-419-

419-3-4

1.475

R. A. P. M.

Fr. FRANCISCI CARRASCO;

ALAEXENSIS, ORDINIS PRAED;

DVBIA PRÆCIPVA

THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ.

BIBLIOTECA PROVINCIAL Y REAL

R. A. P. M.

F. FRANCISCI
CARRASCO,
ALEXENSIS, ORDINIS TRAED.

DVBIA PRÆCIPVA
THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ.

R. A. P. F.

FRANCISCI CARRASCO;

ALAEXENSIS, ORD. PRAED.

IN SACRA THEOLOGIA MAGISTRI, FI-
lij Conventus Sancti Pauli Valliſ-Oletani,

QVONDAM IN VNIVERSITAT. VALLIS-OLETANA & Complutenſi Primaria Cathedra Div. Thom. Moderatoris, Collegij Div. Thom, ejuſdem Vrbis Regentis, & in Archiepiſcopatu Toletano per Synodum Examinatoris,

DVBIA PRAECIPVA THEOLOGIAE

PARS SECUNDA.

Continens { De Angelis. ¶ De Fine. ¶ De Beatitudine. ¶ De Bonitate, & Malitia morali. ¶ De Peccatis. ¶ De Virtutibus. ¶ De Dono timoris. De Gratia. ¶ De Juſtificatione, ¶ Et de Merito.

CVM DVPLICI INDICE,

QUORUM PRIMUS DUBIA, ET RESOLUTIONES, NECNON REMISSIONES AD LITteram Magiſtri Sententiarum; Secundus verò res notabiles deſignat.

BIBLIOTECA PROVINCIAL PALENCIA

VALLIS-OLETI:
Typis: Ferdinandi Zepeda in Conventu Sancti Pauli.

ANNO MDCCXII.

FRANCISCI CARRASCO,

ALEXIENSIS, ORD. PRÆD.

In Conventu Sancti Pauli V. in Oceano.

PRIMUM IN UNIVERSITATE REGALIS COLLEGIATÆ
& Complutensi Trinitatis Cathedræ Theologiæ Moralis Professoris, Collegii Divi Thomæ, Magistri Filii Regentis, & Magistri Ordinarii Collegiati per Quadrum Examinatoris.

DUBIA PRÆCIPUA THEOLOGICO-MORALIA.

PARS SECUNDA.

Typis Ferdinandi Zepeda, in Conventu Sancti Pauli.

INDEX

DVBIORVM, ET RESOLVTIONUM, remissionumque ad litteram Magistri sententiarum, quę in hac secunda parte continentur.

P. PAGINAM. N. NUMERUM DESIGNAT.

DE ANGELIS. DUBIA VI.

DUB. I.

VTrùm Angeli differant specie? p.1.n.1
Aliqua supponuntur pro resolutione, ibi.
Resolutio prima: Adhuc admissa possibilitate plurium Angelorum solo numero distinctorum, defacto omnes Angeli specie differunt, p.2.n.2.
Fundatur primò, ex fine multiplicationis individuorum intra eandem speciem, ibi.n.3.
Secundò fundatur ex ordine universi, pag. 4.num.10.
Objiciuntur, & solvuntur argumēta, p.5.n.16
Resolutio secunda: Ita defacto omnes Angeli differunt specie inter se, ut adhuc inspecta potentia Dei absoluta non possint numero multiplicari intra eandē speciem athomam, p.11.n.37.
Fundatur ratione D. Tho. ad formam syllogisticam reducta, ibi. & sequentib.
Objiciuntur, & solvūtur argumēta, p.17.n.58
Magist. in 2. dist. 3. 4. & 9.

DUB. II.

VTrùm Angeli ab intrinseco, & per naturam sint incorruptibiles? p.26.n.1.
Aliqua præmittuntur pro resolutione dubij necessaria, ibi. & sequentib.
Resolutio unica. Angeli, nedum per gratiam, & ab extrinseco, sed & ab intrinseco, & per naturam sunt incorruptibiles, ibi.n.4.
Fundatur primò, ex Leone X. asserente animam ex natura sua esse immortalem, ibi.
Secundò fundatur auctoritate Dionysij, pag. 27.num.5.
Tertiò auctoritate Athanasij, & Augustini, ibi. num.6.
Tandem fundatur ratione à priori desumpta ex D.Thom. ibi. num.7.
Objiciūtur, & solvuntur argumēta, p.30.n.18
Magist. in 2. dist.1.

DUB. III.

QUæ sit ratio formalis, & proxima existendi Angelum in loco, seù proximè causans, & fundans ubicationem in illo? p.33.n.1.
Aliqua supponūtur pro resolutione, ibi. & seq.
Resolutio prima. Prædicta ratio formalis non est substantia Angeli, secundum se, & in propria linea, nec modus aliquis antecedens liberam illius operationem in corpus, p.34. n.5.
Quoad primam partē fundatur, ex quo substantię Angeli accidit esse in loco, p.35.n.6
Secundò fundatur quoad utramque partem, ex quo sequeretur Angelum necessario cōnaturaliter exigere existentiam in loco, eī que deberi ubicationem aliquam, ibi.n.7.
Tertiò fundatur ratione à priori, ex quo illa est ratio formalis existendi Angelum in loco, quæ est ratio formalis tangendi illum, p.38. num.20.
Objiciūtur, & solvuntur argumēta, p.41.n.25
Resolutio secunda. Prædicta ratio formalis est libera operatio Angeli in corpus, p.47.n.46
Fundatur, ex quo prædicta operatio est ratio for-

formalis, & proxima tangendi corpus contactu metaphorico, ibi. n.47.
Objiciuntur,& ſolvuntur argumẽta,ibi.n.49.
Reſolutio tertia : Prædicta operatio non poteſt eſſe immanens , qua præciſsè Angelus applicet ſuam virtutem operativam corpore ipſo intrinſecè immutato,& ſolum in ſe ipſo producendo modum unionis , ſeu paſsivæ applicationis,p.50.n.62.
Primò fundatur : ex locis D. Thomæ ſupra citatis, p.51.n.63.
Secundò: ex quo operatio illius modi productiva non eſt ſufficiens , ut Angelus exiſtat in loco, p.52.n.70.
Tertiò, ex quo ita eſt Angelus in loco , ſicut & Deus, p.53.n.73.
Objiciuntur,& ſolvũtur argumẽta,p.54.n.75
Reſolutio quarta : Ratio ergò fundandi exiſtentiam , vel ubicationem Angeli in loco eſt ſola actio tranſiens , qua effectum aliquem in eo producit, p.55.n.84.
Objiciuntur , & ſolvuntur argumenta , ibi.
Reſolutio quinta: Ratio formalis, & proxima exiſtendi Angelum in loco violento eſt paſsiva alligatio, qua Angelus ab extrinſeco agente ſic alligatur,& detinetur,ut non permittatur alibi operari, p.59.n.95.
Fundatur, ex quo Angelus eatenus eſt in loco violento , quatenus eſt in illo contra ſuam voluntatem, ibi.
Objiciuntur,& ſolvuntur argumenta,ibi.n.97
Magiſt. in 1. *diſt.*37. *&* *in* 2. *diſt.*2.

DUB. VI.

VTrùm Angelus inferior comprehendat ſuperiorem? p.60.n.1.
Aliqua ſupponuntur pro intelligentia dubij, ibi. & ſequentib.
Reſolutio prima: Angelus inferior propria ſui virtute intellectiva non comprehendit Angelum ſuperiorem, p.62.n.5.
Fundatur primò , ex dictis in prima ſuppoſitione, ibi.
Fundatur ſecundò , ex quo poteſt comprehendere ſpeciem Angeli ſuperioris , pag. 64.num.10.
Objiciũtur,& ſolvuntur argumẽta,p.66.n.17
Reſolutio ſecunda : Angelus inferior , etiam ut illuminatus à ſuperiori non ipſum comprehendit, p.74.n.39.
Fundatur primò, ex dictis reſolutione præcedenti, ibi.
Fundatur ſecundò,etiam ex ibi dictis,ibi.n.40
Tandem fundatur, ex quo Angelus inferior, adhuc ut illuminatus a ſuperiori,non eum cognoſcit,quantum ex natura ſua cognoſcibilis eſt, p.75.n.42.
Mag.in 2.*diſt.*3. *&* (*mutato nomine* Angeli *in nomen* Beati) *in* 4.*diſt.*49.

DUB. V.

VTrùm Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis peccare potuerit, p.76.n.1
Aliqua ſupponuntur pro intelligentia reſolutionis, ibi. & ſeq.
Reſolutio unica:Nullus Angelus in primo inſtanti ſuę creationis peccare potuit,ibi.n.4
Fundatur unica ratione , ex quo tale peccatum attribueretur Deo, ibi.
Objiciuntur,& ſolvũtur argumẽta,p.81.n.17
Mag.in 2. *diſt.*3.4. *&* 5. *&* (*mutato nomine* Angeli *in nomen* hominis)*diſt.*29.

DUB. VI.

QUænam ſit cauſa obſtinationis Dæmonum, p.92.n.1.
Quædam prænotantur,& ſupponuntur pro reſolutione, ibi.
Reſolutio unica : Obſtinatio Dæmonum nedum provenit ex ſubſtractione divinæ gratiæ , verum & ex eorum naturali inflexibilitate, p.93.n.5.
Fundatur ratione D.Thom.Ex quo voluntas Angeli immobiliter adhæret fini, ad quem ſemel ex plena deliberatione converſa eſt, ibi. & ſequentib.
Objiciuntur,&ſolvuntur argumẽta,p.95n.11
Magiſt.in 2.*diſt.*7.

DE FINE , DUBIA III.

DUB. I.

VTrùm media formaliter ut talia habeant bonitatem intrinſecam, ſeù cõdiſtintam à bonitate finis? p.100.n.1.
Prænotantur aliqua pro reſolutione dubij, ibi. num.2.
Reſolutio prima:Media,quæ poſitivę influunt in acquiſitionem finis tanquam illius cauſæ efficientes , ut talia formaliter habent bonitatem intrinſecam,& diſtinctam à bonitate finis, ibi. n.3.
Fundatur primò ex D. Th. pluribus in locis, ibi.n.4.

Fun-

Fundatur secundò ratione, ex quo intrinsecè continent bonitatem finis, p.101.n.6.

Tertiò fundatur, ex quo ab intrinseco habent vim perficiendi appetitum, ibi.n.8.

Quartò fundatur ex illo communissimo principio, quod voluntas movetur ex intentione finis, sicut intellectus ex assensu præmissarum, p.102.n.10.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, pag. 103.n.12.

Resolutio secunda: Media verò, quæ negative tantum influunt in acquisitionem finis tanquam illius impedimenta removentia, non habent aliam bonitatem præter bonitatem finis, p.105.n.24.

Fundatur primò ex D.Thoma, qui locis aliquibus negat medijs ut talibus bonitatem condistinctam à bonitate finis, ibi.

Fundatur ex dictis in præcedenti resolutione, p.106.n.27.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, ibi. num.28.

Resolutio tertia: Media, quę in se ipsis nullam habent entitatem, nec habent intrinsecam bonitatem, p.107.n.31.

Fundatur unicè, quia eo ipso non habent bonitatem intrinsecam transcendentalem, vel formalem, ibi.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, ibi. num.33.

Magist. in 1. *dist.* 1.

DUB. II.

VTrùm intermedia verè, & propriè obtineant rationem finis, p.108.n.1.

Resolutio prima: Intermedia, quæ ultra bonitatem utilem habent bonitatem honestam, vel delectabilem, verè, & propriè obtinent rationem finis, p.109.n.4.

Fundatur primò, & à priori ratione desumpta ex D.Thoma, ibi.

Secundò fundatur ratione etiam desumpta ex eodem D.Thoma, ibi.n.6.

Tertiò fundatur etiam ex doctrina D.Thom. p.110.n.8.

Quartò fundatur etiam ex doctr. D. Thom. ibi. n.9.

Tandem fundatur, ex quo objectum virtutis moralis ut talis est finis, ibi.n.10.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, ibi. num.11.

Resolutio secunda: Intermedia tamen, quæ ultra rationem utilis nullam habent intrinsecam bonitatem honestam, vel delectabilem, non sunt fines in stricta acceptione, p.120.n.50.

Fundatur primò ex Aristotele, ibi.

Secundò ratione desumpta ex doctr. D. Th. ibi. num.54.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, pag. 121.n.56.

Magist. in 1. *dist.* 1.

DUB. III.

VTrùm unus, & idem homo pro eodem tempore possit habere, seù appetere duos fines ultimos, totales, & adæquatos, p.124.n.1.

Aliqua supponuntur, & notantur, ibi.

Resolutio prima: Unus, & idem homo non potest simul, & pro eodem tempore habere duos fines ultimos, totales, & adæquatos, ita ut utrumque intendat formaliter, p.125.n.7.

Fundatur quadruplici ratione D. Thom. ibi. & sequentib.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, pag. 128. n.23.

Resolutio secunda: Nec potest unus, & idem homo simul, & pro eodem tempore habere duos fines ultimos simpliciter, seu totales, & adæquatos, ita ut unum intendat formaliter, & alium virtualiter, pag. 138. num.66.

Fundatur rationibus D.Thomę in resolutione præcedenti allegatis, ibi.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, ibi. num.67.

Resolutio tertia: Neque potest unus, & idem homo simul, & pro eodem tempore habere duos fines ultimos totales, & adæquatos, ita ut unum intendat actualiter, alium verò habitualiter, p.139.n.71.

Fundatur eadem ratione, ac præcedentes, ibi.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, ibi. num.72.

Resolutio quarta: Nec potest unus, & idem homo simul, & pro eodem tempore habere duos fines, totales, & adæquatos, ita ut eos intendat disjunctivè, p.146.n.100.

Fundatur ratione supra allegata D. Thomę, ibi.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, ibi. num.102.

Magist. in 1. *dist.* 1. *&* 2. *dist.*38.

DE

DE BEATITUDINE. DUBIA III.

DUB. I.

AN beatitudo consistat in operatione. p.147.n.1.

Pro resolutione aliqua notantur. ibi.

Resolutio prima: Beatitudo formalis naturalis in operatione consistit. p.148.n.2.

Fundatur primò rationibus Ethici, & Philosophorum rationibus. ibi.

Secundò fundatur, ex quo vita beata naturalis non potest competere habitui virtutis. ibi.num.3.

Tertiò fundatur, ex quo est summa fœlicitas, quæ in hac vita haberi potest. ibi.n.4.

Potissimum fundamentum, nedum philosophicè, sed etiam metaphysicè procedit. ibi. n.5.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, pag. 150. n.11.

Resolutio secunda: Etiam beatitudo supernaturalis puræ creaturæ consistit in operatione. p.152.n.20.

Fundatur ratione resolutionis præcedentis. ibi.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, pag. 153.n.24.

Resolutio tertia: Etiam beatitudo substantialis formalis puri Dei consistit in operatione. p.155.n.31.

In primis est expressa D.Thom, undè ratione fundatur. ibi.

Deindè fundatur ex diffinitione beatitudinis. p.157. n.37.

Item fundatur, ex quo beatitudo formalis creata est participatio beatitudinis formalis divinæ. ibi. n.38.

Tandem fundatur, ex quo etiam in homine salvaretur formalis beatitudo pro priori ad operationem. ibi. n.39.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, pag. 158. n.41.

Resolutio quarta: Nec unioni hypostaticæ humanitatis cum Persona Divini Verbi competit verus conceptus beatitudinis formalis. p.161.n.56.

Fundatur ejsdem fundamentis, quibus præcedentes resolutiones. p.162.n.60.

Deindè fundatur specialiter. p.163.n.65.

Tandem fundatur destruendo fundamentum oppositæ sententiæ. p.164.n.70.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, pag. 165.n.72.

Magist. in 1. dist. 1. & in 4. dist.49.

DUB. II.

IN quo actu consistat essentialiter beatitudo formalis. p.170.n.1.

Supponuntur aliqua pro intelligentia resolutionis. ibi.

Resolutio prima: Beatitudo formalis essentialiter non consistit in gaudio, seù delectatione. ibi. n.2.

Fundatur primò ratione generali, quæ probat de omni actu voluntatis. ibi.

Secundò fundatur specialiter loquendo de gaudio. ibi.n.4.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, pag. 172.n.13.

Resolutio secunda: Nec consistit essentialiter in amore. p.174.n.27.

Fundamentum præcipuum est D. Thomæ. ibi.

Secundò fundatur ex discrimine inter intellectum, & voluntatem. p.178.n.42.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, ibi. num.47.

Resolutio tertia: Beatitudo ergò formalis essentialiter consistit in solo actu intellectus, qui est visio Dei prout in se, pag. 185. n.72.

Prima pars fundatur, ex quo solus actus intellectus est affectio ultimi finis. ibi.n.73.

Secunda pars fundatur etiam ex dictis. ibi.

Tertia pars fundatur, ex quo homo non est perfectè beatus, quando restat sibi aliquid desiderandum. ibi.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, ibi. num.74.

Magist. in 1. dist. 1. & in 4. dist.49.

DUB. III.

VTrùm beatitudo sit componibilis cum aliquo peccato, p.188.n.1.

Resolutio prima: Beatitudo ab intrinseco, seu connaturaliter, & nedum ex extrinseca Dei manutenentia, seu providentia impedit omne peccatum actuale, ibi.n.2.

Fundatur primò ratione D.Thomæ, ibi.

Secundò fundatur ex diffinitione Boetij, p. 189.n.7.

Tan-

Tandem fundatur, ex quo major impeccabilitas debet tribui beatis, quàm confirmatis in gratia in hac vita mortali, p. 190. n. 10.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, ibi. n. 12.

Resolutio secunda: Beatitudo, nedum ab intrinseco connaturaliter, sed essentialiter, seu de potentia Dei est inconjungibilis cum peccato actuali, p. 192. n. 18.

Fundatur primò fundamentis præcedentibus, ibi.

Tandem fundatur, ex quo illa conjunctio foret miraculosa, p. 193. n. 22.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, ibi. n. 23.

Resolutio tertia: Nec de potentia Dei absoluta potest cum beatitudine conjungi peccatum habituale, p. 200. n. 44.

Fundatur primò ratione communi, ibi.

Secundò fundatur, ex dictis in præcedenti resolutione, p. 202. n. 51.

Tertiò fundatur etiam ex dictis, ibi. n. 54.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, p. 203. num. 55.

Magist. in 4. *dist.* 49. (*& mutato nomine* Angeli *in* Beati) *in* 2. *dist.* 7.

DE BONITATE, ET MALITIA MORALI Dubia II.

DUB. I.

VTrùm aliquis actus sit indifferens secundùm individuum? p. 206. n. 1.

Aliqua prænotantur, ibi.

Resolutio unica: Implicat actus indifferens secundum individuum, p. 207. n. 5.

Fundatur primò, & à priori ratione D. Thomæ, ibi.

Secundò fundatur, ex quo omne agens agit propter finem, p. 209. n. 8.

Tertiò fundatur etiam ratione D. Thomæ, p. 210. num. 11.

Quartò fundatur ab inconvenientibus, pag. 212. num. 18.

Tandem fundatur auctoritate Augustini, pag. 214. num. 22.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, ibi. num. 23.

Magist. in 2. *dist.* 40. *&* 41.

DUB. II.

VTrùm stando doctrinæ D. Thom. possit idem numero actus simul esse bonus, & malus moraliter ex diverso principio? pag. 220. num. 1.

Aliqua prænotantur, ibi.

Resolutio unica: Stando doctrinę D. Thom. idem numero actus nequit esse bonus, & malus moraliter ex diverso principio, ibi. num. 2.

Fundatur unico principio D. Thomæ, ibi.

Secundò fundatur ratione, ex quo actus ille ex specie sua esset moraliter bonus, p. 222. num. 6.

Tertiò fundatur, ex quo actus non potest habere bonitatem moralem ab objecto, á quo non habet speciem moralem, p. 223. num. 8.

Quartò fundatur, ex quo adhuc objectum detineret bonitatem moralem, quam habet secundum se, p. 224. n. 11.

Quintò fundatur, ex quo in actu exteriori, quatenus est objectum actus interioris, non est distinguere bonitatem distinctam a bonitate finis, ibi. num. 13.

Sextò fundatur, ex quo actus interior voluntatis malus ex circunstantia, non est bonus ex objecto, p. 225. n. 14.

Septimo fundatur, ex quo cum finis est malus, objectum attingitur sub ratione mali, pag. 227. num. 18.

Octavo fundatur, ex quo actus in eo genere, in quo est unus, unum tantum formaliter habet objectum, ibi. num. 19.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, p. 229. num. 25.

Magist. in 2. *dist.* 40 *&* 41.

DE PECCATIS DUBIA V.

DUB. I.

VTrùm vitium sit pejus, quam actus vitiosus? pag. 236. num. 1.

Aliqua supponuntur, ibi.

Resolutio unica: Actus in bonitate, & malitia absolutè, & simpliciter excedit habitum, ibi. num. 2.

Fundatur primò ratione D. Thomæ in argumento, *sed contra*, ibi.

Secundò fundatur ratione D.Thomæ in corpore articuli, ex quo actus in bono, & malo excedit potentiam, & consequenter habitum, pag. 237. num. 4.

Tertiò fundatur ratione Divi Thomæ in fine corporis, pag. 238. num. 7.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, ibi. n. 9.

Magist. in 2. *dist.* 35. (*& mutato nomine* vitij *in nomen* virtutis.) *dist.* 27.

DUB. II.

VTrùm ut omissio sit libera, & peccaminosa, requirat per se aliquem actum voluntatis? pag. 245. num. 1.

Aliqua prænotantur pro resolutione, ibi.

Resolutio prima: Ut omissio sit libera, & peccaminosa, non requirit actum a. quem voluntatis per se perfeitate essentiæ in recto, ibi. n. 4.

Est expressa D. Thom. ibi.

Deinde fundatur ratione ex pluribus alijs auctoritatibus, p. 246. n. 7.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, pag. 247. n. 10.

Resolutio secunda: Omissio tamen ut sit peccaminosa, & libera, requirit actum aliquem, qui sit ejus causa, vel occasio per se perfeitate ordinis, id est essentialiter tantum in obliquo, & de connotato, pag. 250. n. 28.

Fundatur primò auctoritate D. Thomę, ibi.

Secundò fundatur ratione, ex quo non potest intelligi omissio peccaminosa, quin intelligatur procedere ex præsuppositò actu, tanquam ex causa, vel occasione, pag. 253. num. 37.

Tertiò fundatur confutando effugium adversariorum, p. 257. n. 51.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, p. 258. num. 55.

Magist. in 2. *dist.* 25. *&* 35.

DUB. III.

QUod sit constitutivum peccati commissionis, pag. 261. num. 1.

Aliqua notantur, ibi.

Resolutio prima: Peccatum commissionis importat de formali aliquam malitiam privativam, quidquid sit, an constitutive, vel resultanter se habeat, ibi. n. 2.

Primùm fundamentum desumitur ex Sacra Scriptura, ibi.

Præcipuum fundamentum desumitur ex D. Thoma pluribus in locis, ibi. n. 3.

Ratione fundatur ex principio assumpto à D. Thom. p. 263. n. 7.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, p. 264. num. 12.

Resolutio secunda: Peccatum commissionis de formali nullam importat malitiam positivam; unde per eam non potest constitui, p. 271. n. 36.

Exponuntur termini resolutionis, ibi.

Fundatur primò ex testimonijs D. Thomæ in præcedenti resolutione adductis, ibi. n. 37.

Ratione autem fundatur primò eodem principio, quo utitur D. Thomas ad probandam malitiam privativam, p. 272. n. 38.

Deinde fundatur ex concepti peculiari mali moralis, ibi. num. 39.

Tandem fundatur notando alterum locum Divi Thomæ, p. 278. n. 64.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, p. 285. num. 89.

Resolutio tertia: Peccatum de formali constituitur per malitiam privativam, & de materiali per positivum actus humani, uno ingredienti in recto, & altero in obliquo, p. 290. n. 107.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, ibi. n. 108.

Magist. in 2. *dist.* 34. 35. 37. *&* 39.

DUB. IV.

QUod sit constitutivum peccati habitualis? pag. 292. num. 1.

Resolutio prima: Peccatum habituale non consistit in positivo, quod est qualitas morbida, p. 293. n. 2.

Fundatur infringendo fundamentum prædictæ sententiæ, ibi.

Resolutio secunda: Nec peccatum habituale consistit in positivo, quod est major intensio potentiarum, ibi. num. 3.

Fundatur unicè, ex quo naturalis inclinatio ipsarum potentiarum non differt ab ipsis potentijs, ibi. num. 4.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, p. 294. num. 6.

Resolutio tertia: Nec consistit peccatum habituale in positivo, quod est habitus acquisitus per peccatum actuale, ibi. n. 9.

Et fundatur primò ex D. Thoma hic. ibi.

Secundò fundatur, ex quo si peccatum habituale consisteret in habitu acquisito ex peccato actuali, ille habitus esset non alter, quam

quam habitus vitiosus, p. 295. n. 11.

Tandem fundatur nostra resolutio, ex quo repugnante effectu formali habitus, non potest non repugnare habitus, pag. 297. num. 18.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, ibi. num. 19.

Resolutio quarta: Nec peccatum habituale consistit in reatu ad pœnam, p. 300. n. 27.

Fundatur primò, ex quo reatus ad pœnam supponit peccatum etiam habituale, ibi.

Secundò fundatur, ex quo quamvis per impossibile Deus nullum supplicium peccatoribus statuisset, nihilominus facere contra divinam regulam, & voluntatem, peccatum esset, nedùm actuale, sed etiam habituale, ibi. n. 28.

Tertiò fundatur, ex quo ordinatio passiva ad pœnam, licet sit malum hominis, est simul moraliter bonum, & à Deo, utpotè bonum justitiæ, ibi. n. 29.

Tandem fundatur, ex quo etiam remisso peccato per gratiam, aliquis reatus permanet, dum homo non plenè satisfacit, ibi. num. 30.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, p. 301. num. 33.

Resolutio quinta: Nec consistit in positivo, quod est peccatum actuale moraliter permanens, p. 161. n. 34.

Fundatur primò, ex quo peccatum actuale ad præsentiam habitualis, non solum physicè, sed moraliter transit, ibi, n. 35.

Secundò fundatur, ex quo si peccatum habituale non adsit aliud supra actuale præteritum præter carentiam divinæ condonationis, per idem erit Deum condonare peccatum habituale, ac condonare carentiam suæ condonationis, p. 302. n. 36.

Tertiò fundatur, quia inde sequitur peccatum habituale esse solum denominationem extrinsecam, ibi. n. 37.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, p. 303. num. 44.

Resolutio sexta: Nec peccatum habituale potest consistere in privatione conformitatis ad legem, seu rationem conditinctam à privatione gratiæ, p. 305. n. 48.

Fundatur, ex quo illa difformitas habitualis ad legem, & rationem relicta ex peccato actuali, vel est sola privatio gratiæ, & virtutum, vel est chimerica, ibi. n. 49.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, ibi. num. 52.

Resolutio septima: Peccatum habituale personale constituitur per privationem voluntariam gratiæ: id est, ut connotantem peccatum actuale præteritum, p. 306. n. 54.

Fundatur primò, ex quo macula ex peccato actuali relicta in anima consistit in privatione voluntaria gratiæ, ibi.

Secundò fundatur, ex quo peccatum habituale debet constitui in eo, quod primò intelligitur procedere ex peccato actuali præterito tanquam effectus, & terminus illius, p. 307. num. 59.

Tertiò fundatur ex Sacra Scriptura, quæ ad significandum peccatum habituale, regulariter utitur illo termino *macula*, pag. 308. num. 62.

Tandem fundatur, ex quo prædicta privatio sufficit ad constituendum peccatum, ibi. num. 63.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta, pag. 309. num. 64.

Magist. in 2. *dist.* 34. 35. 37. *&* 39.

DUB. V.

VTrùm peccatum mortale in ratione offensæ sit gravitatis simpliciter infinitæ, p. 317. n. 1.

Plura notantur pro resolutione dubij, ibi.

Resolutio unica: Offensa Deo irrogata per peccatum mortale crescit arithmeticè ad incrementum dignitatis Dei, proindeque est simpliciter infinita, p. 318. n. 2.

Fundatur primò testimonijs D. Thomæ, ibi. num. 3.

Secundò fundatur ratione, ex quo peccatum in ratione offensæ crescere arithmeticè ad incrementum personæ offensæ, est peccatum in ratione offensæ crescere ad incrementum personæ offensæ secundum æqualitatem, p. 320. n. 10.

Tertiò fundatur, ex quo peccatum in ratione offensæ tollit á Deo affectivè rationem ultimi finis, p. 321. n. 15.

Quartò fundatur, ex quo inter peccatum in ratione offensæ, & personam offensam servatur moralis æqualitas, p. 322. n. 17.

Quintò fundatur, ex quo peccato debetur pœna infinita, ibi. n. 18.

Sextò fundatur, ex quo Deus moraliter offensus infinitæ distat ab offendente, & à motivo, propter quod offenditur, pag. 323. num. 21.

Septimò fundatur infringendo fundamentum oppositæ sententiæ, p. 324. n. 25.

Obji-

Objiciuntur, & ſolvuntur argumenta, pag. 330.num.50.
Magiſt. in 2. diſt.42. & in 3. diſt.20.

DE VIRTUTIBUS, DUBIUM Unicum.

UTrùm virtutes cardinales acquiſitæ ſint per ſe, & infalibilliter connexæ? p.339.num.1.
Nec dubitamus omnes virtutes non connecti neceſſario, ibi.
Neç pariter omnes virtutes intellectuales non eſſe inter ſe, & cum moralibus connexas, ibi.n.2.
Et codē modo poteſt eſſe virtus moralis ſine ſapientia, ſcientia, & arte, ibi.
Nec dubito virtutes acquiſitas, à charitate diſjunctas, non habere perfectam, & veram rationem virtutis, ibi.
Liquido etiam conſtat non eſſe connexas quantum ad earum actus, ibi.n.2.
Reſolutio prima. Virtutes cardinales in eſſe perfecto non ſunt connexæ, pag. 340. num.5.
Fundamentum deſumitur ex ipſa experientia, ibi.
Deinde ex locis SS. Patrum, ibi.n.6.
Reſolutio ſecunda. Prædictæ virtutes in ſtatu perfecto ſunt per ſe, & infabilliter connexæ, ibi.num.8.
Fundatur primò, ex ratione deſumpta ex D. Thoma, & ad formam reducta, p. 342. n.16. & ſequentib.
Occurritur varjis reſponſionibus, p.344.numer.22. & ſequentib.
Fundatur ſecundò, ex experientia ipſa, ex qua ratio à priori innoteſcit, pag. 347. n.32. & ſequentib.
Objiciuntur, & ſolvuntur argumenta, pag. 349. num.38.
Magiſt. in 2. diſt.27. & melius in 3.diſt.36

DE DONO TIMORIS, DUBIUM Unicum.

QUOD ſit objectum primarium, & ſpecificativum doni timoris, ſtando doctrinæ D.Thomæ, ubi de dono timoris in Chriſto, & in Beatis? p.352.n.1.
Reſolutio prima. Objectum primarium *quod*, ſeù materia doni timoris eſt aliquod malum, ibi.n.2.
Fundatur ex D.Thom. pluribus in locis, ibi. & ſeqq.
Reſolutio ſecunda. Tale malum non eſt malum culpæ, vel pœnæ propter culpam, p. 354. num.13.
Fundatur unicè ex quo donum timoris fuit in Chriſto, ibi.
Reſolutio tertia. Objectum primarium, & ſpecificativum doni timoris eſt malum naturalis defectus, ut ſubjiciendum Deo ob divinam ejus eminentiam, quod malum importatur in recto de materiali, ſeù ut objectum *quod*; ſubjicibilitas verò de formali, & ut objectum *quo*; Deus autem, ſeù divina eminentia ſolum in obliqua, p.356.n.21.
Fundatur ex quo ſolum hoc malum perſeverat in omni ſtatu, & ſubjecto, in quo eſt donum timoris, ibi.n.22.
Objiciuntur, & ſolvuntur argumenta, pag. 357.n.28.
Magiſt. in 3. diſt.34.

DE GRATIA DEI, DUBIA V.

DUB. I.

UTrùm homo lapſus ſine gratia, & ſolis viribus naturæ cum concurſu generali Dei poſſit efficere bonum aliquod morale ordinis naturę? pag. 363. num.1.
Reſolutio prima. Homo lapſus poteſt opus aliquod bonum morale ordinis naturæ efficere ſine gratia juſtificante, ibi.n.2.
Fundatur ex Concilio Tridentino, & Arauſicano, p.364.n.3.
Fundatur etiam ex Sacra Scriptura, ibi.n.4.
Deindè fundatur ex SS. PP. ibi.n.5.
Ratione fundatur, ex quo homo lapſus in moralibus ſe habeat ſicut homo infirmus in phyſicis, p.365.n.7.
Tandem fundatur impugnando fundamentum oppoſitæ ſententiæ, ibi.n.8.
Objiciuntur, & ſolvuntur argumenta, pag. 366. n.10.
Reſolutio ſecunda. Nec, ad efficiendum opus aliquod bonum morale ordinis naturæ in-

indiget homo lapsus gratia fidei, p. 368. num. 17.
Fundatur primò ex locis in præcedenti resolutione præallegatis, ibi.
Est etiam expressa D. Th. ibi. n. 20.
Fundatur eadem ratione, qua fundata fuit resolutio præcedens, ibi. n. 21.
Fundatur etiam impugnando fundamentum Jansenij, ibi. n. 22.
Objiciuntur, & solvuntur argumenta, pag. 369. n. 24.
Resolutio tertia. Pariter non indiget homo lapsus speciali gratia Dei auxiliante intra ordinem naturæ, ut efficiat opus aliquod bonum morale intra eundem ordinem, p. 370. n. 29.
Fundatur primò ex locis Sacræ Scripturæ, & SS. PP. supra allegatis, ibi. n. 30.
Ex quibus, manet etiam fundata ratione à priori fundamento utriusque præcedentis resolutionis, p. 371. n. 34.
Ex his fundatur impugnando fundamentum oppositæ sententiæ, p. 372. n. 36.
Denique fundatur ab inconvenientibus, quæ sequûtur ex oppositâ sententia, p. 373. n. 43
Objiciuntur, & solvuntur argumenta, pag. 374. num. 46.
Magist. in 2. dist. 26. 28. & 41.

DUB. II.

UTrùm gratia sit physica, & formalis participatio divinæ naturæ per modum naturæ, p. 379. n. 1.
Aliqua supponuntur, ibi.
Resolutio prima: Gratia est participatio divinæ naturę nedum moralis, verum, & physica, ibi. n. 2.
Fundatur primò, ex quo gratia absolute, & simpliciter dicitur divinæ naturæ participatio, p. 380. n. 3.
Secundò fundatur, ex quo homo per gratiam dicitur nasci, & renasci, ibi. n. 6.
Resolutio secunda. Gratia non solum est participatio physica virtualis divinæ naturæ, verum etiam formalis, p. 382. n. 12.
Fundatur 1. & à priori ex terminis, ibi.
Fundatur 2. ratione D. Thomæ ad formam reducta, ibi. num. 14.
Fundatur 3. ex inclinatione gratiæ in proprium bonum divinę naturę, p. 383. n. 15.
Fundatur 4. ex quo virtutes supernaturales disponunt hominem in ordine ad naturam divinam, ibi. num. 19.
Fundatur 5. ex locis Sacrę Scripturæ in præcedenti resolutione præallegatis, ibi. n. 20.
Objiciuntur, & solvuntur argumenta, pag. 384. num. 22.
Magist. in 2. dist. 26.

DUB. III.

AN gratia sit perfectior simpliciter anima? pag. 400. n. 1.
Resolutio unica. Gratia simpliciter est perfectior anima, ibi. n. 2.
Fundatur 1. ex D. Thom. ibi.
Fundatur 2. etiam ex D. Th. p. 401. n. 4.
Pariter 3. fundatur ex eodem D. Th. ibi. n. 7.
Quartò etiam fundatur ex D. Thom. p. 402. num. 9.
Quintò tandem fundatur ex eodem D. Th. ibi. num. 12.
Sexto fundatur ratione desumpta ex prædictis testimonijs, ibi. n. 13.
Septimò fundatur etiam ratione, & efficacius, ex quo gratia est radix operationum absolute, & simpliciter perfectiorum, pag. 404. num. 18.
Tandem fundatur, ex quo effectus formalis gratię est simpliciter perfectior, ibi. n. 24.
Objiciuntur, & solvuntur argumenta, pag. 405. num. 25.
Magist. in 2. dist. 26.

DUB. IV.

UTrùm gratia realiter distinguatur à charitate? p. 410. n. 1.
Supponitur gratiam, & charitatem distingui saltem ratione, ibi.
Resolutio unica. Gratia realiter distinguitur à charitate, ibi. n. 2.
Fundatur 1. ex Sacra Scriptura, Concilijs, & SS. PP. ibi.
Secundò fundatur ratione desumpta ex D. Thom. p. 411. n. 4.
Tertio fundatur ex eodem D. Th. p. 412. n. 7.
Quartò fundatur, & fundamenta præcedentia confirmantur, p. 414. n. 15.
Quinto fundatur ratione etiam deducta ex D. Thom. p. 415. n. 19.
Tandem fundatur duplici exemplo, p. 416. num. 23.
Objiciuntur, & solvuntur argumenta, ibi. num. 24.
Magist. in 2. dist. 26.

DUB. V.

VTrùm ſolus Deus ſit cauſa gratiæ? pag. 420. num. 1.

Aliqua declarantur, ibi.

Reſolutio prima: Nec purus homo, nec Angelus poteſt defacto, ſeù de potentia Dei ordinaria eſſe cauſa principalis efficiens phyſica gratiæ, p. 421. n. 2.

Fundatur primò, ex quo propriù Dei eſt defacto juſtificare, & remittere peccata, ibi. n. 3

Secundò fundatur, ex quo nulla eſt qualitas, vel virtus, vi cujus homo purus poſſit defacto producere principaliter gratiam, pag. 422. n. 7.

Tertiò fundatur, ex quo nulla cauſa creata poteſt eſſe perfectior gratia, p. 424. n. 11.

Tandem fundatur, ex quo ſolus Deus habet illapſum immediatum in anima, ibi. n. 14.

Objiciùtur, & ſolvùtur argumẽta, p. 425. n. 15

Reſolutio ſecunda: Nec Chriſtus ut homo, ſeù humanitas Chriſti eſt defacto cauſa principalis phyſica gratiæ, p. 429. n. 33.

Fundatur primò ex D. Thom. pluribus in locis, ibi.

Secundò fundatur ratione ex prædictis locis deducta, p. 430. n. 34.

Tertiò fundatur eiſdem fundamentis, quibus præcedens reſolutio, ibi. n. 35.

Objiciùtur, & ſolvùtur argumẽta, p. 431. n. 40

Reſolutio tertia: Nec depoſsibili, ſeù de potentia Dei abſoluta poteſt homo purus, vel Chriſtus ut homo eſſe cauſa efficiens principalis phyſica gratiæ, p. 433. n. 49.

Fundatur primò, ex quo talis virtus non eſt aſsignabilis etiam de poſsibili, ibi.

Secundò fundatur, ex quo illud non haberet per gratiam, vel virtutem ſuperadditam gratiæ, p. 434. n. 50.

Tertiò fundatur, ex quo gratia excedit omnem facultatem naturæ etiam ut elevatę, ibi. num. 52.

Tandem fundatur, ex quo nulla potentia creata eſt ad extra elevabilis ad producendum principaliter gratiam, p. 435. n. 53.

Objiciuntur, & ſolvuntur argumenta, ibi. n. 54

Magiſt. in 1. *diſt.* 14. 15. *&* 16.

DE JUSTIFICATIONE, DUBIA III.

DUB. I.

AN peccatum, & gratia poſsint de potentia Dei abſoluta in eodem ſubjecto componi, p. 437. num. 1.

Reſolutio prima: Tanta eſt repugnantia in eò quod gratia in eſſe gratiæ, & peccatum habituale ſint ſimul in eodem ſubjecto, quod nec de potentia Dei abſoluta poſsint in eodem ſubjecto componi, ibi. n. 2.

Fundatur primò, ex quo opponuntur privativè, ibi. n. 3. & ſeqq.

Secundò fundatur, ex quo poteſt Deus producere qualitatem eſſentialiter incomponibilem cum peccato, p. 440. n. 11.

Tertiò fundatur, ex quo etiam charitas in eſſe formali charitatis eſſet componibilis cum peccato, p. 441. n. 12.

Quartò fundatur, ex quo talis componibilitas fieret per miraculum, p. 442. n. 16.

Quintò fundatur, ex quo gratia eſſentialiter habet remittere peccatum, p. 444. n. 20.

Tandem fundatur, ex quo prædicta repugnantia, nec dum eſt moralis, ſed etiam phyſica, p. 445. n. 22.

Objiciuntur, & ſolvuntur argumẽta, ibi. n. 23.

Reſolutio ſecunda: Eadem eſt repugnantia, ut gratia in eſſe qualitatis componatur in eodem ſubjecto cum peccato, p. 451. n. 1.

Fundatur etiã, quia gratia nõ poteſt inhærere in ſubjecto ſecundùm rationem generică, & non ſecundum rationem ſpecificam. Et quia non poteſt exiſtere in ſubjecto ſecundum rationem ſpecificam, & non ei tribuere effectum ſpecificum. Et quia licet gratia in eſſe gratiæ ſuperaddat extrinſecam Dei benevolentiam, adhuc non ſequitur illam præciſsè non conſtituere hominem participem divinæ naturæ, ibi. & ſeqq.

Objiciuntur, & ſolvuntur argumenta, pag. 453. num. 6.

Reſolutio tertia: Nec peccatum, & gratia ſunt ſimul defacto pro aliquo inſtanti reali in eodem ſubjecto, p. 456. n. 18.

Fundatur primò à paritate peccati habitualis, ibi.

Secundò quia poteſt Deus producere qualitatem incomponibilem cum peccato actuali, etiam pro unico inſtanti, ibi.

Tertiò fundatur, ex quo etiam eſſet componibile cum habitu charitatis, ibi.

Quartò, ex quo Deus pro illo inſtanti non poteſt ſe oſtendere paccatum homini, ibi.

Quintò, ex quo unum peccatum actuale ſufficit generare habitum, ibi. n. 19.

Tandem fundatur retorquendo ad hominem fundamentum oppoſitę ſententiæ, ibi. n. 20

Objiciuntur, & ſolvuntur argumenta, pag. 457. num. 22.

Magiſt. in 2. *diſt.* 26. *&* 4. *diſt.* 17.

DUB.

DUB. II.

VTrùm de potentia Dei abſoluta poſſit remitti peccatum ſine gratia, pag. 461.num.1.

Reſolutio prima: De potentia Dei abſoluta non poteſt peccatum remitti per ſolam condonationem extrinſecam, ſivè purè imputativam, ſivè gratioſam, ibi, n.3.

Fundatur primò quoad primam partem, ex quo remiſsio peccati includit eſſentialiter ex parte Dei paccationem, ibi.

Secundò fundatur, ex quo Deus non poteſt cedere juri ſuo, p.462.n.5.

Tertiò fundatur, ex quo Deus non poteſt remittere peccatum per hoc, quod non ſe reputet offenſum, ibi. n.8.

Quoad ſecundam partem fundatur primo ex D.Thom.p.463.n.9.

Secundò fundatur retorquendo exemplum de homine, quo utitur contraria ſententia, p.465.n.19.

Tertiò fundatur, ex quo non eſt aſsignabile objectum hujus condonationis, pag.466. num.24.

Tandem fundatur, ex quo ſequitur peccatum nec defacto deſtrui per gratiam, p.469.n.37.

Objiciuntur,& ſolvuntur argumenta,ibi.n.38

Reſolutio ſecunda: Peecatum de potentia Dei abſoluta remitti non poteſt ſine gratia habituali, p.476.n.67.

Fundatur primò ratione D.Thom. ibi.

Secundò fundatur ex dictis in præcedenti fundamento primo, p.478.n.80.

Tertiò fundatur, ex quo defacto ſola gratia habitualis eſt forma, per quam peccatum habituale remittitur, p.480.n.89.

Objiciuntur,& ſolvuntur argumeta,ibi.n.91.

Reſolutio tertia: In ſtatu puræ naturæ remiſſio peccati non indigeret infuſione gtatiæ ſupernaturalis, ſivè actualis, ſivè habitualis, p.485.n.113.

Fundatur primò, quia peccatum illud eſſet purè contra Deum finem, & Authorem naturalem, ibi.

Secundò, quia per peccatum homo in illo ſtatu ſolum privaretur vita naturali,quam antea habebat, p.486.n.120.

Tertiò fundatur, ex quo homo in ſtatu puræ naturæ invincibiliter ignoraret Deum authorem ſupernaturalem,p.487.n.126.

Objiciuntur, & ſolvuntur argumenta, pag. 489.n.132.

Magiſt. in 4. diſt.17.

DUB. III.

VTrúm dato, & non conceſſo, quod peccatũ remittatur,vel poſsit remitti per condonationem extrinſecam, vel actum charitatis, talis remiſsio ſit propriè, & formaliter juſtificatio, p.491. n.1.

Aliqua notantur pro majori intelligentiá,ibi.

Reſolutio prima: Dato, quod peccatum remittatur, vel poſsit remitti per condonationem extrinſecam, talis remiſsio non eſt proprié, & formaliter juſtificatio, ibi.n.4.

Fundatur à priori juxta D.Th. ex quo juſtificatio importat motum ad juſtitiam, pag. 492.num.6.

Reſolutio ſecunda: Etiam dato, & non conceſſo, quod per actum charitatis remittatur,vel poſsit remitti peccatum, talis actus nequit eſſe forma juſtificans,ibi.n.10.

Fundatur primò ex loco D. Th. præallegato reſolutione præcedenti, ibi.

Secundò fundatur etiam ex D. Th. ex quo juſtificatio vera dicitur, ſecundum quod homo eſt juſtus per habitum juſtitiæ, pag. 493. num.13.

Tertiò fundatur, quia juſtificatio importat rectitudinem generalem hominis, p. 494. num.20.

Quartò fundatur, ex quo juſtificatio cuilibet peccato immediatè, & directè oppoſita eſt, p.496. n.27.

Quintò,& ultimo fundatur, ex quo juſtificatio eſt forma permanens, ibi.n.30.

Objiciuntur, & ſolvuntur argumenta, pag. 397.n.34.

Magiſt.in 4.diſt.17.

DE MERITO, DUBIA V.

DUB. I.

AN ad meritum de condigno apudDeũ requiratur ex parte Dei ordinatio aliqua operis ad præmium, & qualis ſit, vel debeat eſſe prædicta ordinatio, pag. 501.num.1.

Reſolutio prima: Ad meritum de condigno ex parte Dei requiritur ordinatio operis ad præmium,ibi.n.2.

Fundatur primò, ex quo meritum ſupponit in eo, apud quem meretur debitum retribuendi præmium,ibi.n.3.

Secundò fundatur, ab inconvenienti, quòd opera elicita à Beato ſint apud Deum me-

ritoria de condigno, p.502.n.6.
Tertiò fundatur, destruendo fundamentum oppositæ sententiæ,p.503.n.9.
Objiciuntur,& solvuntur argumenta,ibi.n.10
Resolutio secunda: Hæc ordinatio defacto,seù secundum præsentem providentiam est expressa, & signata, nempè pactum, promissio, vel conventio,p.506.n.28.
Fundatur ex Sacra Scriptura,ex Concilijs, & SS.PP. ibi.& sequentibus.
Resolutio tertia:Absolutè tamen ad meritum de condigno apud Deum non requiritur prædicta ordinatio, sed sufficit ordinatio implicita,& exercita,quæ est voluntas conferendi gratiam, ut principium meriti, p. 507.num.31.
Fundatur primò,quia prædicta ordinatio sufficit,ut resultet prædictum jus,& debitum, p.508.num.32.
Secundò,quia hoc ipso,quod Deus vellit cõferre gratiam, ut principum meriti, opus onerosum à gratia procedens est meritorium, ibi. num.34.
Objiciũtur,& solvũtur argumẽta,p.509.n.38
Resolutio quarta: Non tamen sufficit ad meritum de condigno apud Deum voluntas conferendi gratiam, ut principium operis, p.510. num.42.
Fundatur,quia in prędicta voluntate nulla includitur ex ordinationibus prȩcedentib.ibi
Objiciũtur,& solvũtur argumẽta,p.511.n.47

DUB. II. ET APPENDICUM.

VTrum prædicta ordinatio operis ad præmium exacta ex parte Dei ad meritum de condigno essentialiter constituat ipsum meritum de condigno, p.512.n.1
Aliqua supponuntur, ibi.
Resolutio unica:Ordinatio operis ad præmiũ, non in recto,sed duntaxat de connotato,& in obliquo ingreditur constitutivum meriti de condigno,p.513.n.3.
Fundatur primò ex terminis, ibi.
Secundò fundatur, quia aliàs sequitur, quod opera bona purènaturalia possent esse merita de condigno vitæ æternæ, p.514.n.8.
Tertiò fundatur, ex quo tunc homo non faceret meritum de condigno vitæ æternæ, p.515.num.9.
Quartò fundatur, namque sequitur, quod defacto ratio formalis constituens meritum de condigno sit ordinatio extrinseca operis á gratia procedentis,ibi.n.11.
Objiciũtur,& solvũtur argumẽta,p.516.n.13

DUB. III.

QUomodo componatur in Christo libertas exacta ad meritum adimpletionis prȩcepti de subeunda morte cum ipsius impeccabilitate,p.517.n.1.
Resolutio unica: Libertas Christi in adimpletione prȩcepti desubeunda morte componitur cũ impeccabilitate, per hoc quod prȩceptum fuit de morte purè quoad substantiam, & sic præceptum non fuit requisitum per modum actus primi, p.518.n.3.
Fundamentũ desumitur ex modo, quo Thomistæ conciliant libertatẽ creatam cum efficacia gratiæ, & divinæ prædestinationis, ibi. & seqq.
Objiciũtur,& solvũtur argumẽta,p.521.n.16

DUB. IV.

VTrùm possit aliquis sibi de condigno mereri primam gratiam,p.526.n.1.
Resolutio unica: Nullus homo potest sibi de condigno mereri primam gratiam,ibi.n.2.
Fundatur 1. ex Sacra Scriptura, ibi.
Secundò fundatur authoritate Conciliorum, p.527.n.4.& seqq.
Tertiò fundatur ex Ss. Patribus, p.528.n.8.
Primò fundatur ratione, ex quo esse donum gratuitum, & esse debitum ex justitia, repugnat ex terminis, ibi.n.10.
Secundò fundatur,quia prima gratia nõ potest cadere sub merito per actus præcedẽtes,vel subsequentes illa,ibi.n.11.
Objiciũtur,& solvũtur argumẽta,p.530.n.19

DUB. V.

VTrùm purus homo gratia,& charitate exornatus possit alteri homini mereri de condigno primã gratiã,p.533.n.1.
Resolutio unica: Purus homo quantumvis gratia, & charitate exornatus non potest alteri homini de condigno mereri primam gratiam, ibi.n.2.
Fundatur 1. ratione D.Th.ex quo gratia solum potest dignificare opera in ordine ad vitam æternam ejus,in quo est, ibi.& seqq.
Tandem fundatur, ex quo opus à gratia puri hominis procedens, condigne, & adæquatè remuneratur per augmentum gratiæ, & beatitudinis operantis,p.536.n.12.
Objiciuntur, & solvuntur argumenta, ibi. num.13.

DUBIA

DVBIA, QVÆ PRÆCIPVE DISCEPTARI SOLENT IN SACRA THEOLOGIA SCHOLASTICA,

Juxta communiorem Thomistarum doctrinam.

PARS SECVNDA.

DE ANGELIS DUBIA VI.

DUBIUM I.

Utrùm Angeli differant specie?

Ue sit æqualitas, aut disparitas Angelorum inter se, solus ille scit, qui eos creavit, ait Damascen. lib. 2. fidei Ortodoxæ cap. 30. Et se ignorare fatetur Augustin. in Enchiridion. cap. 54. quia autem in omnibus asserendis sequi tenemur naturas rerum præter ea, quæ authoritate divina traduntur, cùm de multiplicatione, & differentia Angelorum nihil in Sacra Scriptura revelatum sit, sequi consequèter tenemur in præsenti naturas Angelorum. Supponimusque eas esse omninò incorporeas; omnique carère materia, proindèque esse formas spirituales completas, & per se subsistentes, sicut & in materia irreceptibiles. In hac enim suppositione dubium inter Theologos, & non alitèr procedit. Supponimus etiàm possibilitatem multiplicationis specificæ Angelorum. Undè solùm duplex relinquitur difficultas in præsenti dubio. Prima est, an defactò specie differant? Secunda est, an ita defactò specie differant, ut adhùc inspecta Dei absoluta potentia repugnent plures Angeli solo numèro differentes intra eandem speciem athomam? Et ne prima, & secunda difficultas in idem incidant, pro resolutione primæ supponimus possibilitatem plurium Angelorum solo numero distinctorum intra eandem speciem athomam. Undè Prima difficultas procedit, an hac admissa possibilitate Angeli, defactò specie differant, vel solo numero?

RESOLUTIO I.

Adhùc admissa possibilitate plurium Angelorum solo numero distinctorum, defactò omnes Angeli specie differunt.

2 EST contra Albertum Magnum, & Bonamvēturam asserentes omnes angelos defactò solo numero distingui. Et etiàm contra Alensem, Gabrielem, Valentiam, & alios, asserentes omnes angelos ejusdem ordinis, & hierarquię, solo numero distingui. Etiàm contra Marsilium, Molinam, & Suarez, asserentes, in quolibet ordine angelorum dari distinctas species habentes plura individua solo numero. Nostram resolutionem tenent communiter cęteri Theologi, tàm intra, quàm extra scholam D. Thomæ.

3 Et fundatur duplici ratione D. Thom. quarum prima sumitur ex fine multiplicationis individuorum intra eandem speciem athomam: secunda summitur ex ordine universi. Prima igitùr ratio, quam tradit D. Thom. 2. contra gentes cap. 43. num. 3. & opusc. 15. cap. 12. & de spiritualibus creaturis art. 8. procedit sic: nec Deus, nec natura aliquid efficit frustraneum; sed omnino frustanea esset multiplicatio Angelorum intra eandem speciem athomam: ergò. Major patet, & minor probatur; talis multiplicatio necessaria non est ad finem, propter quē multiplicātur individua intra eandem speciem athomam: ergò esset omnino frustranea. Conseq. patet, quia illud dicitur frustraneum, quod nullo modo necessarium est ad finis consecutionem. Anteced. prob. namque mulplicatio individuorum intra eandem speciem athomam est, tanquam propter finem, vel propter conservationem ipsius, quia scilicèt in uno individuo perpetuo conservari non potest; vel propter indigentiam alicujus operationis, ad quam virtus unius individui non sufficit; sed opportet aggregari virtutē multorum, quasi ad unàm perfectam virtutem constituendam, ut patet in multitudine trahentium navim; at prædicta multiplicatio Angelorum necessaria non est ad conservationem speciei angelicæ; nec unus Angelus alio indiget ad operationes sibi convenientes secùndum gradum suę naturę: ergò. Major patet, nāque talis individuorum multiplicatio, utpote materialis, non potest non esse propter bonum ipsius speciei; sicut & materia non potest nō esse propter formā; bonum autem speciei in esse, & operari consistit. Minor verò quoad prim. part. constat, quippè natura angelica, cum sit incorruptibilis, in uno individuo perpetuo cōservari potest. Cujus ponit exemplo à D. Tho. in corporibus cœlestibus, quę non multiplicantur secundum numerum: unde unus tantum est Sol, unaque numero Luna; & hoc propter eorum incorruptibilitatem, ratione cujus in uno individuo perpetuo conservari possunt.

4 Nec valet multiplicationem individuorum non solum esse propter conservationem speciei, sed propter plures aliàs utilitates; aliter solum tot darentur individua, quot sufficerent ad conservationem illius; cum tamen adhuc ultra multiplicētur. Non, inquam, valet: namque finis primarius propter quem multiplicantur individua intra eandem speciem, est duntaxat bonum naturæ consistens in esse, & operari quælibet autem alia utilitas solum potest esse finis secundarius: unde, & plantæ, & animalia irrationalia multiplicantur propter bonum hominis, sed non tanquam propter finem primarium, sed secundarium; deficiente autem fine primario multiplicationis individuorum necesse est, quod deficiat ipsa individuorum multiplicatio: sicut deficiente actu primario virtutis deficit ipsa virtus; non enim finis secundarius influit, nisi mediante primario, licèt suppositò fine primario possint individua multiplicari ultra numerum requisitum ad conservationem speciei propter finem secundarium, ut experientia testatur.

5 Nec valet etiam, quod anima rationalis, & plura alia accidentia, ut intellectus, & voluntas hominis, visioque beatifica incorruptibilia sunt; & tamen numero multiplicantur intra eandem speciem. Immò Stellæ Cœli sunt etiam incorruptibiles; cum tamen omnes sint ejusdem speciei, siquidem communicāt in uno nobilissima forma, quæ est lux. Non etiam valet: namque anima rationalis est incorruptibilis duntaxat per modum formæ incompletæ, nempe tanquam forma corporis, & pars hominis, quæ propterea est, tanquam propter finem, propter conservationem naturæ humanæ, quæ corruptibilis est, nec potest perpetuo in unico individuo conservari: unde sicut ad illius conservationem opportet homines multiplicari, sic & animas, ad quarum multiplicationem necesse est pariter multiplicari intellectum, & voluntatem. Et absolute loquendo, accidentia, quantumvis incorruptibilia, non possunt non numero multiplicari ad multiplicationem subjectorum, in quibus recipiuntur. Stellæ autem Cœli specie distinguuntur secundum Div. Thom. loco prælleg.. Nec obstat, quod communicant in eadem forma, quæ est lux; nām

ut

ut ibi ait D. Thom. lux non est earum forma substantialis, sed accidentalis, cum sit per se sensibilis, ut patet.

6 Secunda verò pars, nimirum unum angelum alio non indigere ad operationes sibi convenientes secundum gradum suæ naturæ, probatur: namque cuilibet individuo angelico nihil deest eorum, quæ ad totam speciem pertinent: ergò in qualibet illorum est tota, & perfecta virtus suæ speciei. Anteced. probat. à D. Thom. loco cit. de spiritualibus creaturis sic: perfectum dicitur unumquodque, quia nihil deest eorum, quæ ad ipsum pertinent: unde, quia Deus est in supremo perfectionis, perfectus dicitur, quia nihil ei deest eorum, quæ pertinent ad rationem totius esse: præhabet enim in se omnium rerum perfectiones simpliciter, & excellenter. Individuum autem generabile, & corruptibile, quia est in infimo gradu perfectionis, dicitur perfectum ex eo precisè, quod habet quidquid ad se pertinet secundum rationem individuationis suæ; non autem quidquid pertinet ad naturam suę speciei, cum natura suæ speciei etiam in alijs individuis inveniatur, quod manifestè ad imperfectionē pertinere apparet, non solùm in animalibus generalibus, in quibus unum indiget alio suæ speciei ad victum; sed etiam in omnibus animalibus ex semine qualicumque generatis, in quibus mas indiget fœmina suæ speciei ad generandum. Corpus verò cœleste, quod est in altiori gradu perfectionis, dicitur perfectum, quia nihil ei deest eorum, quæ ad propriam speciem pertinent; unde tota species concluditur sub uno individuo: multo ergò magis in angelis, qui in longe superiori gradu perfectionis existunt, cum & Deo propinquissimi sint, hæc perfectio invenitur, ut uni individuo nihil desit eorum, quæ ad totam speciem pertinent; & consequenter in unico individuo angelico est tota, & perfecta virtus suæ speciei, & sic nec indiget alio ad operationes sibi convenientes secundum gradum suæ naturæ. Hinc esto, darentur plures angeli ejusdem speciei, unus non posset ab altero adjuvari, nec omnes simul possent amplius, quam unus tantum, sed quilibet esset infinitus intra propriam speciem: sicut si per impossibile darentur plures Dij, non plus possent, quam unus tantum, quia unus esset potens omnia, sicut & esset omnipotens.

7 Sed dices: si hoc ita esset, eo ipso natura Gabrielis non respicit plura individua, ut sibi possibilia, nec consequenter hæc ratio subsistit in hypotesi data possibilitatis plurium individuorum intra eandem speciem athomam. Probat. anteced. nam natura Gabrielis, si semel respicit Gabrielem, ut individuum, cui nihil deest eorum, quæ ad ipsam pertinent, eo ipso respicit illum ut terminum sibi adæquatū, nimirum ut terminum, à quo participatur adæquate, & quantum participabilis est; sed hoc ipso nequit respicere alia individua ut sibi possibilia: nam ea respicere non potest, nisi quatenus participabilis est, & semel adęquate participata ab uno, ab alijs participari non potest: ergò. Deinde falsum est, quod unus angelus alio non indigeat ad operandum adminus ad extra, nam sphæra cujuslibet angeli est limitata: ergò ad operandum effectum ultra sphæram suæ activitatis, indigebit auxilio alterius angeli, plùs enim possunt duo simul, quam unus tantum.

8 Sed ad 1. respond. argument. convincere naturam Gabrielis non respicere plura individua, ut sibi possibilia in sensu composito istius individui, quem defactò habet; non tamen convincere ipsam secundum se, & præcisivè ab hoc individuo non posse sub se plura individua continere: quo in sensu, & non aliter admittimus possibilitatem plurium angelorum intra eandem infimam speciem. Sicut enim Deus defactò produxit individuum angelicum continentem totam perfectionem suæ speciei, potuit in illa hypotesi producere plura individua angelica, in quibus talis perfectio divisa, & multiplicata inveniretur. Quod patet in Sole, cujus natura numero est multiplicabilis, ut omnes supponunt, sed non in sensu composito istius Solis, in quo tota perfectio suæ speciei continetur, sicut in illo tota materia suæ speciei invenitur, ut docet D. Thom. loco citato ex contra gent. cum tamen fine divisione materiæ subsistere non possit Solis numerica multiplicatio; & consequenter oporteret hunc numero Solem non permanere, ut cęteri possibiles ponerentur in actu: à simili ergò.

9 Ad secundum respond. quod multiplicatio individuorum intra eandem speciem non ponitur propter indigentiam operationis convenientis secundum genus, & communis individuis alterius speciei, namque ad hanc sufficienter adjuvatur individuum unius speciei ab individuo alterius, sicut homo adjuvatur à brutis ad portanda onera; sed propter indigentiam operationis propriæ, & convenientis secundum speciem; qualiter est inter milites ad dimicandum, & inter marem, & fœminam ad generandum. Operatio autem ad extra, & per motum localem est operatio communis omnibus angelis, eis conveniens secundum genus,

& non ſecundum ſpeciem uniuſcujuslibet, & ſic nihil contra nos.

10 Secunda ratio, quam tradit D. Tho. loco citato de ſpiritualibus creaturis, & eſt ordine ſecunda, & loco citato ex contra gent. n. 4. procedit ex ordine univerſi, & proponitur in forma ſic: bonum univerſi conſiſtit in ordine partium ipſius, ſicut ordo partium exercitus eſt bonum exercitus; unde Apoſt. ad Rom. 3. dicit: quæ à Deo ſunt, ordinata ſunt: ergò ſuperiores partes univerſi perfectiorem ordinẽ obtinere debent inter ſe, cum participare debeant magis de bono univerſi; ſed angeli ſunt ſuperiores, immò & ſupremæ partes univerſi, quia Deus eſt bonum ſeparatum, & ſicut Dux in exercitu: ergò angeli in univerſo obtinere debent perfectiorem ordinem. Tùnc ſic; ſed ordo perfectior eſt ordo per ſe, imperfectior autem eſt ordo peraccidens: ergò angeli in univerſo obtinent ordinem per ſe, & nedum peraccidens. Tùnc ultra; ſed ordo per ſe ſolum eſt inter ea, quæ ſpecie differunt, ſiquidem eſt ordo ſecundum eſſentialia principia, inter ea autem, quæ ſolo numero differunt, dumtaxàt eſt ordo peraccidens, quandoquidem conveniunt in natura, & differunt ſolùm ſecundum principia individuantia, & diverſa accidentia, quæ peraccidens ſe habent ad naturam ſpeciei: angeli ergò differunt ſpecie, & ſecundum eſſentialia principia, & nedum numero, ſeu ſecundum principia individuantia. Quæ doctrina etiam exemplificatur à D. Thom. in iſtis inferioribus, quæ ſunt generabilia, & corruptibilia, & in corporibus cœleſtibus, namque illa, quia ſunt partes infimæ hujus univerſi, & minus participant de ordine illius, non omnia habent ordinem per ſe, ſed quædam habent ordinem peraccidens tantum, ſicut individua unius ſpeciei. Corpora autem cœleſtia, quæ ſunt ſuperiores partes univerſi, non habent ordinem peraccidens, ſed ſolum per ſe, cum omnia corpora cœleſtia ſpecie differant, nec ſint in eis plura individua unius ſpeciei, ſed unus tantum Sol, & una Luna, & ſic de alijs. Multo ergò magis angeli, qui ad ſupremam partem univerſi pertinent, erunt ordinati per ſe, & non peraccidens. Et ſic relinquitur, quod omnes angeli ſpecie differant ſecundum majorem, vel minorem perfectionem formarum ſimplicium ex majori, vel minori propinquitate ad Deum, qui eſt actus purus, & infinitæ perfectionis.

11 Sed dices primò: potius quia angeli ſunt ſupremæ partes hujus univerſi, minus debent diſtingui inter ſe, ſiquidem eo ipſo propinquiores ſunt Deo, in quo nulla eſt diſtinctio; ſed ſi angeli differant ſpecie, & numero, plùs diſtinguuntur, quam ſi ſolo numero differant: ergò. Secundò: inter individua eiſdem ſpeciei etiam datur ordo per ſe, ſicut & dependentia per ſe, Petrus namque per ſe dependet à ſuo Patre, & iſte à ſuo, & ſic de alijs uſque ad Adam: ergò ex quo in angelis detur ordo per ſe, non ſequitur quod ſolo numero non differant. Tertio: licet corpora cœleſtia habeant ordinem per ſe, non tamen illum habent, quia ſunt ſuperiores partes univerſi, ſiquidem ſuperiores partes univerſi ſunt individua vegetabilia, ſenſitiva, & rationalia, quam corpora cœleſtia, cum illa in perfectione excedant iſta, & tamen inter ea non datur ordo per ſe, ſed ſolum peraccidens: non ergò ex quo angeli ſunt ſuperiores univerſi partes inferre licet, inter eos non eſſe ordinem peraccidens tantum. Tandem ad univerſi perfectionem non minus conducit numerica mulplicatio angelorum, quam ſpecifica multiplicatio corporalium rerum, nam propterea harum ſpecifica multiplicatio eſt per ſe intenta à natura, non verò multiplicatio individuorum, quia ſpecies eſt æterna; individua verò ſunt corruptibila; ſed individua angelica ſunt incorruptibilia, immò magis, quam ſpecies rerum corporalium: ergò per ſe intenduntur à natura, & per ſe conducunt ad perfectionem univerſi: ſicut quia homines ſunt incorporales ſecundum unam partem, ſcilicet animam, numerus hominum eſt per ſe intentus à Deo ſecundum D. Thom. ſupra q. 23. art. 7.

12 Sed ad primum reſpondet D. Thom. artic. citato de ſpiritualibus creaturis ad 2. his verbis: *Cum inquiritur de differentia, vel convenientia ſpeciei, eſt conſideratio de rebus ſecundum naturas ipſarum, & ſecundum hoc non eſt loquendum de omnibus angelis, ſicut de natura Deo propinquiſsima, ſed ſolum primus angelus erat ſecundum hoc natura Deo propinquiſsima, in qua quidem natura eſt minima diverſitas, quia nec ſecundum ſpeciem, nec ſecundum numerum.* Quà ſi diceret: natura angelica magis appropinquat Deo ut exiſtens dumtaxàt in primo angelo; & ſic nec multiplicatur ſpecie, vel numero, ſicut nec natura divina. Proùt exiſtens autem in angelis inferioribus non magis Deo apropinquat; & ſic multiplicatur ſecundum ſpeciem.

13 Ad ſecundum reſpondet. quod ſicut multiplicatio individuorum intra eandem ſpeciem non intenditur per ſe abſolute, & ſimpliciter, ſed ſolùm peraccidens, nempe propter bonum ipſius naturæ, conſervationis ſcilicet,

&

& operationis illius, ita in eis solum ex suppositione hujus intentionis datur ordo, & dependentia per se, ita ut Filius dependeat in suo fieri à Patre, taliter, quod non possit fieri ab alio. Non tamen datur in eis ordo per se absolute, & solum iste est, qui arguit distinctionem specificam. Ordo autem, qui est inter angelos est per se absolute, & simpliciter, quia supremæ sunt partes universi.

14 Ad tertium respond. quod superioritas partium universi non tamen attenditur penes excessum in gradu essendi, quam penes excessum in situ, & concatenatione, seu subordinatione illarum, siquidem universum est unum tantum secundum quid, scilicet concatenatione. Unde illæ reputari debent superiores partes universi, cui plures aliæ concatenatæ, & subordinatæ sunt. Unde cum omnia generabilia; & corruptibilia sint subordinata corporibus cœlestibus, ab eisque, & illorum influxu dependeant, non verò è contra, consequenter corpora cœlestia in ratione partium universi excedunt omnia generabilia, & corruptibilia, quamvis è contra ista excedant illa in gradu essendi. Unde, & angeli etiam non tam dicuntur partes supremæ universi, quia omnia corporalia excedunt in gradu essendi intellectualiter, sed quia præter influxum, quem habent in inferiora, adhuc etiam influunt in ipsos Cœlos, prædendo eis specialem quandam firmitatē; & stabilitatē.

15 Ad quartam respond. quod multiplicatio individuorum intra eandem speciem non propterea solum non est per se intenta, nec per se conducit ad perfectionem universi, quia talia individua corruptibilia sunt; sed ulterius quia unum individuum non superaddit universo novam perfectionem supra perfectionem alterius individua. Quæ ratio procedit etiam de individuis angelicis, quamvis incorruptibilia sint. Nec oppositum sequitur ex doctrina Div. Thom. citata, namque ibi non docet numerum hominum esse per se intentum à Deo, sed solum esse per se intentum, & præordinatum à Deo numerum prædestinatorum. Ex quibus patet ibi non loqui de hominibus, nisi ut efficaciter præordinatis ad beatitudinem, non verò quatenus sunt partes universi: & consequenter nec loquitur de Deo ut Authore naturę, sed ut Authore supernaturali. Et licet ad hujusmodi præordinationem requiratur incorruptibilitas animæ, hæc tamen non est ratio præordinationis illorum per se, aliàs etiam numerus reproborum esset per se prędordinatus à Deo, cum tamen non sit prędordinatus, nisi propter bonum electorum, quibus omnia cooperantur in bonum, ut ibi ait D. Tom.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

16 SEd contra nostram rēsolut. objiciunt Authores contrarij plures authoritates Sanctorum Patrum: namque Damascen. lib. 1. constitut. capit. 7. inquit: *Intelligendum est igitur eas, quæ sola individua continent, species infimas vocari; hujusmodi sunt angelus, homo, &c.* Et Anselmus lib. 1. *cùr Deus homo* cap. 22. de Angelis loquens ait: *Quamvis omnes Angeli sint unius naturæ, non sunt ejusdem generis, sicut homines; non enim sic sunt omnes creati de uno angelo, quemadmodum omnes homines de uno homine.* Et Basilius lib. 3. contra Æunomium post initium ita scribit: *Angeli omnes ut appellationis unius, sic ejusdem sunt naturę inter se.* Et Athanasius lib. quæst. q. 8. ad Antioch. quærit, quot sunt ordines, & quot sunt angelorum essentiæ, & respondet: *Una, & eadem est essentia, sicut etiam una tantum est essentia hominis.* Et confirm. ex Dionisio cap. 20. de angelica hierarchia, ubi ait: *Quod in angelis etiam unius ordinis sunt primi, & medij, & ultimi.* Quæ verba adducit D. Thom. hic in argumento sed contra: & videntur posse retorqueri contra ipsum, quia in uno ordine non possunt esse angeli infimi nisi sint æquales, & ejusdem speciei, namque species sunt, sicut numeri; & non possunt dari duo numeri infimi, nisi ejusdem speciei, sicut duo binarij: si ergò dantur in uno ordine plures angeli infimi; dantur etiam plures angeli ejusdem speciei.

17 Sed in primis ex testimonijs Damasceni, Anselmi, Basilij, & Athanasij convincitur omnes angelos esse ejusdem speciei, ut asserebant Albertus Magn. & D. Bonavent. Unde cæteri Authores asserentes angelos pertinentes ad diversos ordines specie infima distingui, & asserentes intra eundem dari distinctas species habentes sub se plura individua solo numero distincta, tenentur nobiscum prædicta testimonia exponere. Unde Salmant. & Gonet ea exponunt de essentia sub alterna, non vero infima. Sed licet sic interpretari valeant testimonia Anselmi, & Basilij, non tamen testimonia Dam. & Athanasij; namque Damascenus clare procedit definiendo speciem infimam in eo, in quo à subalterna distinguitur: quando quidem ait eas vocari species infimas, quę sola individua continent, & hujusmodi sunt angeli, &c. Athan. etiam asserit omnes angelos esse unius essentiæ, sicut & omnes homines. Melius ergò dicitur, vel cum ipsis Damascenum loqui, non in propria sententia, sed in aliorum opi-

nione. Et quidem Damascen. in propria sententia rem istam sub dubio reliquisse, patet ex loco allegato in principio dubij, ubi de Angelis loquens, ait Deum solum scire æquales ne in natura, aut dispares sint. Vel dicatur cum quodam Sapient. Mag. in manuscriptis quod Sancti Doctor. sæpe res explicant exemplis, quæ licet apud ipsos explorata non sint, probabiliora tamen videntur.

18 Testimonia verò Anselmi, & Basilij legitime interpretari melius possunt dicendo, quod nomine ejusdem essentiæ, naturæ intelligunt identitatem excludentem differentias specificas superaddentes generi novam naturam; non verò identitatem excludentem differentias determinantes genus ad diversos gradus in eadem natura. Pro quo est maximè notanda doctrina D. Thom. hic ad prim. & art. cit. de spiritualibus creaturis ad 9. ubi ait: *Non semper illud, quod constituit in specie, ad nobiliorem naturam pertinet; ut patet in speciebus animalium irrationalium. Non enim constituuntur hujusmodi species per additionem alterius naturę nobilioris supra naturam sensitivam, quæ est nobilissima in eis, sed per determinationem ad diversos gradus in illa natura. Et similiter dicendum est de intellectuali, quod est commune in Angelis.* Hæc D. Thom. unde non eodem modo differentia specifica hominis constituit hominem in specie, sicut differentia equi, vel canis; differentia namque hominis constituit hominem in specie superaddendo generi nobiliorem naturam, nempe rationalem radicantem perfectiores, & spirituales operationes, quales sunt intellectio, & volitio; cum tamen animal solum sit radix sentiendi. Differentia tamen specifica equi non sic ipsum in specie constituit, sed pure determinando genus ad diversos gradus in eadem natura sensitiva. Et hoc eodem modo differentiæ specificæ Angelorum ipsos constituunt in specie non addentes novam naturam supra naturam intellectualem, sed dumtaxat determinationem ad diversos gradus in eadem natura intellectuali. Unde sicut propter hoc omnia animalia irrationalia dici possunt ejusdem naturę, sic & possunt dici ejusdem naturę omnes angeli, licet revera distinguantur specie infima. Hinc etiam fit satis ad testimonium Athanasij: quod cum ait essentiam angelorum esse unam, sicut & essentiam hominum, pariter tenet solum in eo, quod sicut homines non addunt novam naturam supra intellectualem, licet eam addant supra genus animalis, pariter & angeli.

19 Ad testimonium Dionisij respond. D. Thom. rectè ex eo concludere angelos ejusdem ordinis non esse unius speciei, siquidem, qui sunt unius speciei, sunt æquales, & in eis non est invenire prius, & posterius. Ex quo autem in eodem ordine dentur angeli infimi, posset concludi aliquos angelos ejusdem ordinis non esse specie distinctos, si essent infimi, æqua, & arithmetica inferioritate, sicut duobinarij. Attamen Dionisius solum intendit in eodem ordine esse angelos inæquales magis: vel minus juxta major. vel min. propinquitatem ad Deum, ita ut non omnes Deo æque à propinquent, sed alij magis, qui dicuntur primi, alij non ita, & dicuntur medij, & alij minus, & dicuntur infimi, licet inter hos alter superior, sit & alter inferior, & alter simpliciter infimus. Præcipue, quia ut ait D. Thom. infra q. 108. art. 3. nos imperfectè angelos cognoscimus, & eorum officia. Unde non possumus distinguere angelos etiam unius ordinis, nisi in communi. Si autem perfectè eos cognosceremus, perfectè sciremus omnes illos esse inæquales, sicut & specie distinctos.

20 Secundo objicies: quæcumque conveniunt secundum id, quod est nobilissimum in eis, conveniunt in ultima differentia constitutiva, & consequenter sunt ejusdem speciei athomæ; sed omnes Angeli conveniunt secundum id, quod est nobilissimum in eis: ergo. Maj. est certa, cum differentia nobilior sit genere: min. verò probat. Nobilissimum in angelis est intellectualitas; sed omnes angeli conveniunt in intellectualitate: ergo. Min. & conseq. patent, maj. autem probat. Nam per intellectualitatem angeli assimilantur Deo in proprio prædicato constitutivo naturę divinæ, quod proinde perfectius est inter omnia divina prædicata: ergo nobilissimū in angelis est intellectualitas. Confirmat. 1. Nam magis, & minus non diversificant species; sed angeli non differunt inter se, nisi per esse magis, vel minus intellectuales: ergo. Secundo. Non minus angeli conveniunt in intellectualitate, quàm animę nostræ in rationalitate; sed in istis rationalitas est differentia ultima, & athoma: ergo & intellectualitas in angelis est etiam differentia ultima, & athoma.

21 Huic argumento respondet D. Thom. hìc ad 1. doctrina supra tradita interpretando Sanctos Patres: *Quod differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato, & proprium communi; non autem sicut alia, & alia natura, alioquin oportet, quod omnia animalia irrationalia essent unius speciei, vel quod esset in eis aliqua alia perfectior forma, quam anima sensibilis differunt ergo specie animalia irrrationalia secundum diversos gradus determinatos naturæ sensitivæ, & similiter*

omnes Angeli differunt specie secundum diversos gradus naturę intellectivæ. Ex quibus instatur conseq.facta : namque omnia animalia irrationalia conveniunt in natura sensitiva,quæ est nobilissima in eis,utpote non est in eis alia nobilior natura, sicut in homine, & tamen non ex eo licèt inferre omnia ea convenire in ultima differētia. Et hoc ideo,quia licèt anima sensitiva sit in eis nobillissima natura , est tamen secundum se,& essentialiter indifferens,& indeterminata ad diversos gradus ipsius , per quos essentialiter contrahitur,determinatur,& perficitur. Unde differentia in eis dicitur perfectior genere , non quia superaddit ei naturam nobiliorem,& distinctam,sicut rationalitas in homine, vel quod idem est,non quia illud elevet , & trahat ad naturam superioris ordinis , sicut rationalitas trahit, & elevat animal ; sed quia ipsum determinat potius ad hunc gradum, quàm ad alium in eadem natura. Et sic est perfectior genere, sicut determinatum indeterminato , & proprium communi,non sicut alia, & alia natura : à simili ergo in angelo. Unde in forma ad argumentum conced.maj. & neg.min. Ad probat.disting.maj.Nobilissimum in angelis est intellectualitas determinata ad hunc potius gradum immaterialitatis,quàm ad alium,concedo, intellectualitas indifferenter se habens ad omnes gradus immaterialitatis,quibus contrahibilis essentialiter est,nego.Et eisdem terminis vice versa disting.min. Ad probat. pariter dico, quod per intellectualitatem indeterminatam angeli assimilantur Deo in proprio prædicato constitutivo naturæ divinæ;sed non ita perfectè, sicut per intellectualitatem determinatam , ut de se patet.

22 Ad 1.confirmat. resp. Div.Thom. hìc art. 2. quod magis, & minus, secundum quòd causantur ex intensione , & remissione unius formæ,non diversificant speciem;sed secundum quod causantur ex formis diversorum graduū, sic diversificant speciem: sicùt si dicamus,quod ignis est perfectior aere ; & hoc modo angeli diversificantur secundum magis,& minus.Eandem solution. tradit alijs termin. art. citat. de spiritualib.creatur. ad.8. dicendo,quòd magis, & minus dupliciter accipitur.Uno modo secundum diversum modum participationis unius,& ejusdem forme , sicut magis album dicitur magis clarum,quàm minus album;& sic magis, & minus non diversificant speciem. Alio modo dicitur magis , & minus secundum gradum diversarum formarum, sicut album dicitur magis clarum , quam rubeum; & sic magis, & minus diversificant speciem. Et hoc modo Angeli differunt in donis naturalibus secundum magis,& minus.

23 Sed dices : Quævis ratio , vel minus intellectiva , quæ à nobis ponitur differentia constitutiva hujus , vel alterius angeli , non est extra intellectualitatem ut sic , cùm actu sit intellectualis ratio,& formaliter intellectualitas; sed differentię constituentes speciem debent esse extra rationem genericam : ergo. Respond. quòd quoties differentiæ non superaddunt generi novam naturam, sed solùm determinationem ad diversos gradus in eadem natura , non differunt à genere , nisi ut determinatum ab indeterminato , & proprium à communi , ut dictum est. Unde differentia constitutiva hujus Angeli est formaliter actu intellectualitas , sed determinata,seu determinati gradus.Genus verò est formaliter intellectualitas,sed indeterminata, & indifferens ad omnes gradus. Patet autem,quòd intellectualitas indeterminata, & indifferens ad omnes gradus non includit actu, sed solùm in potentia intellectualitatem determinatam, seu gradus determinati; & sic hæc est actu extra rationem intellectualitatis ut sic.Cujus est exemplum in differentijs omnium irrationalium , quæ etiàm sunt quædam rationes sensibiles , sicut & ipsa ratio generica sensibilis est.Et hoc est speciale solùm in homine , quòd ratio differentialis non sit sensibilis, quia, ut diximus,elevat genus ad nobiliorem naturam supra naturam sensitivam.

24 Ad cofirmat. respond. neg.maj. sed in intellectualitate conveniunt angeli solum genericè; animę verò nostræ in rationalitate conveniunt specificè.Ratio autem quare est una sola species animalis rationalis , multis existentibus speciebus irrationalium, & angelorum traditur à D.Thom.art.cit.de spiritualibus creaturis ad 3.in fin. *Quia animal rationale constituitur ex hoc,quod natura corporea attingit in sui supremo naturam substantialium spiritualium in sui infimo;superamus autem gradus,vel infimus est unus tantum.* Ac si diceret,quod animal rationale habet rationem supremi in ordine naturarum corporearum , & rationem infimi in ordine substantiarum spiritualium , quia natura corporea in rationalitate attingit infimum ordinis ipsarum;de ratione autem supremi, & infimi est carere secundum se latitudine , & divisibilitate,aliàs esset ultimum,& non esset ultimum,supremum,& non supremum.

25 Tertiò objicies: si omnes angeli de factò distinguerentur specie, sequeretur,quod inter eos non esset perfectus amor amicitiæ; hoc non est dicendum : ergo. Probat. seq. Perfectus amor amicitiæ solum reperitur inter similes,& æquales; unde Hieronymus super cap.2. Micheæ ait: *Ubi inæqualitas , non amicitia est.*

Sed

Sed si distinguerentur specie, non essent similes, & æquales, siquidem species sunt, sicut numeri: ergo. Confirmat. Inter angelos est perfecta societas, & consortium nimirum excludens solitudinem; sed societas, & consortium excludens solitudinē non potest reperiri, nisi inter suppositā ejusdem naturæ: ergo. Maj. patet: aliàs angeli non haberent vitam jucundam, & delectabilem, quia ut ait Boetius lib. 2. de Consolatione: *Nullius rei sine consortio potest esse jucunda possessio.* Min. autem probat. Nam solitudo non tollitur per associationem, seu consortium alicujus, quod est extraneæ naturæ. Dicitur enim aliquis esse solus in horto, quamvis sint ibi multæ plantæ, & animalia. Immo ex hoc probat D. Thom. supra q. 31. art. 39. ad 1. quod licèt angeli, & animæ sanctæ sint semper cum Deo, tamen si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur, quod Deus esset solus, vel solitarius: ergo à simili in Angelis.

26 Ad argument. respond. neg. seq. Ad probat. neg. min. Namque perfectus amor amicitiæ est amor benevolentiæ mutuus fundatus in communicatione bonorum; ad hujusmodi autem amorem, & communicationem sufficit convenientia angelorum in gradu intellectualitatis: quinimo differentia illorum specifica magis jubat ad illorum amorem inter se, & similiter ad bonorum communicationem. Ad amorem quidem, quia ut ait D. Thom. art. cit. de spiritualibus creaturis ad 5. cum affectio sequatur cognitionem, sicut cognitio angelorum est universalis, & eo universalior, quo angelus est perfectior; ita illorum dilectio magis respicit bonum commune, quàm bonum privatum. Unde quod magis conducit ad bonum commune universi, magis amatur ab angelo, & consequenter magis amatur ab angelo, alter angelus diversæ speciei, quàm si esset ejusdem: utpote ad bonum universi magis pertinent, & conducunt angeli specie distincti, quàm solo numero differentes. Pariter differentia illorum specifica magis jubat ad bonorum communicationem, quippe ut constat ex dictis, si essent specificè æquales, unus altero non indigeret, nec ab eo posset adjuvari, nec unus consequenter alteri posset bonum aliquod communicare. Inter angelos autem diversæ speciei invenitur hæc indigentia, potestque unus adjuvare alterum, eum perficere, & illuminare. Quibus adde: inter angelos, & animas beatas dari perfectum amorem amicitiæ, cum tamen non cōveniant adhuc in gradu intellectualitatis. Et inter Deum, & homines est differentia plus, quàm generica, inter quos nihilominus datur vera, & perfecta amicitia, ut est communis Theologorum sententia. Nec oppositum tenet Hieronymus, siquidem ibi dicit: *Quod amicitia pares aut accipit, aut facit.* Ac si diceret, quod licèt versetur inter inæquales, ex hoc tamen ipso, quod est inter eos amicitia efficiuntur quodā modo æquales, quia ut ait Donisius cap. 4. de divinis Nominibus: *Amor veritas unitiva est, quæ superiores cum inferioribus quodam modo adæquat.* Unde amor respectu superiorum est pondus à quo dimittuntur; respectu verò inferiorum est ignis, à quo elevantur, & sic per amorem quodam modo æquales fiunt.

25 A confirmat. respond. conced. maj. & negand. min. Ad probat. respond. Quod solitudo non tollitur per associationem, seu consortium alicujus, quod est extraneæ naturæ omnino, sicut angeli, & animæ sanctæ sunt extraneæ naturę respectu Dei, quia cum eo nec in gradu generico intellectualitatis conveniunt: angeli tamen inter se conveniunt in gradu generico intellectualitatis. Immo conveniunt in eadem natura intellectuali, quia differentia illorum specifica non est differentia in natura intellectuali; sed in gradibus illius, ut explicatum est.

26. Quarto objicies: si intra eādem speciem non essent de facto plures angeli, sequeretur, quod multæ species angelorum manerent privatę in æternum beatitudine; sed hoc videtur repugnare divinæ misericordię, valde enim cōgruum censetur divinæ misericordię, quod uno peccante alter ejusdem naturæ permaneat, in quo natura recipiat beatitudinem, cujus est capax: ergo. Confirmat. ex August. in enchiridione cap. 29. ubi ait: Ideo Deum reparasse hominem, quia tota species perierat; non vero reparasse angelos, quia non perierat tota species illorum: ergo sentit August. omnes angelos esse ejusdem speciei, aliter plures illorum species perirent, & damnatæ essent, & perconsequens nullum posset reputari inconveniens, quod tota species humana absque reparatione manisisent,

27 Ad argument. respond. quod sicut non repugnat divinæ Justitiæ, quod multæ species angelorum totaliter beatificentur, & hoc ideo, quia quælibet salvatur tota, & perfectè in unico individuo, propter eandem rationem, non repugnat divinæ misericordiæ, quod multæ species angelorum totaliter maneant privatæ in æternum beatitudine. Recompensatur enim totalis prædictarum specierum damnatio cum totali aliarum specierum beatitudine. Ad testimonium August. respond. D. Thom. loco. cit. de spiritualibus creaturis ad 1. *Quod Augustinus loquitur de natura Angelica, & humana, non secundum quod considerantur in esse naturali,*

sed

Sed secundum quod ordinantur ad beatitudinem: sic enim aliqui in natura angelica, & humana perierunt: quantum autem ad ordinem beatitudinis natura humana dividitur contra totam naturam angelicam, quia tota natura angelica uno modo nata est pervenire in beatitudinem, vel ab ea deficere irreparabiliter, id est statim ad primam electionem. Natura verò humana per diversum tempus; & ideò loquitur ibi Augustinus de omnibus angelis, sicut de una natura propter unum modum ordinis ad beatitudinem. Quibus clarissimè interpretatur Augustinus: etenim angeli, quamvis specie distincti, conveniunt in modo consequendi beatitudinem, scilicet inflexibiliter, & irreparabiliter: hoc est ad primam electionem, seu per meritum instantaneum; sicut & homines conveniunt in modo consequendi eam multis actibus, & longo temporis decursu. Et sic per ordinem ad beatitudinem angeli possunt dici ejusdem speciei, sicut & homines: unde & potest sic tota natura humana contra naturam angelorum dividi, id est, contra omnes angelorum species, & dici ideo Deum reparasse hominem, quia tota species perierat, non verò reparasse angelos, quia non perierat tota species illorum.

28 Quinto objicies: ad æqualia ministeria debent æquales ministri deputari; sicut enim majores angeli ad majora ministeria deputantur, & minores ad minora; sic ad æqualia ministeria deputari debent angeli æquales; sed custodia plurium hominum, qui futuri sunt beati, est æqualis: ergo ad eam deputari debent angeli æquales, & consequenter ejusdem speciei. Prob. min. Quia custodia illorũ, qui futuri sunt ęquales in beatitudine, est æqualis; sed multi homines futuri sunt, & de facto sunt æquales in beatitudine: ergo illorum custodia est æqualis. Patet min. Nam parvuli decedentes cum gratia baptismali omnes sunt æquales in beatitudine, & de Petro, & Paulo affirmat Augustinus in 5. serm. eorum, & de multis alijs hoc ipsum docet 2. contra adversarios legis, & Prophetarum cap. 5. quod etiam tradit Hieronymus super Matth. cap. 10.

29 Cofirmatur 1. Nam ad decorem Aulæ Regis gloriæ pertinet, ut in quolibet ordine, seu gradu sint multi æquales, ut cum majori perfectione possint eidem ministerio deservire. Immò omnes angeli ejusdem ordinis habent idem officium v. g. omnes potestates ordinant ea, quæ ab aljis exequenda sunt juxta ordinationem Dei: sunt ergo ejusdem speciei, sicut & officia, quę exercent. Confirmat. 2. ex Bonifacio Papa dicente, quod ministratores in Ecclesia Militanti sunt ad exemplum cœlestis Militiæ, in qua angeli differunt in ordine, & potestate; sed in Ecclesia Militanti differentia ordinis, & potestatis non facit homines differre secundum speciem: ergo nec in cœlesti Militia angelorum differunt angeli secundum speciem.

30 Ad argumen. resp. Salmăticenses, quod licèt multi homines sint ęquales in beatitudine; reperitur tamen in eis aliqua inæqualitas, vel in donis, vel in conditionibus naturalibus; & ideò tunc perfectioribus in naturalibus; licèt in beatitudine æqualibus deputantur angeli perfectiores. Quam solutionem ajunt, manifestè colligi ex Div. Thoma infra q. 113. art. 2. ad 3. ubi postquam sibi proposuisset simile argumentum deductum ex æqualitate in natura humana, respondet in hæc verba: *Quod quamvis homines in natura humana sint pares, tamen inæqualitas in eis invenitur, &c.* Sed hæc solut. rejicitur, ex quo D. Thom. prosequitur dicẽdo: *Secundum quod ex divina providentia quidam ordinantur ad majus, & quidam ad minus secundum id, quod dicitur Ecclesiast. 33. in multitudine disciplinæ Dñi. separavit eos, & ipsis benedixit, & exaltavit ex ipsis, maledixit, & humiliavit: & sic majus officium est custodire unum hominem, quàm alium.* Quæ verba verificari non possunt de parvulis decedentibus cum gratia baptismali. Secũdò alij respondent, quod in custodia parvulorum decedentium in gratia, vel quorumcumque aliorum hominum, qui futuri sunt ęquales in beatitudine, est adminus inæqualitas ex parte dœmonum pugnantium, qui inęquales sunt. Sed cum idem argumentum formari possit de dœmonibus ad pugnandum, ac de angelis ad custudiẽdum respectu eorum, qui futuri sunt æquales in beatitudine, ideò nec hæc solutio sustinenda est.

31 Melius ergo resp. quod licèt ad majora ministeria deputentur majores angeli, & ad minora minores, non tamen inde infertur, quod ad æqualia ministeria debeant deputari angeli ęquales, quia nec propter custodiam hominum, tanquam propter finem cujus gratia creati sunt angeli: unde penes hunc finem non potest mẽsurari ęqualitas, vel inęqualitas angelorum. Nec custodia hominum est adæquatum ministerium virtutis angelicæ; sed est inferius, & imperfectius ipsa, & ratione suæ humilitatis, & obedientiæ ad Deum illud exercent. Sicut ergo quamvis in republica nobiliores homines deputentur ad ministeria majora, & minores ad minora; nihilominus ratione humilitatis, & obediẽtię ad Deũ, homines etiam nobilissimi infima ministeria exercent in hospicijs pauperum, vel infirmorum; sic & angeli nobiliores simul cum alijs inferioribus exercent æqualia ministeria in custodia plurium hominum.

Ad

32 Ad 1.confirmat.resp.neg. suppositum. Namque unus angelus potest facere quidquid plures possunt facere; cum tamen in Aula Regis creati propterea requirantur plures ministri in quolibet ordine,vel gradu,quia unus nequit in suo gradu exercere,quod omnes simul:si autem posset, melius esset,quod essent inęquales. Ad 2.partem confirmat.neg. quod omnes angeli ejusdem ordinis habeant idem officium,sed quilibet angelus habet suum proprium officium,licèt quia eos, & eorum officia imperfectè cognoscimus,non possimus officia,& ordines angelorum distinguere, nisi in communi, ut testatur D.Thomas infra q.108.art.3. Ad id quod additur ex Bonifacio Papa respond. D. Thomas art.cit.de spiritualibus creaturis,quod in hominibus non est angelorum similitudo perfecta, siquidem homines continentur inter creaturas corruptibiles, quæ sunt infima pars universi, in qua inveniuntur aliqua ordinata, non solum per se, sed etiam peraccidens: & ideo in Ecclesia Militanti diversitas secundum potentiam,& ordinem non diversificat species; secus autem est in angelis, qui sunt suprema pars universi,ut dictum est.

33 Sexto objicies: si omnes angeli sunt specie distincti,sequitur, quod angelus inferior non possit connaturaliter cognoscere quidditativè angelum superiorem; sed hoc est falsum: ergo. Probat.seq. Nam ad cognitionem quidditativam requiritur convenientia cognoscentis cum objecto in immaterialitate,qua ratione intellectus creatus nequit connaturaliter Deum videre per essentiam; sed eo ipso, quod angeli omnes specie distinguantur, superior Angelus in immaterialitate inferiorum excedit,proindeque inferior in immaterialitate cum superiore convenire nequit:ergo.

34 Ad hocar gument. latè resp. Theologi supra q.17.art.4.dum illud objiciũt ad probandum,quod quamvis intellectus creatus non conveniat cum Deo in immaterialitate, adhuc potest Deum per essentiã, seu quidditativè videre.Cõmuniśque solut.est,quod ad cognitionem quidditativam alicujus objecti non requiritur convenientia cognoscentis cum objecto cognito in immaterialitate specifica;sed sufficit, quod conveniat in immaterialitate graduali,seu quo ad ordinem;aliàs nullus intellectus creatus posset quidditativè connaturaliter cognoscere suum objectum, nec species creata illud quidditativè repręsentare, cum specifice ab immaterialitate illius descẽdant: utpote intellectus,& species sunt virtutes subordinatæ suis objectis,à quibus specificantur.Sufficit ergo, quod objectum proportionetur cum cognoscente in immaterialitate, ut possit illud connaturaliter quidditativè attingere; hęc autẽ proportio salvatur per convenientiam in eodem gradu immaterialitatis. Unde cum angelus inferior in eodem gradu immaterialitatis conveniat cum superiori; nempe in exclusione materiæ phisicæ cum inclusione materiæ methaphisicæ,quia omnes angeli sunt formæ per se subsistentes,& non sunt suum esse,consequenter potest Angelus inferior quamtumvis specificè excedatur à superiori in immaterialicate eum cognoscere connaturaliter quidditativè. Intellectus autem creatus, nec quidditativè potest Deum connaturaliter cognoscere, quia non cum Deo convenit in gradu immaterialitatis, quippe Deus est purus actus omnem excludens materiam, tam phisicam,quam methaphisicam.

35 Tandem objicies: semel admissa possibilitate plurium Angelorum intra eandem speciem athomãdefacto debent dari plures angeli intra illam:ergo.Probat.anteced.semel admissa prędicta possibilitate debet admitti in natura angelica principium multiplicationis numericę; at hoc admisso debent defactò intra illam angeli multiplicari:ergo.Prob.min. Quia in natura angelica genericè considerata est principium multiplicationis specificè, defactò intra illam multiplicãtur species.ergo à simili.Dices, quod etiam in natura Solis est principiũ multiplicationis numericę; & tamen defactò intra illam non multiplicantur individua. Sed contra est:nam id, quod est possibile respectu formæ inferioris, non potest non defactò exerceri in forma superiori;unde si possibile esset animam rationalem intelligere per intellectionem increatam, per eam defactò intelligeret Anima Christi, quia perfectior est qualibet alia anima, ut docent aliqui Thomist. ergo perfectior sit natura angelica,quàm natura Solis potius,quia naturę Solis possibilis est multiplicatio numerica, defactò natura angelica debet numericè multiplicari.

36 Ad argum.resp.quod in natura angelica genericè considerata, nedum est principium multiplicationis specierum,quę defactò dantur, sed etiam aliarum possibilium,quę defactò non dantur,& sic negatur causalis;namque à potentia ad actum non valet conseq. Unde quod defacto dentur angeli specie distincti reducitur in volũtatem Dei.Ad replic.dicitur,quod illud est verum,quando id, quod est possibile conducit ad perfectionem formæ,ut cõtingit in exemplo posito;non vero quando conducit ad illius imperfectionem,ut in nostro casu, namquæ,ut dicemus resolut. seq.multiplicatio differentiarum individualium potius est ad limitandum amplitu-

plitudinem perfectionis naturæ, quam ad illam perficiendum. Videantur dicenda resolutione sequenti in 5. fundamento.

RESOLUTIO II.

Ita defactò omnes Angeli differunt specie inter se, ut adhuc inspecta Dei absoluta potentia non possint numero multiplicari intra eandem speciem athomam.

37 EST à fortiori contra AA. relatos contra precedentem resolut. & contra Bañez, Zumel, Ripam, Rubalum, Araujo, & alios juniores. Eam tamen tenent communiter Thomistæ. Et fundatur alia ratione D. Thom. desumpta ex conditione substantię angelorum, quam hucusque reservavimus, ne quęstio defactò, & de possibili in idem videantur incidere. Eamque tradit hic in corp. his verbis: *Ea, quæ conveniunt specie, & differunt numero, conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter; si ergò angeli non sunt compositi ex materia, & forma, ut dictum est supra, sequitur, quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei, sicut etiam impossibile esset dicere, quod essent plures albedines separatę, cum albedines non sint plures, nisi secundum quod sunt in pluribus subjectis.* Hæc ratio D. Thom. quam etiam tradit art. 8. citato de spiritualibus creaturis, & est ordine prima, ubi sic habet: *Si autem angelus est forma simplex abstracta à materia, impossibile est etiam fingere, quod sint plures angeli unius speciei, quia quæcumque forma, quamvis materialis; & infima, si ponatur abstracta, vel secundum esse, vel secundum intellectum non remanet, nisi una in specie una: si ergò intelligatur albedo absque omni subjecto suosistens, non erit possibile ponere plures albedines, cum videamus, quod hæc albedo non differt ab alia, nisi per hoc, quod est in hoc, vel illo subjecto.* Eadem ratione utitur infra q. 75. art. 5. in corp. ubi rejicit sententiam Originis affirmantis omnes animas, & angelos esse unius speciei sic: *In subjectis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem, quia cum non sint compositæ ex materia, & forma; sed sint formæ subsistentes, manifestum est, quod necesse erit in eis esse diversitatem in specie; non enim potest intelligi, quod aliqua forma separata sit, nisi una unius speciei; etsi esset albedo separata non posset esse, nisi una tantum; hęc enim albedo non differt ab illa, nisi per hoc, quod est hujus, vel illius.* Et q. 76. sequenti art. 2. ad 1. etiam ait: *Multi autem angeli unius speciei omnino esse nonpossunt, quia angeli non habent omnino materiam, nec quę sit pars eorum, nec cui uniatur ut forma.* Tandem hanc eandem adhibet rationem 1. contra Gent. cap. 93. n. 2. his verbis: *Quæcumque sunt idem specie, differunt autem numero, habent matèriam; differentia quæ ex forma procedit, inducit diversitatem speciei; quæ autem ex materia, inducit diversitatem secundum numerum. Substantiæ autem separatæ non habent omnino materiam, nec quæ sit pars eorum, nec cui uniantur, ut formę: impossibile est igitur, quod sint plures unius speciei.* Quod autem D. Tho. hac ratione intendat concludere impossibilitatem plurium angelorum solò numero distinctorum intra eãdem speciem athomam etiam de potentia Dei absoluta, patefit ex eo, quòd concludit pluralitatem illam esse impossibilem absolute, & omnino, ita ut nec intelligi, nec confingi possit.

38 Ut autem ostendatur hujus rationis efficacia, sic ad formam syllogisticam reducitur: Deus de potentia absoluta non potest producere angelos solo numero distinctos sine principio intrinseco, & formali distinctionis numericæ intra eandem speciem athomam; at in angelis non datur prædictum principium: ergò. Major pat. nam in primis principium distinctionis numericę intra eandem speciem athomam nõ potest non esse intrinsecum; sicut & differentiæ ipsæ individuales intrinsecæ sunt; aliunde principium intrinsecum à Deo immediate sua virtute supleri non potest, ut de se constat; sicut propter eandem rationem supleri à Deo immediate sua virtute non potest principium distinctionis formalis, & specificę. Nec potest prædictum principium supleri per differentiam extraneam, non connaturalem, sed præternaturalem, ut aliqui dicunt: tum quia differentia individualis est, quasi effectus formalis principij intrinseci, à quo procedit, sicut & differentia specifica; principium enim intrinsecum, sive sit materia, sive sit forma, causat effectum per suãmet entitatem; effectus autem formalis præstari à Deo non potest mediante forma extranea, sicut nec potest Deus facere album, nisi mediãte albedine. Tum etiam, quia differentia individualis competit individuis ex sua natura: ergò implicat in terminis esse differẽtiam individualem, & non provenire à forma connaturali, sed præternaturali. Tandem, quia differentia individualis non potest non esse substantialis, & inseparabilis ab eo, quem numerice distinguit: differentia autem illa extranea angelo præternaturaliter superaddita esset ei accidentalis, & ab illo separabilis: unde ulterius sequitur, quod potiùs supponeret jam angelum individualiter constitutum.

Minor

39 Minor verò, in qua tota difficultas hujus resolutionis consistit, probatur efficaciter: principium intrinsecum distinctionis numericæ intra eandem speciem athomam dumtaxat potest esse ordo ejusdem specificè formæ ad diversas materias, vel subjecta, in quibus recipitur, vel potest recipi; at natura angelica, cum sit substantia separata, irreceptibilis, & per se subsistens non potest dicere ordinem ad diversas materias, vel subjecta, in quibus recipitur, vel possit recipi: ergò. Minor supponitur in presenti: Major vero multipliciter probat. & 1. ex Philosopho 12. Methaphisicæ text. 45. cap. 8. ubi probat Deum, seu primum motorum esse unum tantum numero: *Quia quæcumque sunt numero multa, ea materiam habent.* Hinc ex contextu ipso rejicitur solutio Scoti asserentis Philosophum nomine materiæ non intelligere materiam primam, sed hecceitatem, quę quia se habet materialiter respectu essentię, materia totius appellatur: rejicitur, inquam, namque tunc probaret Philosophus Deum numero non posse multiplicari, quia caret hecceitate, quod est falsum, vel probaret Deum non posse numero multiplicari, quia non potest habere plures hecceitates, sed unam tantum, quo in casu probaret idem per idem. Dices verò cum Alarcon Philosophum errasse in assignando principium individuationis, sicut in pluribus alijs: cui adhæret Complutensis Primarius Herrera dicens Aristot. in prædicto capite plures tradere errores. Sed hæc responsio sufficienter refutatur: ex quo D. Thom. hac eadem ratione ex Philosopho desumpta concludit unitatem numericam Dei in 1. dist. 2. q. 3. art. 1. & 1. contra Gent. cap. 42. num. 12. Et eadem ratione probat supra q. 41. art. 6. non dari in divinis plures Patres, aut Filios numero distinctos. Et quidem mirum est Philosophum lumine naturali demonstrasse unum numerò Deum, & errasse in principio unitatis numericæ.

40 Secundò probat. eadem major ab inductione, ut ex his, quæ animus novit, surgat ad incognita, quæ non novit: namque hucusque non est nobis notum principium distinctionis numericæ intra eandem speciem athomam absque ordine ad diversas materias, vel subjecta: non enim alia ratione asseritur divisibilitatem extensionis, esse effectum formale, & proprium quantitatis, nisi quia inductione, & experientia nobis notum est substantias materiales esse solum extensive divisibiles per quantitatem. Unde asserere esse divisibilitatem extensionis alterius ordinis præter eam, quæ à quantitate provenit, eamque competere angelis, esset omninò voluntarium, & fictitium: ergò à simili. Unde D. Thom. ex quo videmus, quod hæc albedo non differt ab alia, nisi per hoc, quod est in hoc, infert, quod si albedo esset absque omni subjecto subsistens, non esset possibile ponere plures albedines. Immò ex hoc ipso confirmatur hæc ratio: namque omninò chimericè, & voluntariè poneretur in accidentibus principium aliud distinctionis numericæ præter ordinem ad diversa subjecta; sed non nisi quia usque dum nobis notum non est aliud principiũ distinctionis numericæ accidentium præter ordinem ad diversa subjecta, in quibus recipiuntur, vel receptibilia sunt: ergò à simili in formis substantialibus.

41 Nec valet, quando stando experientiæ etiam nobis notum est formas substantiales specificè distinctas exigere distinctas materias: unde non licet inferre ordinem ad diversas materias esse principium distinctionis illarum specificæ. Non, inquam, valet: namque stando experientię, videmus formas substantiales etiam specificè diversas recipi defacto in materijs solo numero distinctis, ut sunt omnes materiæ sublunares; non tamen videmus plures formas substantiales solo numero distinctas recipi in eadem numero materia: est ergò dispar ratio stãdo experientiæ: sicut quia videmus plures formas accidentales specie distinctas recipi simul in eodem subjecto; non tamen videmus plures formas accidentales solo numero distinctas in eodem subjecto simul recipi, à posteriori cognoscimus subjectum non esse principium distinctionis illarum specificæ; bene tamen numericæ.

42 Tertiò probatur eadem major ex conceptu proprio, & formali distinctionis numericæ: namque distinctio numerica intra eandem speciem athomam est distinctio materialis, sicut & distinctio specifica intra idem genus est distinctio formalis: ergò sicut distinctio formalis est, quæ provenit à forma, ita & distinctio materialis erit, quæ provenit à materia, seu à forma cum ordine ad illam, & consequenter solus ordo formæ ad diversas materias potest esse principium intrinsecum distinctionis numericæ intra eandem speciem athomam. Explicatur, & radicitus confirmatur hæc ratio: præciso, & remoto in forma ordine ad materiam, vel subjectum, in quo recipiatur, vel possit recipi, non restat principium aliquod materiale, sed solum formale, nempe forma secundum se, & in ratione formæ, cujus proprium munus, & officium est specificare: unde prout sic est proprium formaliter constitutivum naturæ: ergò nec restat principium distinctionis materialis, & numericæ intra eandẽ speciẽ athomam:

mam: distinctio ergo materialis,& numerica intra eandem speciem athomam necessario debet provenire à forma prout in materia seu secundum ordinem, & habitudinem ad illam; alioquin erit formalis; unde & distinctio propterea sic formalis dicitur, quia provenit à forma omni ordine ad materiam remoto, seu præciso.

43 Hinc patet frivolam esse solutionem contrariorum asserentium, quod si nomine distinctionis formalis intelligamus distinctionem formarum,distinctio angelorum, sicut & distinctio formarum etiam est distinctio formalis; si tamen nomine distinctionis formalis intelligamus distinctionem quidditativam, & specificam, sic distinctio angelorum non est formalis, sed materialis. Vel dicatur formalis,non quidditativa, sed personalis. Patet, inquam, esse frivolam, siquidem nos nomine distinctionis formalis non solum intelligimus distinctionem formarum, sed & distinctionem provenientem, tanquam à principio à forma pure secundum se, & in ratione formæ, quæ eo ipso non potest non esse quidditativa, & specifica, & ab ea proùtsic intendimus provenire distinctionem, quæ procedit à forma remoto, & præcisio ordine ad materiam, quandoquidem eo ipso removetur ab eo ratio principij materialis.

44 Dices, quod licet distinctio numerica angelorum intra eandem speciem athomam proveniat à forma præcisio ordine ad materiã; non tamen talis distinctio provenit à forma secundum se, & in ratione formæ;sed provenit à forma secundum ecceitates, quæ sunt extra conceptum quidditativum illius. Sed hæc solutio assignat pro principio distinctionis numericę ipsam formam,ut distinctam numericę,namque ecceitates sunt ipsæmet differentię numericæ, & individuales: unde sicut non rectè diceretur principium individuationis esse ecceitatem, si quidem principium, & radix individuationis est potius id, à quo summitur, & unde provenit ipsa eccitas, ita non rectè dicitur principium distinctionis numericę esse ipsam formam secundum eccitates, cum pariter principium distinctionis numericę debeat in eo constitui, unde summitur, & à quo provenit pluralitas ecceitatis.

54 Quarto probat.eadem maj.ex quo non est assignabile aliud principium distinctionis numericę intra eandem speciem athomam,præter ordinem formæ ad diversas materias: namque angeli in primis non possunt solo numero distingui per ordinem ad diversas idæas, ut aliqui docent:tùm quia diversitas idærum voluntariæ omnino adstruitur in mente divina, cum hucusque non sit revelata, & solo divina revelatione innotescere possit: tùm, quia præter ordinem ad diversas idęas assignari debet principium intrinsecum distinctionis numericæ, ut patet in rebus materialibus, quibus etiam correspondent diversæ idęe in mente divina, & principium distinctionis illarum numericæ potius constituitur in eo, ratione cujus res materialis diversimode participant naturam divinam, ut habet rationem diversarum idærum. Nec possunt etiam numero solo distingui per ordinem ad actionem liberam Dei iterabilem circa eandem speciem angelicam, ut ait Durandus, de quo in solutione ad quintum argumentum.

46 Nec possunt solo numero distingui per proprias entitates sine cõnotatione alicujus extrinseci, quia nimirum sunt entitates limitatæ, ut ajunt alij, namque ab eadem entitate sumitur gradus individualis, specificus, & generic us; sed non sub eodem respectu, & ratione:ergo præter entitatem limitatam oportet assignari respectus, seu ordo,secundum quem sit principium gradus individualis, & non gradus specifici, vel generici; præcipue si sit gradus individualis virtualiter adæquate condistinctus à gradu specifico. Unde licet ab eadem entitate procedant gradus specificus, & generic us; non tamen assignamus puram entitatem, tanquam principium utriusque; sed entitatem secundum ordinem ad principia formalia magis, vel minus determinata. Deinde licet omnis entitas creata hoc ipso limitata sit absolute', & simpliciter, nimirum secundum suum esse; non tamen intra suam rationem formalem, & specificam; unde si poneretur albedo abstracta, & per se subsistens, illa esset limitata secundum esse,& esset infinita in ratione albedinis,ut ait D.Tho. hic art. 2.ad 4. sed, ut natura angelica numero multiplicetur, oportet esse limitata, nedum secundum esse; sed etiam intra suam rationem formalem, ita ut à quolibet individuo dumtaxàt inadæquate participetur: ergo non sufficiẽter assignatur principium distinctionis numericæ per hoc, quod natura hujus angeli sit limitata, sed ultra oportet probare esse limitatam, nedum secundum esse,sed etiam intra propriam rationem formalem: & sicut illius limitationis assignatur principium, quod non est suum esse, ita hujus assignetur aliud principium, sicut à nobis assignatur ordo ad materiam.

47 Nec tandem possunt angeli solo numero distinguendi per ordinem ad diversas subsistentias, ut alij dicunt: namque in primis subsistentia non potest esse principium individuationis,cum potius sit terminus illius;procedit enim

à natura angelica, ut est principium individuationis, sicut & à materia, ut est principium individuationis procedit subsistentia in rebus materialibus: qua ratione subsistentia supponit naturam individualiter constitutam : ergò non potest esse principium distinctionis numericæ angelorum, sicut nec rerum materialium, cum idem debeat assignari principium distinctionis numericæ, & individuationis; sed potius ipsæ subsistentiæ numero distinguuntur, quia terminant naturas numericè distinctas. Tùc sic arguitur: ut forma angeli sit principium distinctionis numericæ per ordinem ad subsistentias solo numero distinctas, oportet prius probare ipsam esse capacem habendi plures subsistentias solo numero distinctas, ut per radicalem earum continentiam unus angelus numericè distinguatur ab alio, sicut in materia prima præcontinentur radicaliter diversæ numero quantitates, ut ab ea ut sic proveniant diversæ differentiæ individuales; at hoc probari non potest in hoc modo dicendi, namque cum subsistentia una non distinguatur numero ab alia, nisi quia terminat diversam numero naturam, & à diversis principijs individuantibus, oportet prius probare naturam angelicam numero multiplicari, & habere diversa principia individuantia, ut probetur ipsam præcontinere posse subsistentias solo numero distinctas: non ergò rectè assignatur principium distinctionis numericæ per hoc, quod forma dicat ordinem ad diversas subsistentias.

48 Sed dices distinctionem numericam quantitatis, sicut & aliorum accidentium, provenire à substantia corporea, cui ineſt; cum tamen probari non possit distinctio numerica substantiæ corporeæ, nisi per ordinem ad quantitates solo numero distinctas, nimirum per illarum radicalem præcontinentiam : ergò à simili. Deinde naturam angelicam esse capacem diversarum subsistentiarum manifestè colligitur ex eo, quod si persona divina assumeret naturâ angelicam, eo ipso desineret esse propria illius subsistentia; etsi postea talis natura à persona divina dimitteretur, resultaret alia propria illius subsistentia. Sed ad primum dicitur, quod licet distinctio numerica quantitatis, quatenus accidens naturale, proveniat tanquam à principio à substantia corporea, cui ineſt; non tamen mathematicè, seu secundum conceptum proprium considerata : utpote ut sic ex se ipsa, & in propria linea habet principium suę individuationis independenter à substantia, ut docet D. Thom. 3. p. q. 77. art. 2. Et opusc. 70. q. 2. ad 3. Et super Boetium de Trinit. quæst. 22. art. 2. quia nempe hoc est proprium quantitatis, quod in se, & in propria linea habet principium suæ unitatis, & distinctionis numericæ, quia ex se, & in propria linea independenter à substantia habet extensionem partium, quæ si fuerint continuæ, habebunt unitatem numericam; si verò fuerint divisę, & discontinuatæ, habebunt numericam pluralitatem. *Et ideo*, ait D. Thom. *rectè materiæ convenire individuare alias formas ex hoc, quod subditur illi formæ, scilicet quantitati, quæ ex se ipsa habet individuationis rationem.* Unde & concludit, quod cum inquiritur, cùr hæc forma sit hæc numero, respondetur: quia est in hac materia: cùr autem hæc sit una numero, respond. quia est sigillata hac numero quantitate; & non est ulterius quærendum, quia hæc quodammodo individuatur ex ipsa. Hinc quamvis non possimus intelligere alia accidentia solo numero distincta non intellectis subjectis illorum solo numero distinctis; bene tamen possunt intelligi plures quantitates solo numero distinctæ, ut defactò eas considerant mathematici: v. g. plures lineas, vel triangulos absque ulla subjecti consideratione.

49 Ad secund. respond. quod natura individualis habet in se principium habendi subsistentiam, tanquam terminum suæ individuationis, taliter, quod si ille terminus tollatur, resultet alius pertinens ad idem individuum, quia nimirum nascitur ab eisdem principijs individuantibus: sicut & resultat frigus in aqua pertinens ad eandem aquam, & ab eadem linea, si auferatur punctus terminans, resultat alius pertinens ad eandem lineam: & sic concedimus naturam angelicam esse capacem diversarum subsistentiarum, sed non respectu diversi individui, sed ejusdem. Immò hoc supponit argumentum, aliàs non esset eadem numero natura, quæ assumeretur, & dimitteretur à persona divina. Hinc patet non valere istam consequentiam: subsistentiæ sunt plures: ergò & personæ; quia in eo casu personalitates, seu subsistentiæ licet essent diversæ entitative, sed non constitutive, seu in ratione constituendi personam siquidem succedunt respectu ejusdem numero naturæ, & proveniunt ex eisdem principijs individuantibus.

50 Ex his quatuor probationibus facile deducitur differè etiam individualem in angelis esse de conceptu specifico naturæ ipsorum, cum eo ipso non proveniat à materia, vel à forma cum ordine ad illam, & consequenter non potest non esse differentia formalis, & neutiquam materialis. Quod etiam fit manifestum ex eo, quod natura angelica individuatur per hoc, quod est irreceptibilis in materia; sed hæc

irre-

irreceptibilitas pertinet ad illius conceptum ſpecificum : ergo & illius differentia individualis. Min. pat. ſicut & quod natura angelica ſecundum proprium conceptum ſpecificum eſt forma immaterialis completa. Major verò probat. namque per id individuatur natura angelica, per quod habet, quod non poſsit eſſe in alio, utpote per id ipſum conſtituitur indiviſa in ſe, & diviſa à quolibet alio, proindeq́ de uno tantũ prædicabilis: unde, & compoſitũ ſubſtantiale per id habet, quod ſit hoc, per quod habet, quod non ſit, nec poſsit eſſe in alio: unde quia hoc habet ex materia, vel forma prout in materia, quippe materia, cum ſit primum ſubjectum ſubſiſtens, non poteſt eſſe in alio, ideo individuatur per materiam, vel formam prout in materia, ſeu dicentem ordinem ad illam. Tũc ſic: ſed natura angelica per hoc, quod eſt irreceptibilis in materia, habet, quod non poſsit eſſe in alio: ergò per hoc ipſum individuatur. Hinc D. Thom. art. 8. citato de ſpiritualibus creaturis ad 4. ſic habet: *Sicut formæ, quę eſt in ſubjecto, vel materia individuatur per hoc, quod eſt eſſe in hoc, ita forma ſeparata individuatur per hoc, quod non eſt nata in aliquo eſſe. Sicut enim eſſe in hoc excludit communitatem univerſalem, quæ prædicatur de multis, ita non poſſe eſſe in aliquo.* Et ſupra q. 3. art. 2. ad 2. ſic ait: formæ, quæ ſunt receptibiles in materia, individuantur per materiam, quę non poteſt eſſe in alio, cum ſit primum ſubjectum ſubſiſtens; forma verò, quantum eſt ex ſe, niſi aliquod aliud impediat, recipi poteſt à pluribus; ſed illa forma, quæ non eſt receptibilis in materia, ſed eſt per ſe ſubſiſtens, ex hoc ipſo individuatur, quod non poteſt recipi in alio.

51 Et hoc eſt ſecundum fundamentum aliquorum Thomiſt. pro noſtra reſolut. quod & judico veriſsimum, & ipſum proponit Div. Thom. text. 5. de anima lect. 5. ſub his terminis: *In his verò, quę non habent formam in materia, ſicut ſunt formæ ſimplices, nihil poteſt eſſe præter eſſentiam ſpeciei, quia ipſa forma eſt tota eſſentia, & ideo in talibus non poſſunt eſſe plura individua unius ſpeciei.* Et 2. contra gent. cap. 93. ratione 1. ſic concludit: *Oſtenſum eſt ſupra, quod ſubſtantiæ ſeparatæ ſunt quædam quidditates ſubſiſtentes, ſpecies autem rei eſt, quam ſignificat definitio, qua eſt ſignum quidditatis rei; unde quidditates ſubſiſtentes ſunt ſpecies ſubſiſtentes: plures ergò ſubſtantiæ ſeparatę eſſe non poſſunt, niſi ſint plures ſpecies.* Et ſi contra dicatur, quod eſſe eſſentialiter ſingularem eſt proprium naturæ divinæ, ſicut & eſſe actum purum. Reſpond. quod natura divina, quia eſt actus purus, nedum identificat ſibi formaliter ſingularitatem, ſed etiam exiſtentiam; natura verò angelica, quia potentialis non identificat exiſtentiam, licet indentificet ſingularitatem. Vel dicendum, quod quia ratio actus puri in Deo eſt tranſcendens omnia divina prædicata, proprium eſt naturę divinæ, ex quo eſt actus purus, quod ſingularitas ſit de eſſentia illius quantum ad omnia prædicata, quæ pertinent ad illius conſtitutionem; cum tamen non ſit de eſſentia omnium prędicatorum, quæ pertinent ad conſtitutionem naturæ angelicæ, cum non ſit de eſſentia generis angelorum. Si autem dicatur ſecundo, quod per hoc, quod intelligatur natura angelica cum ſuo genere, & differentia ſpecifica, intelligitur adæquate ſpecifice. Reſpondet. ita eſſe, negamus tamẽ poſſe intelligi adæquate cum ſua differentia ſpecifica, quin intelligatur cum ſua differentia individuali propter rationem aſsignatam.

52 Hoc autem fundamentum aliquibus Thomiſtis diſplicet. Tùm, quia natura angeli ſecundum conceptum ſpecificum non eſt immediate capax exiſtendi, ſubſiſtendi, & operandi, ſecus verò natura ſingularis, quia ſubſiſtere, exiſtere & operari ſunt actus ſingularium; unde ut natura ſpecifica ſit capax horum actuum, debet ipſi per rationem ſupperaddi ſingularitas: tum etiam, quia in angelo ſunt accidentia propria, & communia; accidentia autem propria ſecundum Div. Thom. quęſt. unica de anima art. 12. ad 7. ſunt, quæ cauſantur ex principijs ſpeciei, communia verò, quæ cauſantur ex principijs individui: oportet ergò, quod principia individualia ſint ratione diſtincta à principijs ſpeciei. Hinc communiter dicitur, quod accidens proprium per ſe primo convenit ſpeciei, & ratione ejus individuo; commune verò per ſe primò convenit individuo, & ratione illius ſpeciei. Ad probationem in contra reſpondent convincere individuationem eſſe de eſſentia angeli ſecundum conſtitutionem phiſicam, non verò methaphiſicam. Et in hoc ſenſu ajunt, intelligendum eſſe D. Tho. ſiquidem unitas numerica eſt phiſica, & realis, conſequenterque provenire non poteſt à natura angeli methaphiſice conſiderata, ſed phiſicè & prout à parte rei. Unde individuatur per hoc quod eſt irreceptibilis, non quidem irreceptibilitate methaphiſica, ſeu ſpecifica, ſed phiſica, & à parte rei virtualiter ab illa diſtincta, quatenus connotat ſubſiſtentiam, exiſtentiam, & alia accidentia.

53 Ut ergo in utroque modo dicendi noſt. reſolutio vim habeat, probatur 5. eadem major ex diſcrimine, quod verſatur inter differen-

tias ſpecificas, & individuales quantum ad modum contrahendi, & determinandi naturam: nempe, quod differentiæ ſpecificæ determinant genus ſupperaddendo ei actualitatem, & perfectionem, cum genus ſit quoddam totum potentiale eſſentialiter contrahibile; differentię verò individuales determinant ſpeciem non ei ſupperaddendo actualitatem, & perfectionem, cum ſpecies non ſit totum potentiale eſſentialiter cõtrahibile; ſed totum actuale ultimo in eſſentia completum, & perfectum; unde potiùs eam determinant coarctando, & limitando amplitudinem perfectionis, quam habet ſecundum ſe. Qua ratione natura in quolibet individuo non participatur perfecte, & adæquate, hoc eſt, quantum participabilis eſt, ſed imperfecte, & inadæquate, & propterea in eis multiplicatur. Hinc ſi adæquate, & quantum participabilis eſt, participaretur ab uno, non poſſet ab alio participari. Qua ratione reſolutione præcedenti probavimus, quod quia defactò in quolibet angelo invenitur tota virtus, & perfectio ſuæ ſpeciei, ſicut in Sole, nec defactò plures dantur Soles, nec plures angeli.

54 Quo ſuppoſito ſic 5. probat. maj. illud eſt principium diſtinctionis numericæ intra eandem ſpeciem athomam, quod eſt principium contrahendi illam non ſupperaddendo actualitatem, & perfectionem, ſed potius imperfectionem, & limitationem; ſed hujuſmodi eſt materia, vel ordo ad illam: ergò. Min. probat. tum quia actus, & forma, qualis eſt natura reſpectu ſuorum individuorũ, non limitatur intra ſuam ſpeciem, niſi per ſuum oppoſitum, quod eſt potentia, vel materia: tum quia, ut ait D. Thom. ſupra q. 7. art. 1. in corp. hæc eſt differentia inter determinationem formæ provenientem à materia, in qua recipitur, & determinationem materiæ provenientem à forma eam informante, quod forma determinat materiam, eam perficiendo, materia verò determinat formam potius eam imperficiendo, & limitando. Unde infert, quod infinitum, ſecundum quod attribuitur materia habet rationem imperfecti; eſt enim quaſi materia non habens formam; infinitum autem, ſecundam quod ſe tenet ex parte formæ non determinatæ per materiam, habet rationẽ perfecti: ergò determinatio illa, quæ fit ſupperaddendo actualitatem, & perfectionem provenit à forma, quæ verò fit imperficiendo, & limitando provenit à materia: cum ergo illo modo determinent differentiæ ſpecificæ, & hoc modo differentiæ individuales, principium diſtinctiouis ſpecificæ erit forma, diſtinctionis individualis principium erit tantum materia, vel ordo ad illam.

55 Sed dices: probabilem eſſe ſententiam aſſerentem unam animam rationalem eſſe ſubſtantialiter perfectiorem alia; ſed non perfectione ſpeciei: ergo perfectione individuali: differentia ergo individualis perfectionem addit ſupra perfectionem ſpeciei. Sed reſpondeo unam animam eſſe ſubſtantialiter perfectiorem alia, non quia addat perfectionem ſupra perfectionem ſpeciei, ſed quia magis participat de perfectione illius, non quidem eſſentiali, ſed ſubſtantiali, ſeù integrali. Unde cum non totam perfectionem ſubſtantialem, & integralem ſpeciei ſecundum ſe participet, potius differentia illius individualis determinat ſpeciem limitãdo amplitudinem perfectionis, quam habet ſecundum ſe, quam ei ſupperaddendo perfectionem aliquam.

56 Secundum hanc ergo rationem non formides concedere differentiam individualem angeli objectivè diſtingui à conceptu ſpecifico naturæ illius, namque cum adhuc ſit differentia non recepta in materia, eo ipſo eſt illimitata, proindeque non determinat naturam angelicam eam limitando, ſed potius adæquando determinabilitatem illius, quæ conſequenter nequit dividi, & multiplicari. Ex his facile poteſt occurri ſolutionibus contrariorum dicentium, quod determinatio ſpeciei per differentias individuales debet provenire à materia, vel aliquo ſe habente loco materiæ; quod probant ex D. Thom. in 1. diſt. 34. q. 1. art. 1. ubi ait: *In illis, in quibus aliud eſt eſſentia, quam hypoſtaſis, & ſuppoſitum, oportet, quod ſit aliquid materiale, per quòd natura communis individuetur, ſeu determinetur ad hoc ſingulare. Unde illam determinationem materiæ, vel alicujus, quod loco materiæ ſe habet, addit in creatis hypoſtaſis ſupra eſſentiam, & naturam*: ergo ſecundũ D. Thom. determinatio ſpeciei per differentias individuales non eſt neceſſe, quod proveniat à materia, ſed vel à materia, vel ab aliquo ſe habente loco materiæ, ut eſt ipſa forma angelica, non quidem quatenus eſt actus, ſed quatenus eſt potentia paſsiva reſpectu ſubſiſtentiæ, exiſtentiæ, & accidentium; ut ſic enim cum ſit aliquid potentiale, poteſt ſe habere loco materiæ, & ab ea proutſic provenire poſſunt differentiæ individuales, quibus natura angelica determinetur.

57 Poteſt, inquam, huic evaſioni facile occurri. Et quidem juxta primum modum dicendi aſſerendum eſt, quòd forma angeli, quatenus actus, & conſtitutiva ſpeciei, non eſt virtualiter adæquatè diſtincta à ſe ipſa, proùt eſt potentia paſsiva ſubſiſtentiæ, &c. namque non eſt conſtitutiva

ſpe-

ſpeciei quatenus actus purus: ergò quatenus actus habens admixtam potentialitatem, quæ non eſt in ea, niſi per ordinem ad ſubſiſtentiam, &c. eſt ergo proutſic aliquid materiale, & ex additione ſe habens ad naturam, ſed non objective, & eſſentialiter, ſed ſolum quoad explicitum, ſeu ſecundum noſtrum imperfectum modum cognoſcendi; ab eaque proutſic non poteſt provenire differentia pure individualis, ſed quæ ſimul ſit formalis, & conſequenter unica, & non multiplicabilis. Attamen ſecundum alterum modum dicendi libenter concedimus in angelo præter conceptum ſpecificum eſſe aliquid materiale, ſeu loco materiæ ſe habens, ipſa nempe forma angeli modo explicato, à qua proutſic provenit forma individualis ipſius; quia tamen hæc non eſt recepta in materia, eſt adhuc illimitata, adæquanſque determinabilitatem ſpeciei, conſequenterque immultiplicabilis. Eſt tamen maxime advertendum, quod in hoc modo dicendi, nomine differentiæ materialis non eſt intelligenda differentia proveniens à materia, vel ex ordine ad illam, ſed differentia, quæ eſt extra conceptum eſſentiæ. Et ſolum differentia, quæ materialis dicitur, quia provenit à materia, vel ex ordine ad illam, eſt, quæ ſecundum nos multiplicari poteſt.

Objiciuntur, & ſolvuntur argumenta.

58 SEd contra noſtram reſolut. objicies 1. ex Auguſt. lib. 3. de libero arbitrio cap. 12. ubi habet, quod ſi omnes angeli peccarent, poſſet Deus creare alios, quos in eiſdem ſedibus collocaret: ſcilicet in eiſdem gradibus gratiæ; ſed teſte D.Thom. infra q. 62. art. 6. angeli conſecuntur gratiam, & gloriam ſecundum gradum, & quantitatem ſuæ naturæ: ergò illi, quos Deus in eiſdem ſedibus collocaret, ejuſdem eſſent naturæ cum illis, qui tales ſedes peccando deſerviſſent. Sed reſpondet. quod licet angeli defactò conſequantur gratiam ſecundum quantitatem, vel gradum ſuæ naturæ, tamen poſſet Deus aliter facere, utpote non eſt, unde ad hoc neceſsitetur; ſicut homines defactò aſſumuntur ad æqualitatem angelorum quantum ad gradum gratiæ, & non naturæ: non ergò ex quo Deus poſſet creare alios angelos in eiſdem gradibus gratiæ, in quibus erant, qui cecidérunt, infertur eos fore neceſſario in eiſdem gradibus naturæ.

59 Secundo objicies noſtram reſolut. procedere contra tres articulos à Theologis Pariſienſibus, una cum Æpiſcopo diffinitos; cum tamen Julius III. in cap. *ad abolenda* de hæreticis ſtatuerit non tantum eſſet puniendos illos, qui aſſerunt aliquid à Sede Apoſtol. damnatum, ſed etiam eos, qui aliquid aſſeruerint; quod ab Æpiſc. Diœceſano cum Clericorum Concilio damnatum fuerit. Primus ergo articulus eſt: *Dicere, quod quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non poteſt plures ejuſdem ſpeciei facere, error.* Secundus eſt: *Dicere, quod Deus non poteſt multiplicare individua ſub una ſpecie ſine materia, error.* Tertius eſt: *Quod formæ non recipiant diviſionem niſi ſecundum materiam, error:* non ergo reſolutio noſtra ſuſtineri quit. Sed reſpond. noſtram potius reſolutionem ſubſtinendam eſſe, ex quo prædicti articuli, utpote doctrinæ D.Thom. contrarij, revocati fuerunt ab Stephano Æpiſc. Pariſienſi cum tota ejus Univerſitate, cujus erat caput, anno Dñi. 1625. ſimulque doctrina D.Thom. multis encomijs approbata, ut videri poteſt apud Bergomenſem in tabula aurea. Immò liber prædictæ Academiæ Pariſienſis cenſuram continens preſcriptus eſt, & librorum prohibitorum Cathalago inſcriptus. Item in cap. *ad abolendam* Pontifex ſolum excommunicat, quos Æpiſcopus cum Clero in hæreſim declaraverit incidiſſe, eoquod dixerint aliquid contra determinationem Eccleſiæ Romanæ, quod in præſenti non habet locum, quippe Summus Pontifex nunquam determinavit poſsibiles eſſe plures angelos ejuſdem ſpeciei.

60 Tertiò objicies authoritatem D. Tho. opuſc. 16. §. *reſtat autem*, ubi contra Averroiſtas contendentes intellectum non multiplicari in omnibus, quia immaterialis eſt, & quæcumque materia carent, numero multiplicari nequeunt; unde & aſſerebant implicare contradictionem dari duos intellectus ſolo numero diſtinctos, conſequenter Deum de ſua potentia non poſſe illos producere, ſic reſpond. Div. Thom. *Valdè ruditer argumentari ad oſtendendum, quod Deus facere non poſsit, quòd ſint multi intellectus ejuſdem ſpeciei, credentes hoc includere contradictionem. Dato enim quod non eſſet de natura intellectus, quòd multiplicaretur, non propter hoc oportèret, quòd intellectum multiplicari includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habère in ſua natura cauſam alicujus, quod tamen habet illud ex alia cauſa; ſicùt grave habet ex ſua natura, quod non ſit ſurſum, tamen grave eſſe ſurſum, non includit contradictionem, ſed grave eſſe ſurſum ſecundum ſuam naturam contradictionem includeret. Sic ergò intellectus etſi naturaliter ſit unus omnium, quia non haberet naturalem cauſam*

multiplicationis; posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec est implicatio contradictionis. Quod non tantum dicimus propter propositum, sed magis ne hæc argumentandi forma ad alia extendatur: sic enim possent concludere, quod Deus non potest facere, quod mortui resurgant, & quod cæci ad visum reparentur. Hęc D. Thom. in quibus ponderandum est D. Thom. non eo prædictam argumentationem rudem appellare, quia licet intellectus humanus non habeat materiam ut sui partem, eam tamen hăbet ut sui subjectum, quæ est nostra resol. Sed ait ruditer argumentari, ex quo dato, quod intellectus non habeat naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa: ergò cum nos probemus angelos de potentia Dei absoluta multiplicari non posse intra eandem speciem athomam, quia ex natura sua carent omninò materia, quæ est naturalis causa multiplicationis, valde etiam ruditer argumentamur, cum possent adhuc multiplicationem sortiri ex supernaturali causa.

61 Sed pro solut. notetur causam, seu principium naturale multiplicationis esse duplex, aliud intrinsecum, & formale, & aliud extrinsecum, seù efficiens, v. g. hoc numero agens hac numero actione; sicut enim materia extrinsecè determinantur ad hanc speciem ab agente unius speciei, ita extrinsecè determinatur ad hoc singulare, seu ad hanc numero formam ab hoc numero agente; ut autem supra diximus, principium intrinsecum, seù formale à Deo suppleri non potest. Quo supposito dicimus, quod cum D. Thom. ait, quod dato, quod intellectus humanus non haberet naturalem causam multiplicationis, posset adhuc multiplicationem sortiri ex supernaturali causa, loquitur non de principio intrinseco, & formali multiplicationis, sed de extrinseco, & efficienti, quod à Deo suppleri potest. Quod patet ab exemplis allatis, licet enim mortui non habeant naturalem causam resurrectionis, nec cæcus restitutionis visus, hujusmodi suppleri possunt ex supernaturali causa. Attamen non posset Deus hujusmodi præstare sine principio intrinseco, & formali uniuscujuslibet, v. g. quod cæcus videat sine potentia visiva, seu quod mortui resurgant sine forma creata intrinsecè, & essentialiter vitali. A simili ergò dato, quod intellectus humanus non haberet naturalem causam efficientem multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, quia in intellectu humano non deesset principium intrinsecum, & formale talis multiplicationis, quandoquidem licet non haberet materiam ut sui partem, illam haberet ut sui subjectum. In angelis autem tale principium intrinsecum, & formale deest, cum omninò careat materia, quippè nec eam habent ut sui partem, nec ut sui subjectum. Et sic cum hujusmodi principium à Deo suppleri non possit, ex hoc capite imbolvit contradictionē multiplicatio angelorum numerica intra eandem speciem, quamvis ex defectu solo causæ efficiētis connaturalis non eam imbolvat. Et sic patet nos non uti eadem forma argumentandi, qua utebantur Aberroistæ.

62 Quarto objicies: Deus de potentia absoluta potest supperaddere naturæ Gabrielis aliquam substantialem perfectionem; sed hanc nō posset habere in Gabriele: ergò illam posset habere in alio individuo ipsius naturæ Gabrielis, & consequenter posset de potentia Dei multiplicari in pluribus individuis. Discursus est legitimus, minor verò constat, quia talis substantialis perfectio realiter à Gabriele distingueretur, cum tamen perfectio substantialis naturæ debeat identificari cum individuo illius. Major verò, in qua est difficultas, probat. nam natura Gabrielis licet habeat omnem perfectionem substantialem sibi connaturaliter debitam, non tamen habet omnem perfectionem substantialem sibi possibilem de potentia Dei absoluta, sed est magis, & magis perfectibilis à Deo, sicut quamvis natura Solis habeat omnem perfectionem sibi connaturaliter debitam, potest adhuc augere lucem Solis: ergò.

63 Hoc argum. utuntur Bañez, & Araujo, & est præcipuum asylum recentiorum; sed solutio meo videri est evidens in D. Thom. namque, ut patet ex locis citatis in præcedenti resolut. uni individuo angelico nihil deest eorum, quæ ad totam speciem pertinent, unde quilibet angelus est infinitus intra suam speciem. Quod etiam expręsse docet hic art. 2. ad 4. Et ponitur exemplum in albedine, quę si existeret separata, esset infinita secundum rationem albedinis: non ergò possibilis est perfectio substantialis naturæ angelicæ, quæ defactò in suo individuo non inveniatur. Unde negamus major. & ad probat. negatur anteced. & ad exemplum patet disparitas, siquidem lux Solis habet esse receptum in subjecto, à quo proinde limitatur, & sic quantumvis sit perfecta, est adhuc intensibilis usque in infinitum.

64 Quinto objicies: Omnis natura, quę producitur ab agente actione iterabili ejusdem rationis, potest secundum numerum plurificari; sed hujusmodi est naturæ angelica: ergo. Maj. patet, quia sicut agens una actione producit unum, ita pluribus actionibus producit plura, utpote sicut actio est iterabilis, ita & terminus

actio-

actionis. Min.verò probat. Quia omnis actio, quæ potest voluntariè interrumpi manente virtute activa,quæ est principium actionis, potest iterari,maximè si tota actio, & productum per actionem dependeat à sola virtute, & voluntate producentis: unde & quia actio,qua in divinis producitur Filius, nec interrumpi, nec iterari potest,non potest esse in divinis,nisi unicus Filius.Cum ergo actio,qua producitur natura angelica,possit interrumpi,cum tota actio, & productum per eam dependeat ex sola virtute,& voluntate Dei producentis,consequeter poterit iterari.

65 Confirmat. Deus potest anihilare Gabrielem,& postea producere angelum ejusdem speciei;sed hic non esset idem numero cum Gabriele:ergo esset numero distinctus. Min.prob. tum quia sicut non posset juxta D.Thom.in 4. dist.44.q.2.art.2.qla.2.ad 3.Idem numero homo resurgere, nisi corrupto corpore maneret eadem anima, quæ posset corpus illud resumere,ita cum ex angelo anihilato nihil maneat,videtur non posse idem numero reproduci: tum etiam quia actio, qua post anihilationem Gabrielis produceretur prædictus angelus,esset distincta ab ea,qua Gabriel fuerat productus: ergo etiam illius terminus, scilicet angelus esset numero distinctus à Gabriele,siquidem ab unitate,vel distinctione numerica termini desumitur unitas,vel distinctio numerica actionum.

66 Ad argument. resp. Salmanticenses, quod cum angelus non sit producibilis, nisi actione divina,quæ nec præterire,nec interrumpi potest,sed semper manet eadem,cum sit formaliter immanens,consequenter non producitur,nec produci potest actione iterabili. Sed hæc solutio probat Deum non posse anihilare, quod semel creavit,cum cõservatio rei sit illius continuata productio. Unde licèt divina actio, nec præterire,nec interrumpi possit entitativè, seu subjectivè considerata, utpote identificata cum Deo, bene tamen connotativè, vel denominativè accepta, in sensu, in quo dicunt Thomist. actum liberum Dei deficere ex defectu extrinseci connotati,licèt non subjectivè,& entitativè consideratum,quia proutsic est ipsemet actus necessarius Dei.

67 Melius ergo respond.neg.iterationem, vel multiplicationem actionum productivarum ejusdem rationis inferre necessario distinctionem numericam terminorum quoad substantiam,licet eam inferat quantum ad modum,vel connotationẽ alicujus extrinseci. Omnes enim conversiones Eucaristicæ,quibus noviter,& iterabiliter Corpus Christi producitur, seu efficitur id,quod erat Panis, sunt actiones ejusdem rationis; & tamen terminus illorum est idem quoad substantiam,namque est Corpus Christi præexistens, & solum diversificatur penes connotationem diversi numero Panis in ipsum cõversi. Item, ut statim dicam, Angelus potest à Deo anihilari, & iterum idem numero reproduci.Fatemur ergo quod actio,qua Deus produxit naturam Gabrielis,interrumpi potest, ad cujus interruptionem Gabriel in nihil redigeretur, & quod hæc eadem actio iterari potest modo explicato, sed non producendo angelum numero distinctum à Gabriele, sed ipsum numero Gabrielem iterum reproducendo.

68 Ad confirmat. neg. maj. ad 1. probat. respond.non esse idem aliquid reproduci,& resurgere,namque resurrectionis terminus, à quo est dumtaxat mors,ut docet D.Thom. in additionibus ad 3.p. q.78. art.13. reproductionis autem terminus, à quo etiam potest esse nihil. Unde resurrectio,ut docet D.Thom.q.74.seq. art.1.est iterata surrectio;surrectio autem propria est cadentis; cadens autem aliquo modo manet post casum, nec penitus vertitur in non ens:ex quo ergo idem numero homo resurgere non possit, nisi corrupto corpore, maneret eadem anima, quod posset illud corpus resumere, non sequitur, quod cum ex angelo anihilato nihil maneat, possit idem numero reproduci.

69 Ad 2.respond. ex dictis: quod unitas, vel distinctio numerica actionis summitur ab unitate,vel distinctione termini in ratione talis; distinctio autem numerica,sicut & specifica termini in ratione talis satis habetur per addictionem modi, vel connotationem alicujus extrinseci:immo distinctio numerica termini satis habetur per diversitatem temporis, in quo attingitur;non tamen est necesse terminum entitativè,& quoad substantiam distingui, ut terminet actiones numero distinctas, alioquin omnes conversiones Eucaristicæ, & pariter Verbi Incarnatio,& Christi Resurrectio non essent actiones numero distinctæ,cum habeant eũdem terminum entitativè, & quoad substantiam, nec pariter posset Deus angelum anihilatum reproducere, nec tandem posset intellectus pro diversis temporibus intelligere idem numero objectum.

70 Sexto objicies: Animę rationales sunt substantiæ immateriales, non enim sunt compositæ ex materia, & forma; & tamen numero multiplicatur intra eandem speciem athomam: ergo quantumvis angeli sint substantiæ immateriales, non ex eo repugnat eos numero intra eandem speciem multiplicari.Dices cum Div. Thom.loco supra cit.ex contra gentes,& infra

q.79.art.2. ad 1. Quod licèt anima rationalis non sit composita ex materia, & forma, proindeque non habeat materiam, ut sui partem, eam tamen habet, ut sui subjectum, cui unitur, ut forma; propterea que secundum divisionem materiæ sunt multæ animæ unius speciei. Multi autem angeli unius speciei omnino esse non possunt, quia angeli non habent omnino materiam, nec quæ sit pars eorum, nec cui uniantur ut forma.

71 Sed contra est 1. individuatio sit secundum rationem principiorum essentialium, proindeque principium illius debet constitui in aliquo, quod sit de essentia rei individuatæ: sicut enim est de ratione hominis, quod componatur ex anima rationali, & materia, ita de ratione sortis est, quod componatur ex hac anima rationali, & ex hac materia, ut patet per Philosoph. in 1. Methaph. sed materia non est de essentia animæ rationalis: ergo impossibile est quod anima rationalis individuetur per materiam. Secundo: remota causa, removetur effectus: si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animæ rationales, consequens videtur, quod remotis corporibus multitudo animarum rationalium non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquid unum solum, quod est hæreticum: periret enim differentia premiorum, & pœnarum. Tertiò impug. eadē solut. Deus posset extra corpus facere tot, & tales animas, quot, & quales fecit in corpore, cum nec causalitas Dei, nec ipsæ in suo esse à corpore dependeāt; at in eo eventu nihil præstarent corpora ad multiplicationem animarum: ergo animæ non multiplicantur ad multiplcationem corporum.

72 Ad 1. resp. ex D. Thom. art. 9. de spiritualibus creaturis ad 4. *Quod licèt corpus non sit de essentia animæ, tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus, in quantum hoc est ei essentiale, quod sit corporis forma; & in definitione animæ ponitur corpus. Sicut de ratione animæ est, quod sit forma corporis, ita de ratione hujus animæ in quantum hæc anima est, est, quod habeat habitudinem ad corpus.* Ad 2. respond. etiam ex D. Thom. infra q.76.art.2.ad 2.& art.9.cit.ad 2. & contra gentes cap.81.ad 1. ubi sic adhuc expræsius habet: *Quæcumque oportet esse invicem coapta, & proportionata, simul recipiunt multitudinem, vel unitatem, unumquodque ex sua causa. Sic igitur unus dependeat ab altero, unitas, vel multiplicatio ejus etiam ex illo dependet, alioquin ex alia causa intrinseca: formam igitur, & materiam semper oportet esse adinvicem proportionata, & quasi naturaliter coaptata, quia proprius actus in propria materia fit. Unde semper oportet, quod materia, & forma consequantur se invicem in unitate, & multitudine. Si igitur esse formæ dependet à materia, multiplicatio ipsius à materia dependet, & similiter unitas: si autem non, erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiæ, id est, simul cum materia, & ad proportionem ipsius, non tamen ita, quod dependeat unitas, vel multiplicatio ipsius formæ à materia. Ostensum est autem, quod anima humana est forma secundum esse à materia independens; unde sequitur, quod multiplicētur animæ, secundum quod multiplicāntur corpora, non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarū: & ideo non oportet, quod destructis corporibus cesset pluralitas animarū.* Hęc solut. D. Th. ex quibus constat, quod quantum ad principiū individuationis, & distinctionis numericę formarum, aliter est dicendum de animabus rationalibus, ac de alijs materialibus formis; formæ enim materiales continentur in potentia materiæ, ex ea educuntur, & ab illa in esse dependent, & sic eam respiciunt, ut causam. Sicut ergo materia est causa formæ, ita unitas, vel distinctio materiæ est causa, & principium, adminus primum, & radicale unitatis, & distinctionis numericę formæ, licèt principium proximum identificetur cum ipsa forma, sicut & cum ea identificatur ipsa unitas, & differentia individualis, quæ est effectus formalis illius. Animę autem rationales non continentur in potentia materiæ, nec ex ea educuntur, nec consequenter in suo esie ab illa dependent, & sic eam non respiciunt, ut causam, sed solum ut subjectum, cui uniuntur, vel unibiles sunt; & sic unitas, vel distinctio materię non est causa unitatis, vel distinctionis numericæ earum, solum est terminus essentialiter inspectus hujus unitatis, vel distinctionis, in quantū unitas, vel distinctio eis competit per habitudinem ad unam, vel diversas materias, propter aptationem, seu proportionem, quæ debet esse inter formam, & materiam. Unde in forma ad argumentum negandum est multiplicationem corporum esse causam multiplicationis animarum rationalium, sed causa est habitudo ad materias diversas, quæ in animas remanet adhuc in statu separationis.

73 Pariter ad 3. dicimus, quod licèt Deus posit extra corpus, immò nullo corpore existēte, facere tot, & tales animas, quot, & quales fecit in corpore, sed non sine habitudine ad corpus; aliàs non essent ejusdem speciei cum anima rationali, quæ defactò est, cui essentiale est, quod sit corporis forma, ut docet Div. Thom.

Un-

Unde ſicut non poteſt Deus facere, quod anima rationalis non dicat habitudinem ad corpus, ita nec poteſt facere, quod hæc anima non dicat habitudinem ad hoc corpus.

74 Sed contra prædictam doctrinam dices: diſtinctio numerica non poteſt non competere animabus per ordinem ad cauſam ipſius: ſi ergo corpus, vel materia non eſt cauſa unitatis, vel diſtinctionis numericæ animarum, diſtinctio numerica animarum non poteſt eis competere per habitudinem ad diverſa corpora. Sed reſpond. quod diſtinctio, & unitas competit animabus per ordinem ad ſuam cauſam, & intrinſecam, quæ eſt ipſamet anima rationalis, & extrinſeca, quę eſt Deus; quia tamen anima rationalis non eſt cauſa intrinſeca ſuæ diſtinctionis, vel unitatis, niſi ut coaptata, & proportionata, ſeu commenſurata huic materiæ, vel illi, proindeque ſecũdum habitudinem ad hanc, vel illam materiam: ſicut Deus non eſt cauſa extrinſeca, & efficiens, niſi in quantum cauſat animam cum prædicta habitudine, & commenſuratione, propterea unitas prædicta, vel diſtinctio competit animabus per ordinem, & habitudinem ad corpora. Unde licèt diſtinctio, ſeu unitas corporis non ſit cauſa unitatis, vel diſtinctionis animarum, eſt tamen terminus eſſentialiter ab ea inſpectus. Cujus pone exemplum in relationibus, quæ ſpecie diſtinguuntur per ordinem ad diverſos terminos formales, quantumvis termini non ſint cauſę diſtinctionis illarum, quia correlativa ſunt ſimul natura, & cognitione; hinc communiter dicitur, quod relatio non ſpecificatur à termino, ſed ad terminũ: & hoc ideo quia cauſa producens relationem non tribuit ei unitatem, vel diſtinctionem, niſi per ordinem ad unum, vel diverſos terminos formales; unde termini formales relationum ſunt eſſentialiter inſpecti à cauſa unitatis, vel diſtinctionis ſpecificæ ipſarum: à ſimili ergo.

75 Sed ſtatim occurres, quod ſi anima rationalis, & non materia eſt cauſa intrinſeca unitatis, & diſtinctionis numericę, hęc conſequentia non valet: eſt diſtinctio materialis: ergo provenit à materia, & conſequenter ruit totum noſtrum fundamẽtum. Sed reſpond. Quod diſtinctio materialis ſecundum nos debet provenire, vel à materia, ut in formis materialibus, vel ex ordine ad illam, ſicut in animabus rationalibus. Fatemur enim non omnem diſtinctionem proveniẽtem à forma eſſe formalem, ſed ſolum ea, quæ provenit à forma ſecundum principia eſſentialia, & formalia ipſius. Si tamen provenit à forma ſecundum habitudinem, & commenſurationem ad materiam, tametſi ſit diſtinctio proveniens à forma, non eſt formalis, ſed materialis. Ita expreſsè D. Thom. loco citato ex contra gentes ad 2. ubi ſic habet: *Non enim quęlibet formarum diverſitas facit diverſitatem ſecundum ſpeciem, ſed ſolum illa, quæ eſt ſecundum principia formalia, vel ſecũdum diverſam rationem formæ. Conſtat enim, quod alia eſt eſſentia hujus ignis, vel illius, nec tamen eſt alius ignis, nec alia forma ſecundum ſpeciem. Multitudo igitur animarum à corpore ſeparatorum conſequitur quidem diſtinctionem formarum ſecundum ſubſtantiam, quia alia eſt ſubſtantia hujus animæ, & illius, non tamen diverſitas procedit ex diverſitate principiorum eſſentialium ipſius animę, nec eſt ſecundum diverſam rationem ipſius animæ, ſed eſt ſecundum diverſam commenſurationem animarum ad corpus; hæc enim anima eſt commenſurata huic corpori, & non illi, & ſic de omnibus.*

76 Tandem occurres, quod ordo ad materiam non poteſt animam individuare ſubſtãtialiter, quia individuatio ſubſtantialis non eſt per ordinem ad alterum, ſed per ordinem ad ſe, cum ipſa anima ſit res ſubſtantialis, & ad ſe dicatur. Sed reſpond. diſting. hoc anteced. Non eſt per ordinem prędicamentalem, conc. tranſcendentalem, ſubdiſting. individuatio ſubſtantiæ completæ, conced. incompletę, & partialis, neg. Individuatio enim ſubſtãtialis non eſt per ordinem prædicamentalem ad alterum, ſed per tranſcendentalem pertinentem ad genus ſubſtantiæ incompletæ. Et licèt ſubſtantia dicatur ad ſe, ſubſtantia incompleta, & partialis non eſt pure ad ſe, ſicut ſubſtantia completa, ſed eſt ad alterum, ſcilicet ad compartem, cui coaptatur, & commenſuratur.

77 Septimo objicies, & eſt replica contra immediatè dicta: Non repugnat, quod eadem numero materiam ſucceſsivè recipiat plures animas rationales: ergo numerica formarum diſtinctio non provenit ex ordine, vel habitudine ad diverſas materias, & conſequenter angelis convenire poterit, quantumvis ſint omni expertes materia. Conſeq. patet, & anteced. probat. 1. Quia idem ſubjectum poteſt ſucceſsivè recipere plura accidentia ſolo numero diſtincta: ſicuti aer ſucceſsivè recipit plures luces: ergo & eadem materia poterit etiam ſucceſsivè recipere plures animas rationales. Secũdò, quia coſta Adami prius fuit informata anima rationali Adami, & poſtea anima rationali Ævæ: ergo. Tertio: Quia ſi puer naſceretur ex parentibus ſolum nutritis carne humana, haberet materiam, quæ prius fuerat informata animabus hominum comeſtorum: ergo.

78 Confirmat. Non repugnat unitas numerica animæ non proveniens ex habitudine

ad

ad unam materiam: ergo nec repugnat distinctio numerica animarum non proveniens ex habitudine ad diversas materias. Conseq. patet, & anteced. probat. Non repugnat unam, & eandem animam informare materias distinctas: ergo. Probat. anteced. 1. Non repugnat unum accidens informare multa subjecta, sicut unum tempus est in multis motibus: ergo nec unam formam informare materias distinctas, siquidem magis dependet accidens à subjecto, quàm forma à materia, cum forma det esse simpliciter materiæ, accidens autem non dat esse simpliciter subjecto. Secundo. Nam puer ille, qui natus est parentibus nutritis carne humana, si statim moriatur, non resurget in materia, in qua natus fuit, nam in hac resurgent homines comesti, quorum prius fuit: ergo resurget in alia, & consequenter anima illius pueri successivè informabit materias distinctas. Tertio. Quia partes corporis humani continuò deperduntur per resolutionem caloris naturalis, & aliæ de novo acquiruntur per nutritionem; unde contingere potest, quod homo in hora mortis nihil habeat illius materiæ, quam habuit à tempore nativitatis: ergo anima illius successivè informat distinctas materias. Quarto. Quia nulla est repugnantia in eo, quod Filius, qui processit ex his parentibus, potuerit ex alijs procedere; unde Christus, qui assumpsit carne ex Virgine, potuit eam assumere ex quacumque alia muliere, in quo eventu esset diversitas materiæ propter parentum distinctionem; & tamen esset unitas numerica individui propter unitatem animæ rationalis: ergo anima rationalis ex se indifferens est ad informandam hanc, vel illam materiam.

79 Ad argumen. resp. neg. anteced. Ad 1. probat. conced. anteced. & neg. conseq. Alia est enim ratio accidentium, & animarum rationalium; accidentia namque successivè existentia in eodem subjecto, nunquam simul absolutè existunt, quia non conservantur separata à subjecto; unde individualiter distinguuntur per ordinem ad subjectum, connotando diversum tempus: utpote quando unum existit in subjecto, alterum non existit. At verò animæ rationales adhuc separatæ à materia simul existunt, & sic individuari non possunt per ordinem ad eandem materiam, ut connotantem diversum tempus, in quo una existat, & non alia: ac proinde ad suam numericam distinctionem petunt materias substantialiter distinctas. Ad 2. prob. respond. quod cum negamus eandem materiam posse successivè recipere plures animas rationales, procedit sermo de materia totali, & adæquata, quia tunc non salvaretur unitas numerica animæ. Quod verò aliqua pars materiæ, quæ prius fuit informata anima unius hominis, postea informetur anima alterius, non repugnat, quia convenientia in aliqua parte non tollit distinctionem numericam inter materias totales, & consequenter nec distinctionem numericam animarum, quæ duntaxat sumitur per ordinem ad materias totales. Costa autem Adami fuit materia partialis illius, nec fuit materia totalis Ævæ, sed ei supperadita fuit alia materia, vel per creationem; quod probabilius est, vel per cõversionem: sicut dicitur Christum ex quinque panibus turbas pavisse, quia addictio facta est ad materiam præexistentem panum. Ita D. Thom. infra q. 92. art. 3. ad 1. Hinc patet ad 3. probat. Quod si puer nasceretur ex parentibus solum nutritis carne humana, licet tota ejus materia esset composita ex partibus materiæ hominum comestorum, ejus tamen materia totalis non fuisset materia totalis alterius hominis, quippe ejus materia totalis esset præcisse superfluum alimenti, quod est semen, ex quo natus fuit, cum tamen alia pars alimenti in ventrem vadat: & in secessum mittatur, aliaque cõvertatur in substantiam aliti, & sic ejus materia totalis numero esset distincta à materia totali cujuslibet alterius hominis.

80 Ad confirmat. respond. neg. anteced. Ad probat. neg. etiam anteced. Ad probat. resp. D. Thom. de spiritualibus creaturis art. 9. ad 1. *Quod tempus comparatur ad unum tantum, motum, sicut accidens ad subjectum, scilicet ad motum primi mobilis, quo mensurantur omnes alij motus. Ad alios autem motus comparatur, sicut mensura ad mensuratum; sicut ulna comparatur ad virgam ligneam, sicut ad subjectum, ad panum autem, qui per eam mensuratur, sicut ad mensuratum tantum. Et ideo non sequitur, quod unum accidens sit in multis subjectis.* Ad 2. probat. resp. D. Thom. in 4 contra gentes cap. 81. ad 5. *Quod etsi parentes ex solis humanis carnibus pasti fuerint, & eorum semen ex carnibus alienis generatum sit, resurget quidem semen in eo, qui est natus ex semine, loco cujus ei, cujus carnes comestę sunt, supplebiter alitũde.* Et in 4. dist. 44. q. 1. art. 2. qla. 4. addit: Quod ei supplebitur ex carne, quæ in eo fuit resoluta per actionem caloris naturalis.

81 Ad 3. probat. resp. etiam ex D. Thom. infra q. 119. art. 1. ad 5. Quod cum tota materia simul deperditur, & alia de novo advenit, variatur numero materia. At vero cum paulatim pars consumitur, & pars advenit, hæc continuatur cum tota materia præexistente, & sic semper remanet eadem numero materia. Cujus ponit exemplum in igne, cujus materia si simul amit-

amittat ſpeciem, & alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero; ſi verò paulatim combuſto uno ligno, aliud ſubſequatur, ſeu ſubſtituatur, & ſic deincèps, uſquequò omnia prima conſumantur, ſemper remanet unus ignis numero, quia ſemper quod additur, tranſit in præexiſtens. Ponit etiam communiter exem. in flumine, qui ſemper manet idé numero, quamvis aqua ſemper ſit alia, & alia, ſolùm propter illarum continuationem. Et in vaſe pleno ſi guttatim aqua fluat, & guttatim ſemper infundatur, erit quidem idem numero ſemper quantum ad menſuram aquæ. Quibus exemplis explicant Philoſophi in libr. de generat. quomodò vivens manet idem numero toto tempore ſui augmenti, quamvis hora mortis nihil habeat illius materiæ, quam habuit à principio nativitatis.

82 Ad 4. D. Th. quodlib. 5. art. 1. expræſſe tenet, eſſe impoſsibile eundem filium naſci, ſive ſit alius patet, ſive ſit alius filius, ſive ſit alia mater: ſicut etiàm non eſt idem numero ſigillum, ſive ſit alia cera, ſive ſit aliud corpus ſigilli, ex cujus impreſsione cera ſigilletur. Et in 2. contra gent. cap. 91. adverſùs ponentes tranſitum animæ de corpore in corpus, exprofeſſo docet, quòd ſi ſunt diverſa corpora, neceſſe eſt, quòd habeant diverſas animas ſibi unitas. Cùm ergò caſu, quòd filius, qui procedit ex his parentibus, procederet ex alijs, haberet diverſam materiam propter parentum diſtinctionem, negandum omninò eſt, quòd filius idem numero, qui proceſsit ex his parentibus, potuerit ex alijs procedere. Et propter eandem rationem nec Filius Dei eſſet idem numero, nec ejus anima eſſet eadem numero, ſi carnem aſſumpſiſſet ex quacumque alia muliere. Niſi fortè ita res ponatur, quòd quamvis aſſumpſiſſet carnem ex quacumque alia muliere, adhùc haberet eandem numero materiam, ut quidam Magiſter in manuſcript. ingenioſe diſcurrit, v.g. quòd alia mulier nutrietur eodem numero alimento, quo uſa eſt Beata Virgo, quæ proindè haberèt ſanguinem formatum ex eadem numero materia, ex qua formatus eſt puriſsimus ſanguis Virginis, & conſequentèr Verbum ex tali ſanguine aſſumens carnem, haberet eandem numero materiam, quam aſſumpſit ex Virgine, & eſſet idé numero homo.

83 Tandèm objicies: forma, quę eſſentialiter, & ex proprio, ſeu ſpecifico conceptu non prohibetur eſſe in pluribus individuis, eo ipſo poteſt habere plura individua; ſed hujuſmodi eſt natura angelica: ergo. Prob. min. ex Div. Thom. art. 8. de ſpiritualib. creatur. ad 4. ubi ait: *Sicùt hæc albedo non prohibetur habère ſub ſe plura individua ex hoc, quod eſt albedo, quod pertinet ad rationem ſpeciei, ſed ex hoc, quod eſt in hoc, quod pertinet ad rationem individui; ita natura hujus angeli non prohibetur eſſe in multis ex hoc, quod eſt natura in tali ordine rerum conſtituta, quod pertinet ad rationem ſpeciei, ſed ex hoc, quod non eſt nata recipi in aliquo ſubjecto, quod pertinet ad rationem individui.*

84 Ad hoc argum. juxta modum aſſerentem ſingularitatem eſſe de conceptu ſpecifico naturæ angelicæ, reſp. conced. major. & neg. minor. ad probat. dicendum eſt, D. Thom. debère intelligi, quòd natura angeli non prohibetur eſſe in pluribus individuis ex conceptu explicito naturæ, quatenùs pro hoc ſtatu inadæquatè, & ad modum rerum materialium concipitur, quomodò cognoſcitur ſine ſingularitate; non verò ex conceptu ipſius objectivo, ſeu implicito, namque proutſic ſicutì eſt eſſentialitèr irreceptibilis in materia, ſic eſt eſſentialitèr ſingularis, & individualis. Exemplum autem albedinis tenet præciſe, quoad non prohiberi eſſe in pluribus individuis ex conceptu explicito naturæ; non verò quoad non prohiberi eſſe in pluribus ex conceptu implicito, & objectivo, ſiquidèm albedo non eſt eſſentialiter ſingularis, ſicut nec forma irreceptibilis in materia, ut eſt forma angelica. Juxta modum verò aſſerentem ſingularitatem non eſſe de conceptu ſpecifico naturæ angelicæ, reſp. neg. major. namque ut natura angelica poſsit habere plura individua; non ſatis eſt repugnantiam non oriri ex conceptu ejus ſpecifico, ſed aliunde eſſet neceſſe, nec oriri ex conceptu illius individuali, utpote ſi ſemel differentia individualis, quia non limitata per materiam, multiplicari non poteſt, eo ipſo plura individua angelica poſsibilia non ſunt.

85 Sed dices contra 1. ſi ſemel repugnantia plurium individuorum non oritur ex conceptu naturę angelicæ ſpecifico, natura angelica ſecundum conceptum ſpecificum debet radicare plures ſingularitates, quia ſi ſolum radicaret unam ſingularitatem, eo ipſo repugnantia plurium individuorum ortum haberet ex conceptu radicis, qui eſt conceptus ſpecificus; at hoc ipſo, quod natura angelica ſecundum conceptum illius ſpecificum radicet plures ſingularitates, tales ſingularitates poſsibiles ſunt, quia nulla creatura poteſt radicare ſingularitates impoſsibiles: ergo. Secundo. Nam ſi pluralitas individuorum non repugnat naturæ angelicę ſecundum proprium illius conceptum ſpecificum, eo ipſo pluralitas individuorum intra eandem ſpeciem athomam non requirit neceſſario materiam, ſiquidem pluralitas requi-

rens

rens materiam non potest non repugnare naturæ angelicæ secundum proprium illius conceptum specificum, cum ei repugnet contrahi per individua materialia.

86 Sed ad 1. resp. naturam specificè, seu methaphisicè consideratam, nec radicare plures, vel unam singularitatem, sed omnes gradus radicantur in entitate phisica naturæ singularis secũdum diversos respectus, & considerationes, ut supra ostensum est. Et ex hoc patet ad 2. Namque repugnantia, ut natura angelica contrahatur per individua materialia, ei competit secundum eam rationem, secundum quam radicat singularitatem; unde sicut hanc radicat secundum entitatem phisicam, & non specificè, seu methapihsicè cõsiderata, sic solum sequitur talem repugnantiam importari ex parte naturæ angelicę phisicè consideratæ, non verò specificè, seu methaphisicè.

87 Tandem dices hanc nostram doctrinam non cohærere cum doctrina communi Thomist. asserentium naturam angelicam esse universalem, & speciem prędicabilem, siquidem de ratione universalis est indifferentia ad plura inferiora, quæ respectu speciei sunt individua. Nec valet, si dicatur de ratione universalis non esse indifferentiam essentialem, & specificam, siquidem natura secundum se, nec est indifferens, nec determinata; sed esse indifferentiam rationis denominativè convenientem naturæ secundum statum, quem habet in intellectu. Non, inquam, valet: nam si semel naturę angelicæ repugnant plura individua, sive ex conceptu specifico, sive ex conceptu individuali non potest adhuc per rationem esse indifferens ad plura, nisi illa indifferentia omninò chimericè, & sine fundamento configatur, quod dici non potest.

88 Sed respond. naturam angelicam esse universalem, & speciem prædicabilem, non esse ita commune Thomist. quin opposita sit communis, & mihi probabilior, quam in Logica amplexus fui, ut magis consentaneam menti Div. Thom. & antiquorum Thomistarum, & rationi. Ea tamen admissa respond. quod de ratione universalis juxta Authores hujus sententiæ non est indifferentia ad plura absolutè, sed vel absolutè, vel conditionatè. Unde quod natura angelica sit species prædicabilis, eatenus persuadent, quia natura angelica à nobis pro hoc statu cognoscitur præcisa à singularitate, quæ proutsic fundat relationem rationis ad unum individuum, ita ut si essent plura, eodem modo illa respiceret: proindeque illa relatio quantum ex se est ad plura, licèt actu, & exercite plura non respiciat. Patet ergo, quod in hac sententia indifferentia rationis exacta ad rationem universalis non infert possibilitatem plurium individuorum, sed adhuc admissa illorum repugnantia, potest natura angelica subire intentionem speciei prædicabilis.

89 Sed dices: hoc ipso, quod natura angelica possit objective, & essentialiter cognosci absque determinatione ad aliquam speciem debent esse possibiles plures species: ergo hoc ipso, quod natura specifica possit objective, & essentialiter cognosci absque determinatione ad aliquod individuum, erunt possibilia plura individua. Respond. neg. conseq. Quia in primo casu repugnantia plurium specierum, nec potest oriri ex conceptu generico naturæ, nec ex conceptu specifico ipsius: quandoquidem multiplicatio specifica est multiplicatio formalis, nempe proveniens à forma. In secundo autem casu licèt repugnantia plurium individuorum ortum non habeat ex conceptu specifico naturę, tamen ortum habet ex conceptu illius individuali, siquidem hęc multiplicatio est materialis, proindeque repugnat individuationi irreceptæ in materia, & per illam non limitatæ.

90 Nota tamen, quod Patres Salmanticenses, Gonet, & alij tenẽtes singularitatem esse de conceptu specifico naturæ angelicæ, adhuc componere intendunt ipsam esse speciem prædicabilem, & universalem, non quidem secundum rem: id est, cum fundamento in re, sed secundum rationem tantum: id est, cum fundamento solum in nostro imperfecto modo cognoscendi: quia nimirum licet natura angelica; & ejus singularitas virtualiter adæquate non distinguantur, quatenus hæc includitur in conceptu objectivo illius; distinguuntur tamen virtualiter inadæquate penes diversa munera ejusdem formæ, quia eadem formà angelica, & constituit angelum in specie, & in ratione individui, & secundum primum munus dicitur forma specifica, & secundũ aliud dicitur singularitas. Et à nobis pro hoc statu concipitur solum inadæquate secundum primum munus. & non secundũ aliud, eo, quod cõcipitur non prout est inse, sed cõnotative ad instar naturæ materialis; unde & concipitur sine singularitate explicita, cui sic non repugnat universalitas, sicut & non repugnat ab intellectu nostro comparari ad plura, si essent. Etsi objiciatur. Quod ad rationem universalis necessario requiritur præcisio perfecta, & objectiva à suis inferioribus, qualiter genus præscindit ab speciebus, qua ratione ens solum quoad explicitum præscindens excluditur à ratione universalis: resp. hanc præcisionem requiri ad universale secundum rem, & rationem, non verò ad universale secundum rationem tantum. Et si objiciatur: hinc sequi

na-

naturam divinam esse universalem secundum rationem tantum, quia etiam quoad explicitum & secundum nostrum modum concipiendi, præscindit à singularitate: respond. naturam divinam non esse compositam ex genere, & differentia, quam compositionem essentialiter petit, & importat substractum secundæ intentionis speciei prædicabilis.

91 Sed fateor, hanc sententiam, & modum dicendi non posse substineri ea parte, qua constituit universale logicum secundum rationem tantum, namque objectum Logicæ est ens rationis cum fundamento in re: undè D. Thom. opusc. 56. ait: *Quod universalitas à re ipsa sumit principium.* Et paulò infrà ait: *Quòd logica ait de his intentionibus, quæ principaliter accipiuntur à proprietatibus rerum.* Cui consonat illud Avicenæ: Quòd Logica agit de secundis intentionibus adjunctis primis. Meliùs ergò respond. quòd adhùc in sententia, quod singularitas est de conceptu specifico naturæ angelicæ, est universalis secundum rem, id est, cum fundamento in re. Pro quo est notanda doctrina à nobis tradita de Volunt. Dei art. 1. dub. 2. in princip. ubi impugnamus sententiam asserentem differentiam inter distinctionem adæquatam, & inadæquatam esse per hoc, quòd distinctio inadæquata est distinctio rationis ratione ratiocinantis, id est, cum fundamento solùm in nostro modo concipiendi: adæquata verò est distinctio rationis ratione ratiocinata, id est, cum fundamento in re. Impugnamus, inquàm, hanc sententiam ex eo, quòd datur distinctio inadæquata cum fundamento in re: namque intelligibilitas, & immaterialitas solùm inadæquatè distinguuntur, quę distinctio est cum fundamento in re, siquidèm intelligibilitas à priori demonstratur per immaterialitatem, ut patet ex D. Thom. supra quęst. 14. art. 1. consequenter inter utramque est ordo prioris, & posterioris cum fundamento in re: aliàs secundæ intentiones ad prædictam objectivam demonstrationem concurrentes non essent entia rationis cum fundamento in re, nec pertinerent ad objectum logicę. Ubi autem est ordo prioris, & posterioris cum fundamento in re, etiàm est distinctio rationis cum fundamento in re. Hoc idem liquet in conceptibus essentiæ, & naturæ, qui sunt inadæquati, & inter eos est ordo prioris, & posterioris cum fundamento in re, cùm unus demonstretur per alium; sicùt una ex diffinitionibus animæ, in qua dicitur esse, qua vivimus, loco movemur, & intelligimus, demonstratur per alteram, in qua dicitur esse actum primum corporis organici. Patet similiter in relatione, in qua conceptus *ad*, & conceptus *in* solùm inadæquatè distinguuntur; cùm tamen conceptus *in* sit prior cum fundamento in re, quàm conceptus *ad*: undè in divinis relatio secundum conceptum *ad* generationem supponit, & in ea fundatur, & secundum conceptum *in* ad generationem supponitur, & proùt sic personam constituit; quæ est doctrina D. Thom. supra quęst. 49. art. 4. Licèt enim distinctio, quę est inter naturam angeli, & ejus singularitatem sit solùm inadæquata, non eo ipso est cum fundamento solùm in nostro modo cognoscendi, sed etiàm cum fundamento in re, nempè penès diversa munera, quæ à parte rei exercet forma angelica, constituendo angelum in specie, & in ratione individui; sicùt in exemplis allatis distinctio inter immaterialitatem, & intelligibilitatem est cum fundamento in re penès diversa munera ejusdem formæ; quia ut immaterialitas est ad se, & ut intelligibilitas est in ordine ad intellectum, & similitèr ut essentia constituit, & ut natura radicat, & paritèr relatio secundum conceptum *in* inhæret, & secundum conceptum *ad* respicit terminum.

92 Quia tamen in hoc modo dicendi non tenet solutio ad replicam factam, scilicet ad universale secundum rem requiri pręcisionem objectivam, ideo adhuc in hoc modo dicendi semper mihi est improbabilis hæc sententia, utpote non est, cùr ad universale generis requiratur præcisio objectiva, & perfecta, & non ad universale speciei, præsertim, quia ideo ad universale generis requiritur, quia compositio ex genere, & differentia est vera compositio licet rationis, proindeque oportet, ut genus non cõtineat actu differentiam specificam, sed solum in potentia; at si semèl ad rationem universalis generis requiritur, quod ex illo, & differẽtia specifica resultet vera compositio rationis, etiã ad universale speciei debet requiri, quod ex illo, & differentia individuali resultet vera compositio rationis, & consequenter, quod species actu non contineat differentiam individualem, sed tantum in potentia: ergò. Immò disparitas assignata inter naturam angelicam, & divinam est nulla; namque genus generalissimum respective ad sua individua generica, v. g. substantia in ordine ad hanc, vel illam substantiam, ut in hac prædicatione *hæc substantia est substantia*, est etiam species prædicabilis in communiori sententia; & tamen non componitur ex genere, & differentia, aliter non esset genus generalissimum: non ergò substractum secundę intentionis speciei prędicabilis necessario petit, & importat compositionem ex genere, & differentia.

DUBIUM II.

Utrùm Angeli ab intrinseco, & per naturam sint incorruptibiles, & nedum ab extrinseco, & per gratiam?

1 PRo hujus dubij resolut. 1. supponendum est cum communi sententia angelos esse omninò immateriales, & incorporeos. Et hinc patet sermonem in præsenti non procedere de corruptione proprie, & strictè accepta, quæ nimirum generationi opponitur; hæc enim fit solum per dissolutionem compositi, quę in separatione formæ à materia consistit. Procedit ergò sermo de corruptione largè, & improprie accepta, quæ consistit in decisione rei, seu transitu de esse ad nõ esse, quovis modo fiat, v.g. per anihilationem.

2 Deinde supponimus angelos hoc genere corruptionis posse à Deo corrumpi, & destrui; ut enim ait D. Thom. q. 9. cit. art. 2. *Sicut ex voluntate Dei dependet, quod res in esse produxit, ita ex voluntate Dei dependet, quod res in esse conservat: non enim aliter eas in esse conservat, quam semper eis esse dando; unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur.* Qua etiam ratione utitur q. 104. citat. art. 3. & q. 5. de potentia art. 3. Hinc tamen non licet inferre angelos esse per naturam suam, & ab intrinseco corruptibiles, quia ut ait ipse D. Thom. q. 5. art. 5. ad 3. *Quoddam necessarium est, quod habet causam suæ necessitatis; unde non repugnat necessario, nec incorruptibili, quod esse ejus dependeat ab alio, sicut à causa.* Aliter non posset Deus producere creaturam aliquam ab intrinseco, & per naturam incorruptibilem, siquidem illa non posset non à Deo in suo esse dependere, & in nihilum redigi. Unde D. Tho. loco cit. de potentia ad 2. 2. ait: *Quod licet creaturæ incorruptibiles ex Dei voluntate dependeant, quæ potest eis esse præbere, & non præbere, consecuntur tamen ex divina voluntate absolutam necessitatem essendi, in quantum in tali natura causantur, in qua non sit possibilitas ad non esse; talia enim sunt cuncta creata, qualia Deus esse ea voluit.* Et 2. contra Gent. cap. 3. ratione 2. ait: *Ex quo res creatæ ex divina voluntate in esse procedunt, oportet eas tales esse, quales Deus eas esse voluit, per hoc autem, quod dicitur Deum produxisse res per voluntatem, non per necessitatem, non tollitur, quin voluerit aliquas res esse, quæ de necessitate sine, & aliquas, quę sint contingentes, ad hoc, quod sit in rebus diversitas ordinata: nihil igitur prohibet res quasdam divina voluntate productas necessarias esse.*

3 Oportet ergo, ut angeli per naturam corruptibiles sint, nedum esse à Deo, seu per potentiam Dei activam corruptibiles, verum & in eis esse principium intrinsecum talis corruptionis, nempe possibilitatem, seu potentiam intrinsecam passivam ad non esse; unde quia corpora cœlestia prædicta potentia carent, cum eorum materia sit unica forma satiata, proindeque tota ejus possibilitas ad unam formam terminetur, nec consequenter possit in ea esse formarum contrarietas, ut ait D. Thom. loco cit. de potentia in corp. corpora cœlestia per naturam, & ab inttinseco incorruptibilia sunt, quamvis possit Deus ea destruere, & in nihilum redigere. Quod & à simili apparet in lapide, quem Deus, vel homo potest sursum movere, non tamen propterea dicitur mobilis sursum per naturam, & ab intrinseco, quia caret principio intrinseco ad locum sursum inclinante. Solum ergò in præsenti dubio est unica difficultas, quæ titulo dubij correspondet, unde sit.

RESOLUTIO UNICA.

Angeli, nedum per gratiam, & ab extrinseco, sed & ab intrinseco, & per naturam sunt incorruptibiles.

4 EST contra Alensem, Bonaventurã, Ricardum, Scotum, Gabrielem, Ocham, Aureolum, & Vazquez. Eam tamen tenent cæteri Theologi. Estque expræsla Div. Thom. locis citatis. Et fundatur 1. ex Leone X. asserente, animam naturaliter esse immortalem; cujus diffinitio approbata fuit in Concilio Lateranensi, quod & fatetur Vazquez: ergò à fortiori etiàm angeli natura sua immortales sunt. Nec valet, Pontificem loqui de immortalitate animæ per respectum ad agentia creata, quatenùs à nullo agente creato destrui potest, non tamen per ordinem ad Deum, à quo destruibilis est. Non, inquam, valet: nam Pontifex absolute, & simpliciter docet esse natura sua immortalem: ergo nedum per respectum ad agentia creata, verum, & per respectum ad Deum. Probatur consequentia à paritate: nam quod anima natura sua producibilis non fit ab agente creato, non sufficit, ut absolutè, & simpliciter dicatur natura sua improducibilis, sed ad hoc esset necesse etiã

à

à Deo natura sua producibilem non esse: ergo quod ab agente creato anima destruibilis non sit, nec sufficiet, ut absolute, & simpliciter dicatur indestruibilis, seu immortalis. Cujus ratio à priori est, quia ly *immortalis*, & ly *improducibilis* sunt termini negativi, ac proinde, ut de anima absolute, & simpliciter verificentur, oportet à nullo agente posse produci, vel destrui; si enim ab aliquo destrui, vel produci posset, eo ipso absolute, & simpliciter verificaretur esse destruibilem, vel producibilem. Deus autem inter omnia agentia naturalia præcipuum agens est, & sic oportet, ut de anima verificetur absolute, & simpliciter esse improducibilē, vel immortalem, nedum non posse produci, vel destrui ab agente creato, verum nec ab agente increato.

5 Secundo fundatur auctoritate Dionysij cap. 40. de divinis nominibus, ubi habet: *Quod intellectuales substantiæ vitam habent indeficientem ab universa corruptione, morte, & materia, & generatione mundæ existentes.* Quod à fortiori debet verificari de angelis. Nec valet loqui solum de corruptione per gratiam, & ab extrinseco, non ab intrinseco, & per naturam: namque pariter asserit intellectuales substantias mundas existere à corruptione, & morte, sicut à materia, & generatione; at intellectuales substantiæ mundæ ab intrinseco, & per naturam existunt à materia, & generatione: ergò similiter ab universa corruptione, & morte.

6 Tertiò fundatur auctoritate Athanasij de communi essentia divinitatis, & August. de cognitione veræ vitæ capit. 6. qui diffiniunt angelum per hoc, quod sit substantia incorporea intellectualis, & immortalis, ubi etiam pariter docent angelum esse immortalem, sicut & substantiam incorpoream, & intellectualem; patet autem esse natura sua, & ab intrinseco substantiam incorpoream, & intellectualem: ergò & immortalem, immò aliter non esset diffinitio angeli, siquidem non explicaret naturam illius, sed id dumtaxàt, quod ei peraccidens, & ab intrinseco conveniret. Item Cyrillus Alexand. lib. 3. Thesauri cap. 2. in hæc verba prorrumpit: *Quæ naturis præcipue insunt, ea respectu creatoris nihil sunt, quare sicut ignis combustivus quidem est, sed non Deo, sic angelus immortalis quidem est, sed non Deo.* Ubi notanda sunt illa verba: *Quæ naturis præcipue insunt*, sicut ignis naturæ insita est virtus comburendi: ergo secundum Cyrillum naturæ angeli insita est immortalitas, licet hæc, sicut & virtus combustiva ignis, nihil sit respectu creatoris, nam potest Deus igni negare concursum ad comburendum, & angelo concursum ad conservationem, quo in casu nec ignis combureret, nec angelus subsisteret, quod est esse pure ab extrinseco corruptibilem, & mortalem.

7 Deinde fundatur ratione à priori desumpta ex D. Thom. locis citat. nam ut angeli per naturam, & ab intrinseco corruptibiles sint, oportet in eis esse potentiam intrinsecam passivam ad non esse; at talis potentia in angelis nō est: ergò. Maj. pat. ex supra notatis; min. verò, in qua tota difficultas consistit, probat. 1. à D. Thom. q. 9. citata art. 2. Et quæst. 104. etiam citata art. 4. nam in angelo eatenus solum posset esse potentia ad non esse, quatenus potest à Deo destrui, & in nihilum redigi; at talis potentia nulli rei creatę intrinseca est, sed pure extrinseca, nimirum potentia activa Dei: ergò. Maj. patet, nam sublata contrarietate, vel potentia materiæ, quæ in angelo locum nō habet, non est imaginabilis alia potentia ad nō esse præter illam. Immò Auhor. contrarij fatentur angelos à nullo agente creato posse destrui, vel corrumpi. Min. verò probat. à D. Thom. nam creaturæ illa solum potentia possunt à Deo destrui, & in nihilum redigi, qua, ante quam essent, potuerunt à Deo produci; sed potentia, qua creaturæ antequam essent, potuerunt à Deo produci, est sola potentia activa Dei non verò potentia aliqua passiva eis intrinseca: ergò. Minor probat. à D. Thom. nam aliter aliquid creatum esset æternum. Maj. verò ab eo probat. verbis supra allegatis: namque eadem potentia, qua creaturæ fuerunt à Deo libere productæ, libere etiam ab illo conservantur, & eadem potentia, qua libere à Deo conservantur, possunt ab eo libere destrui, & in nihilum redigi.

8 Sed dices: sententiam asserentium essentias rerum possibilium esse aliquid reale positivum, & intrinsecum, non actuale, sed possibile, proindeque non consistere in non repugnantia, seu extrinseca denominatione desumpta ab Omnipotentia Dei, sed in denominatione intrinseca, seu intrinseca possibilitate ad essendum, est plurium Thomist. quam tenent Capreolus, Cajetanus, Flandria, Soncinas, Ferrara, Nazarius, Vicentius, Navarrete, Cabrera, & alij citati à nostro Zamorensi quęst. 3. ar. 4. dub. 1. qui pro viribus eam defendit, consequenterque nos tenemur eam in præsenti admittere, cùm resolutio nostra utpote omnium Thomistarum à contraria sententia non dependeat: paritati ergo producibilitatis sistendo, potiùs infertur potentiam, qua creaturæ possunt à Deo destrui, & in nihilum redigi, esse eis intrinsecam, & nedùm non repugnantiam,

seu denominationem extrinsecam. Immò Div. Thom. q. 25. art. 3. docet, quod res non propterea dicuntur possibiles, quia possunt fieri à Deo, sic enim fieret circulatio in manifestatione omnipotentię, nam non esset aliud dicere Deum esse Omnipotentem, quam dicere Deum posse omnia, quæ potest.

9 Sed respondet. prædictos Authores non intendere essentias rerum possibilium esse aliquid reale positivum intrinsecum physicum, seu exercite, & participaliter, sed solum methaphisicum, seu signate, & nominaliter. Unde cum sibi objiciunt loca D. Thom. in quibus asserit creaturas non esse possibiles per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit æternum, sed per solam potentiam Dei: dicunt D. Thom. solum excludere potentiam creatam physicam, & actualem, non verò signatam, & possibilem, ut videre est in Zamorensi loco citato. Loquendo ergò de potentia physica, & naturali, de quo solum procedit sermo in præsenti, semper est verum creaturas non esse possibiles per potentiam aliquam passivam eis intrinsecam, sed solum per activam potentiam Dei. Et per id patet ad id, quod additur de circulatione in manifestatione omnipotentiæ. Et præterea respond. D. Thom. ut vitet prędictam circulationem, ibi expresse docere: *Quòd aliquid dicitur possibile, vel impossibile absolute ex habitudine terminorum; possibile quidem, quia prædicatū non repugnat subjecto, ut sortem sedere; impossibile verò, quia prædicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum.* Et post pauca: *Quæcumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus Omnipotens.* Dicimus ergò, quod ut vitetur circulus in manifestatione omnipotentię, sufficit non repugnantia terminorum ex parte possibilium, quia sic jam non propterea Deus dicitur Omnipotens, quia potest omnia, quę potest, sed quia potest omnia, quæ contradictionem non implicant. Unde potius ex verbis Div. Thom. roboratur nostrum fundam. siquidem, ut Div. Thom. vitet circulum, qui committi posset in manifestatione omnipotentiæ, si semel in possibilibus non est alia potentia præter activam Dei, non recurrit ad potentiam aliquam passivam intrinsecam ipsorum possibilium, sed ad non repugnantiam terminorum ipsorum.

10 Secundo probat. minor principalis à Div. Thom. loco cit. sic: in illis solum est potentia intrinseca passiva ad non esse, qui habent, vel sunt aliquid, quod stare potest cum non esse; at nihil est in angelis, quod possit stare cum non esse illorum: ergo. Minor pat. major verò probat. à D. Thom. nam propterea in corporibus inferioribus est potentia intrinseca passiva ad non esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formæ substantialis eorum, & ad non esse accidentale, quia subjectum compatitur secum privationem accidentis, sicut hoc subjectum homo compatitur secum non album, & è contra, quia in corporibus cœlestibus materia non cōpatitur secum privationem formæ, quia forma perficit totam potentialitatem materiæ, ideo in eis non est potentia intrinseca passiva ad non esse substantiale illius; est tamen potentia ad non esse hujus loci, quia subjectum compatitur secum privationionem hujus loci: ergò vera est major.

11 Quæ ratio confirmatur etiam ex Div. Thom. q. 5. citata de potentia art. 3. in corp. nam si in angelo esset potentia intrinseca passiva ad non esse, talis potentia non respiceret primò, & per se ipsum non esse, sed solum secundario, & peraccidens, in quantum esse, potentia ad aliud esse imcomposibile cum eo quod defactò habet, unde posset remanere cum privatione illius; at repugnat in angelo potentia, quæ primò, & per se respiciat aliud esse: ergò. Minor patet, nec enim datur in angelo potentia ad aliam formam substātialem incomposibilem cum ea, quam defactò habet, hæc enim potentialitas est propria materiæ primæ, quę propterea est pura potentia, ut ait D. Tho. loco cit. Major verò probat. tum à paritate materiæ primæ, in qua propterea est potentia ad non esse formæ præexistentis, quia est in ea potentia ad ulteriores formas cum ea incōposibiles; unde ait D. Thom. *Materia cum non possit esse sine forma, non potest esse in potentia ad non esse, nisi quatenus existens sub una forma est in potentia ad aliam formam*: tum quia potentia passiva debet proportionari potentiæ activæ; nulla autem datur potentia activa, quæ primò, & per se respiciat non esse, quia, ut ait Div. Thom. quęst. 104. citata artic. 3. ad 1. *Non esse non habet causam per se, quia nihil potest esse causa, nisi in quantum est ens.* Unde infert, quod si Deus res in nihilum rediget, Deus non esset causa per se, sed solum peraccidens, substrahendo scilicet suam actionem ex rebus. Et ad 3. ait: *Quòd si Deus rem aliquam in nihilum redigeret, hoc non esset per aliquam actionem, sed per hoc, quod ab agendo cessaret*: etiam, tum quia omnis potentia, & inclinatio naturæ tendit per se ad bonum; unde ait Div. Thom. loco citat. ex quæst. 9. *Dico autem*

po-

potentiam passivam, secundum quam aliquid assequi potest suam perfectionem, vel in essendo finem, vel inconsequendo finem. Et patet ex terminis: nam potentia dicitur correllative ad actum producendum, si sit activa, vel recipiendum, si sit passiva; non esse autem per se, & ratione sui non est bonum, sicut nec perfectio, sed potius utriusque carentia: ergò.

12 Tertio probat. min. principalis, & precedens confirmatur à D. Thom. q. 50. art. 5. ubi hoc ipsum ex professo examinat: namque in eo, quod est inseparabile à suo esse, non potest esse intrinseca potentia ad non esse; at angelus est inseparabilis à suo esse: ergò. Maj. patet ex terminis, quia ille, in quo est potentia intrinseca ad non esse, potest non esse, quo in casu est separabilis à suo esse; unde quia Sol est inseparabilis à suo esse, in eo non est potentia intrinseca ad non esse; & quia anima rationalis est inseparabilis ab intellectu, & voluntate, non est in ea potentia intrinseca ad privationem intellectus, & voluntatis. Minor verò sic probatur à D. Thom. illud, quod convenit alicui per se, & secundum se ipsum, est ab eo inseparabile, licet ab eo, cui convenit per aliud, possit separari, separato eo, secundum quod ei conveniebat; sed esse convenit angelo per se, & secundum se ipsum: ergo. Major exemplificatur à D. Thom. in circulo à quo est inseparabilis rotunditas, quia convenit ei secundum se ipsum; attamen ab æneo circulo potest separari, quia rotunditas ei convenit ratione formæ circularis, quæ ab ære separabilis est. Min. verò probat. à Div. Thom. quia formæ per se, & secundum se ipsam convenit esse, sicut materiæ, & composito convenit esse ratione formæ: unumquodque enim est ens in actu, secundum quod habet formam: ergò licet à materia, & composito fit separabile esse per hoc, quod à materia separatur forma, ab ipsa tamen forma erit inseparabile, quia forma à se ipsa inseparabilis est. Tùnc sic; sed angelus non est compositus ex materia, & forma, sed est ipsa forma per se subsistens, ut supponimus: ergò.

13 Sed ad elucidandam istam rationem sic contra insurgit Cajet. quod esse convenit formę per se, aut est falsum, ut nihil infert ad propositum. Probat. anteced. nàm ly *per se*, vel distinguitur contrà per aliud, vel contra peraccidens? Primò modo licet sit verum, propositum tamen non probat; secundo verò modo falsum est esse convenire formæ per se: ergò. Probat. assumptum quoad primam partem: nàm si ly *per se* distinguitur contra per aliud, idem significat, quod sine medio, seu immediate; at ex hoc non sequitur ipsum esse inseparabile à forma: ergò. Patet min. nàm hæc consequ. non valet *A.* convenit *B.* immediate: ergo inseparabiliter, ut patet de forma respectu materiæ, & de albedine respectu superficiei. Quoad secundam verò partem etiam probat. nàm in doctrina D. Thom. esse peraccidens prædicatur de qualibet forma citra Deum; immò nulla res potest intelligi sub opposito ejus, quod ei convenit per se, cum tamen de quacumque forma, excepta divina, absque contradictione possit dici, quod non est.

14 Sed respondet Cajet. quod ly *per se* utroque modo in præsenti interpretari potest, & quoad primum distinguēdum esse de medio, quod est media actio, & de medio, quod est media forma. Ex conjunctione enim immediata, quæ est sine media forma non potest concludi inseparabilitas, ut argum. convincit, siquidem forma immediatè, id est, sine media alia forma unitur materiæ, & albedo superficiei, non tamen inseparabiliter; bene tamen ex conjunctione immediata, quæ est sine media actione, quia quæcumque eadem generatione generantur, eadem quoque corruptione corrumpuntur, & talis immediatio non invenitur inter materiam, & formam, & inter albedinem, & superficiem, quia constat præexistentibus subjectis agens sua actione producere formam, eamque materiæ conjungere. Est tamen prædicta immediatio inter quancumque formam, & existentiam illius, quia eadem actione, qua forma producitur; & producitur esse illius: immò non est aliud formam produci, quam poni sub existentia.

15 Quoad secundum etiam ait distinguēdum esse, & de perfeitate simpliciter tali: id est, essentiali fundata super habitudinem terminorum absolute sumptorum, & de perfeitate phisica, quę fundatur super habitudinem terminorum in esse naturali positorum. Quod convenit alicui per se primò modo, inseparabiliter adhæret illi absolute sumpto, quia nimirum nihil non necessarium supponit, quoniam respicit subjectum absolute sumptum, & ideo adeo necessarium est ei convenire, ut absolute oppositum implicet contradictionem; ut patet in primario, cui hàc perfeitate convenit, quod sit impar. Quod verò convenit alicui per se secundo modo, inseparabiliter adhæret illi, non absolute sumpto, sed in esse naturali posito, quia supponit aliquid non necessarium, nimirum productionem illius, cui convenit, & ideo non adeo est necessarium ei convenire, ut oppositum absolute implicet contradictionem, sed solum necessitate cursus naturalis, ita ut ei suæ naturæ relicto implicet contradictionem oppo-

ſitum convenire, ut patet in ſorte, cui poſt productione per ſe convenit, quod aliquando corrumpatur, ſed non eſſentialiter, ita ut oppoſitum abſolute implicet contradictionē, cum poſsit Deus facere, quod nunquam corrumpatur, ſed phiſice ſolum neceſsitate curſus naturalis, ita ut ſuæ naturæ relictus implicet contradictionem aliquando non corrumpi.

16 Eſſe ergo non convenit formæ per ſe perfeitate ſimpliciter tali, ſeu eſſentiali, ut argum. probat; ſed ſolum perfeitate phiſica, ſeu naturali, quia nempe ſupponit productionem illius. Unde licet non ei conveniat neceſſario neceſsitate abſoluta, ita ut oppoſitum abſolute implicet contradictionem, talem enim contradictionem non implicat formam non exiſtere, ſicut & non eſſe productam; convenit tamen neceſſario neceſsitate curſus naturalis, ita ut implicet contradictionem formam ſemel productam, & ſuæ naturę relictam non exiſtere. Quod evidenter probat aſſumptum, videlicet in ea non eſſe potentiam intrinſecam ad non eſſe, quia in re non poteſt eſſe potentia intrinſeca ad oppoſitum illius, quod naturaliter exigit, & illam neceſſario concomitatur; ſicut propter eandem rationem non eſt in anima potentia intrinſeca ad privationem intellectus, & voluntatis, nec in lapide ad motum ſurſum, nec tandem in Sole ad non eſſe illius.

17 Hinc ſoluta manet objectio, quæ fieri poteſt de Anima Chriſti, à qua etiam producta defactò fuit ſeparata propria illius exiſtentia. Hoc enim ideo contingit, quia anima Chriſti non fuit naturæ ſuæ relicta, ſed prævenia à Verbo Divino. Noſtrumque fundam. procedit de forma quantum eſt ex ſe, ſeu ſibi, vel ſuæ naturę relicta. Manet etiam ſoluta objectio de forma materiali, quę etiam producta poteſt amittere ſuum eſſe, & corrumpi. Hoc enim non ei convenit per ſe, & ratione ſui: hoc eſt ratione alicujus potentiæ, quæ in ipſa ſit ad non eſſe, ſed ratione materiæ, à qua in eſſe dependet, & in qua eſt appetitus, & potentia ad alias formas ſubſtantiales incompoſsibiles cum ea, quam defactò habet, quæ ſecundario eſt potentia ad non eſſe illius, immò, ut ait D. Thom. q. 75. citata art. 6. in corp. *Sic competit alicui generari, & corrumpi, ſicut & eſſe, quod per generationem acquiritur, & per corruptionem corrumpitur, unde ſolum quod per ſe habet eſſe, poteſt per ſe generari, vel corrumpi, quæ verò non ſubſiſtunt ut accidentia, & formæ materiales, dicuntur fieri, & corrumpi per generationem, & corruptionem compoſitorum.* Quod verificari nequit de angelo, qui eſt forma in ſuo eſſe, & per ſe ſubſiſtens.

Objiciantur, & ſolvuntur argumenta.

18 Licèt ex dictis maneant ſoluta fere omnia argumenta; majoris tamen claritatis gratia objicies, & 1. Epiſt. Sophronij, quæ approbata fuit à Concilio Conſtantinop. ſeſſ. 11. lect. 18. Ubi habetur angelos per gratiam, & non per naturam eſſe immortales. Sed reſpond. Sophronium ſolū voluiſſe angelos non eſſe per naturam, ſed per gratiam immortales, in ſenſu, in quo 1. ad Thimoth. 6. ſolus Deus dicitur habere immaterialitatem, qui locus exponitur ab Auguſt. lib. de natura boni cap. 39. & Epiſt. 28. quod ſolus Deus habet immortalitatem à ſe, in quo etiam ſenſu dicitur Marci 10. quod ſolus Deus eſt bonus. Quamvis ergò angelus ſit per naturam immortalis, ſicut & bonus, dicitur à Sophronio, non per naturam immortalis, ſed per gratiam, quia non eſt immortalis immortalitate à ſe, ſed à Deo ei gratioſe donata, quia talia ſunt cuncta creata, qualia Deus ea eſſe voluit, ut diximus ex D. Thom. Unde & Sancti PP. apud Auguſt. Epiſt. 93. docent dona naturalia, quatenus ex gratuita Dei voluntate largiuntur, non incongrue gratiam appellari. Hinc licet ſuppoſita creatione angelorum concurſus conſervativus ſit eis connaturaliter debitus, nihilominus dicitur gratioſus, non in ſe, & formaliter, ſed radicaliter, & in dono indebito creationis; quo in ſenſu cuncta naturaliter debita creaturis earum creatione ſuppoſita gratiam appellari neceſſe eſt.

19 Secúdo objicies plura teſtimonia Sanctorum Patrum: nam plures teſtantur angelos non natura, ſed gratia eſſe immortales: ita Damaſcenus, Ambroſius, Juſtinus Martyr, Cyrilus Alexandrinus, Bernardus, Elias Cretenſis, Hieronymus, Gregorius, quos refert Vazquez in præſenti, & Suarez in lib. 1. de angelis cap. 6. Sed reſpond. 1. ex dictis ſolut. præced. Deinde cum D. Thom. hìc q. 50. ad 1. interpretando Damaſcenum: *Quod Damaſcenus accipit immortalitatem perfectam, quæ includit omnimodam immortalitatem, quia omnis mutatio eſt quędam mors, ut Auguſtinus dicit. Perfectam autem immortalitatem angeli, non niſi per gratiam conſequuntur.* Quod eſt dicere Damaſcenum loqui de immortalitate includente etiam immutabilitatem, nempe de bono in malum, qua angeli non per naturam, ſed per gratiam eos in bono confirmantem aſſequuntur. Quo in ſenſu etiam interpretari poſſunt cæteri Patres.

20 Tertio objicies ratione. Licèt angelus per

per naturam sit incorruptibilis respectu potentiæ cujusque creaturæ, non tamē respectu divinæ Omnipotentiæ: ergo saltem respectu Dei est solū ab extrinseco,& per gratiam incorruptibilis.Conseq.pat.& antec.prob. Nam angelus per naturam dependet à Deo libere conservante ipsum: ergo per naturam potest desinere esse Deo substrahente concursum conservativum illius, siquidem causa libera conservativa habet potentiam naturalem, ut conservet, vel non conservet effectum.

21 Ad hoc argument. respond.ex notatis in principio dub. Quod angelus per naturam non est incorruptibilis respectu divinæ potentiæ, si ly *per naturam* denotet non repugnantiam: id est, quod per naturam non habet aliquid, ratione cujus repugnet à Deo anihilari: bene tamen si ly *per naturam* denotet potentiam intrinsecam naturalem ad non esse,in quo sensu accipimus ly *per naturam* in præsenti. Nec huic naturali impotentiæ obstat, quod dependeat à Deo libere conservante,quia ad hoc sufficit,quod necessitas essendi per naturam,seu impotentia naturalis ad non esse non ei conveniat à se,sed à Deo;hoc enim ipso taliter est per naturam incorruptibilis, quod in suo esse incorruptibili per naturam à Deo libere conservante dependeat,proindeque, quod non repugnet per naturam à Deo anihilari.

22 Immò hæc non repugnantia per naturam est solum in angelo respectu divinæ potentiæ absolutæ, & extraordinariæ; non verò respectu divinæ potentię ordinariæ,ut enim ait D.Thom.q.104.cit.art.4.in corp.Potentia ordinaria est qua Deus operatur secundum naturalem cursum rerum, seu secundum naturalem ordinem creaturis indictum.Potentia verò extraordinaria,& absoluta est,qua Deus operatur miraculose prętęr prædictum ordinem. Unde infert D. Tho. quod cum creaturarum naturæ hoc demonstrent, ut nulla illarum in nihilum redigatur,quia vel sunt immortales,& sic in eis non est potentia ad non esse, vel sunt materiales, & sic saltem remanent semper secundum materiam,quę incorruptibilis est,utpote subjectum existens generationis,& corruptionis;cōsequenter nulla creatura per naturam est omnino anihilabilis à Deo secundum potentiam illius ordinariam, sed solum secundum potentiam extraordinariam, & absolutam,quod non est aliud, quàm per naturam non habere aliquid, ratione cujus implicet contradictionem creaturas per potentiam Dei absolutam omnino destrui,& redigi in nihilum. Respectu enim Dei miraculose, seu supernaturaliter operantis non datur in creatura potentia aliqua naturalis,sed obedientialis tantum, quæ in non repugnantia consistit.Ex quibus potest aliter argumen.respond.conced.anteced. respectu divinæ potentiæ absolutæ,& illud neg. respectu divinæ potentiæ ordinariæ.Et ad probat.neg. similiter anteced. Si sermo procedat de Deo Authore naturæ,seu secundum potentiam ordinariam, ut sic enim non potest non angelum conservare in suo esse supposita illius creatione, quia ut sic non potest non illum conservare juxta exigentiam,& debitum suæ naturæ, & angelus per naturam petit sui perpetuam conservationem, cum in eo non sit potentia aliqua ad non esse, licèt posset eum non conservare, ut agens supernaturales,est, seu secundum potentiam absolutam.

23 Et si dicatur probabilem esse sententiam asserentem Deum, ut Authorem naturæ posse patrare miracula. Respond. oppositam sententiam esse expræssam Div.Thom. loco citato.Quia Deus dicitur operari ut Author naturæ,quatenus operatur juxta cursum naturalem, seu secundū naturalē ordinem rebus inditū.Deinde in illa sentētia Deus, ut Author naturæ operari potest secundum naturalem ordinem rebus inditum,quod est operari secundum potentiam ordinariam,& præter illud,quod est operari secundum potentiam extraordinariam. Nos autem in præsenti loquimur de Deo Authore naturæ, quatenus primo modo operatur, quod sufficit ad nostrum intentum.Ac tandem dicatur,quod licèt Deus,ut Author naturæ est, secundum potētiam naturalem possit angelum non conservare; non tamen inde infertur angelum per naturam esse à Deo anihilabilem, ly *per naturam* demōstrando potentiam aliquam naturalem ad non esse,quod patet ab exemplis: Nam in homine est potentia activa naturalis ad projiciendum lapidem sursum, cum tamen in lapide non sit potentia aliqua passiva naturalis ad prędictum motum,sed solum non repugnātia. Et similiter in hac sententia debet poni in Deo potentia naturalis ad concurrendum, vel non cum Sole ad illuminandum;cum tamen in Sole nulla potentia passiva naturalis sit ad non illuminandum:ergo à simili.

24 Quarto objicies, & est replica contra prędecent. solut. in angelo est secundum nos non repugnantia intrinseca,ut possit anihilari à Deo:ergo & est potentia vera, & realis ei insita ex natura sua ad non esse. Prob. conseq. Nam talis non repugnantia debet convenire angelo ratione alicujus formæ positivæ, & intrinsecæ, sicut omnes negationes conveniunt rei ratione alicujus positivi; at talis forma non potest esse alia,quàm potentia vera, & realis ei insita ex

na-

natura sua ad non esse : ergo.

25 Sed respond. neg. hanc min. sed forma positiva, ratione cujus angelo non repugnat ab intrinseco anihilari à Deo est ipsamet natura angeli, quę quia suam intrinsecam, & naturalem incorruptibilitatem habet à Deo, in suo esse incorruptibili dependet ab illo libere conservante; unde & habet non repugnantiam, ut ab illo anihiletur per subtractionem concursus conservativi. Quod patet in calore, cui non repugnantia ad non calefaciendum non ei convenit ratione alicujus potentiæ naturalis, quæ in ipso sit ad non calefaciendum, sed ratione suæ naturæ, quatenus virtutem naturalem calefactivam habet à Deo, & ab illo inconservari dependet. Quod etiam patet in Sole. Vel dicatur talem non repugnantiam esse in angelo respectu Dei Authoris supernaturalis, seu operantis præter naturalem ordinem rebus inditum, hęc autem non convenit rebus ratione alicujus potentiæ naturalis, sed solum obedientialis: aliàs etiam in creaturis esset potentia passiva naturalis ad recipiendum effectus supernaturales, & miraculosos, cum & sit in eis non repugnantia ad prædictos effectus.

26 Sed dices : non repugnantia per naturam ad esse est potentia vera, & realis ad esse in possibilibus: ergo non repugnantia per naturam ad non esse erit vera, & realis potentia ad non esse in angelo. Sed respond. 1. neg. antec. juxta dicta in 1. probat. Secundo respond. illud conced. de potentia signata, & nominaliter accepta, non verò physica, & naturali, ut etiam ibi diximus. Tertio respond. conced. anteced. loquendo de potentia naturali, & neg. conseq. Tum quia ut diximus in 2. probat. potentia dicitur correlative ad actum, vel producendum, vel recipiẽdum; unde cum esse sit actus, non esse autem potius sit carentia actus, stat in possibilibus non repugnantiam per naturam este veram, & naturalem potentiam per ordinem ad esse, non verò in angelo per ordinem ad non esse: tum etiam quia ut aliquid sit naturaliter possibile, ultra non repugnãtiam terminorum, requiritur, quod sit non repugnantia respectu alicujus, quod non sit contra, vel supra inclinationem naturæ: aliàs ut dixi, effectus supernaturales, & miraculosi erunt naturaliter possibiles : cum ergo productio rerum possibilium, nec sit contra, nec supra, sed potius juxta exigentiam naturæ illorum, ideò sunt naturaliter possibiles; anihilatio tamen angeli est contra, & supra inclinationem naturæ illius, & sic dispar est ratio.

27 Quinto objicies: Angelus per naturã est ens contingens, indifferensque ad esse, & non esse : ergo per naturam, seu naturaliter potest desinere esse. Conseq. patet, & anteced. videtur certum, quia solus Deus dicitur per naturam ens necessarium, ut docet D. Thom. q. 9. cit. art. 2. Sed respond. ex dictis in 3. probat. Angelum esse ens contingẽs, indifferensque ad esse, & non esse contingentia, & indifferentia essentiali, quæ dicitur indifferentia prædicationis, quatenus ei non repugnat essentialiter non esse ; non verò contingentia, & indifferentia connaturali, seu prout excludit necessitatem cursus naturalis, & exigentiam naturæ, hac enim necessitate necessarium est eum existere suppositа illius creatione: sicut lapis primo modo indifferens est ad motum sursum, vel deorsum; utrumque enim valet de illo prædicari, non tamen secundo modo eam suæ naturæ dimissus non possit non moveri deorsum.

28 Sextò objicies : si in Angelis non sit potentia intrinseca ad non esse, sequitur, Deum anihilando angelum ei inferre violentiam, hoc non est dicendum: ergo. Prob. antec. Namquè tunc Deus anihilaret angelum contra naturalem illius inclinationem, & debitum suæ naturæ, siquidèm naturalitèr exigeret sui perpetuam conservationem, hæcque illi esset naturaliter debita ; sed hoc est ei inferre violentiam, sicùt violentiam intulit igni fornacis Babiloniæ, ei denegando concursum ad comburendum : ergò.

29 Sed si denegando concursum igni Babilonico ad comburendum, ei Deus violentiam intulit, cùr reputatur inconveniens Deum inferre violentiam angelo, ei denegando concursum conservativum ? Sed planè nec angelo denegando concursum conservativum, nec igni denegando concursum combustivum, Deus infert ullam violentiam, sicùt enim communitèr dicitur, nulla aqua patitur violentiam, dùm ascendit ad replendum vacuum, quia licèt prædictus motus sit contra inclinationem particularem illius, id est, contra inclinationem illius ad proprium, & particulare bonum, in ea tamen est alia inclinatio universalis, qua ut pars universi respicit bonum commune universi juxta quam, ne detur vacuum in universo, sursum ascendit, proptereaque nullam in prædicto motu violentiam patitur. Sic pariformiter dicimus, quod in qualibet creatura præter illius inclinationem particularem ad proprium, & particulare bonum, & præter illius inclinationem universalem ad bonum cõmune universi datur inclinatio alia universalissima ad obediẽdum Deo, ut de ea faciat quidquid voluerit, quæ propterea vocatur potentia obedientialis, ratione cujus, nec igni Babilonico intulit violentiam ei denegãdo concursum combustivum,

nec

nec illam angelo inferret, si ei denegaret concursum conservativum.

30 Septimo objicies:In angelo non potest esse potentia naturalis ad durandum in infinitum:ergo solum in eo est potentia naturalis ad durandum pro tempore determinato, & consequenter non est per naturam perpetuus, & incorruptibilis.Conseq.patet,& anteced. prob. Angelus solum habet potentiam naturalem finitam ad durandum; sed potentia naturalis finita nequit esse potentia ad durandum in infinitum:ergo.Maj.patet.& min.probat.Nam ut dicitur in 8.Phisicorum,potentia finita non potest movere tempore infinito; sed potentia ad durandum in infinitum posset movere tempore infinito:ergo.

31 Huic argum.resp.D.Thom.q.104.cit. art.4.ad 2.*Quod potentia creaturæ ad essendum est receptiva tantum, sed potentia activa est ipsius Dei,à quo est influxus essendi; unde quod res in infinitum durent, sequitur infinitum divinæ virtutis.Determinatur tamen quibusdam rebus virtutis ad manendum tempore determinato,in quantum impediri possunt,ne percipiant influxũ essendi ex aliquo contrario agente,cui finita virtus non potest resistere tempore infinito,sed solum tempore determinato.Et ideo ea,quæ non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in æternum.*

32 Tandem objicies: quod est ex nihilo per naturam,est potens non esse;sed angelus est ex nihilo:ergo.Min.patet,& maj,probat. Creatura intellectualis ex hoc,quod est ex nihilo,est per naturam potens peccare; sed hoc ipso est per naturã potens non esse:ergo.Maj. est communis Thomist.& expressa D.Thom.q.24. de verit.art.7.min. verò sic probat. ex eo secundum D.Thom. & Tomist. Quod creatura intellectualis ex nihilo, est potens per naturam peccare, quia hoc ipso, quod est ex nihilo est defectibilis in suo esse, & potentia operativa, sicut & modus operandi, sequitur modũ essendi;sed hoc verum non esset,nisi angelus per naturam sit defectibilis in suo esse, siquidem modus operandi per naturam sequitur modum essendi per naturam:ergo.

33 Ad hoc argumen. resp. esse doctrinam comunem Thomist.Angelum per naturam esse impeccabilem circa Deum finem naturalem, seu in ordine ad præcepta naturalia adminus directè, sicut & ei esse connaturaliter debitum amorem naturalem Dei super omnia, qui est finis ultimus,proindeque regula rectè operandi circa naturalia.Unde quãtum ad modum operandi per naturam potius est angelus moraliter indefectibilis; unde si hic modus operandi sequitur modũ essendi, potius sequitur angelum per naturam esse etiam physicè, & quantum ad esse indefectibilem. Dicitur autem angelus per naturam peccabilis circa Deum finem supernaturalem, non quia in puris naturalibus constitutis possit sic contra Deum actualiter peccare, cum ad hoc esset necessaria ordinatio, seu elevatio illius ad finem supernaturalem;sed solum quatenus per naturam ei non repugnat sic elevari. Unde sicut posita elevatione posset actu peccare contra Deum finem supernaturalem, ex hoc, quod in statu naturæ habet potentiam obedientialem,ut elevetur,dicitur per naturam posse obedientialiter peccare contra illum.Potentia autem obedientialis in operando sequitur potentiam obedientialem in essendo; unde ex illa morali defectibilitate in operãdo solum sequitur similis defectibilitas in essendo, nimirũ obedientialis, quam nos in angelo non negamus.

DUBIUM III.

Quæ sit ratio formalis,& proxima existendi angelum in loco,seu proximè causans, & fundans ubicationem in illo?

1 SUpponimus cum communi Patrum, & Theolog.sententia angelos esse in loco, quia angelus non potest non esse ubi operatur,cum movens, & motum debeant esse simul juxta Philosoph.in 7.Physicę textu 10. cum ergo movendo corpus operetur in loco, ubi est corpus, consequenter angelus dicitur esse in loco,& per accidens, ut locatum in loco,in quantum corpus assumptum, vel cui per operationem applicatur, in loco est, & per se,ut operans in operato, secũdum quod ei per se convenit operari in loco:sicut materia prima per se est in loco,ut pars,& similiter punctus ut terminus;neutrum tamen est per se in loco, ut locatum, quæ est doctrina D. Thom. in 1.dist. 37.q.3.art.1.ad 4.An verò dicatur esse propriè in loco, vel non, meo videri est quæstio de nomine? Nam si sumatur locus pro ultima superficie corporis continentis, angelus non potest esse propriè in loco, sed solum secundum quid,& abusivè:quia ut ait D.Thom. loco cit. ad 1.in hac acceptione locus est nomen mensuræ:unde esse in loco,ut in loco,propriè significatur, ut esse in mensura, quod nullæ rei incorporeæ potest convenire; abusive autem, & secundum quid potest dici esse in loco, quia ex hoc,

hoc, quod est in loco, ut operans in operato, habet aliquid simile rei locatæ, ut scilicet determinetur ad hunc locum potius quàm ad alium. Unde D. Thom. opusc. 15. cap. 18. habet, cum dicimus angelum alicuibi esse, sumimus locum pro actione: *Nam cum dicendū fuisset, ibi operatur, dicimus, ibi esse.* Et hoc est, quod communiter dicitur, angelum esse in loco, non circunscriptivè, sed definitivè, quia non est in loco per circunscriptionem ab ipso, sed solum per diffinitionem, & decerminationem ad illum, in quantum taliter operatur in illo, quod non alibi. Unde quia Deus ita operatur hìc, quod etiam alibi, non dicitur esse in loco etiam definitivè, sed ubique per immensitatem, ut ait D. Thom. loco cit. ad 5.

2 Si tamen hoc nomen locus æquivocè significet locum angeli, & locum corporis, quod videtur docere D. Thom. dum hìc in corpore ait: *Æquivocè tamen dicitur angelos esse in loco, & corpus.* Videtur, quod angelus sit propriè in loco, quia hoc modo est in loco æquè primò & simpliciter significat esse in loco, & per contactum dimensivæ quantitatis, & per contactum virtutis. Unde cum angelus propria sua virtute tangat locum, in quo operatur, propriè etiam dicitur esse in loco, & tunc corporis locus diffinietur, quod sit ultima superficies corporis continētis locatum, &c. locus verò angeli diffinietur, quod sit id, ad quod diffinitur, & determinatur ejus operatio; nec uni, & alteri loco correspondebit aliqua ratio communis prętèr nomē. Quod potest etiam confirmari ex verbis prælegatas D. Thom. ubi clarè affirmat, quod angelus per se est in loco, ut operans in operato; fateor tamen primam sententiam probabiliorem esse, & potest interpretari D. Thom. quod cum ait, æquivocè dici angelum esse in loco, & corpus: intelligendum est de æquivoco à consilio, quod propriè dicitur analogum; non vero de æquivoco à casu, quod esset necesse ad probandum intentum: siquidem solum æquivocum à casu est, quod significat sua significata sine proportione aliqua, vel habitudine.

3 Supponimus etiam angelum solum esse tanquam in loco corporeo, id est, non in anima nostra, vel in alio angelo. Et ratio est, quia licèt angelus solum sit in loco, ut operans in operato, & nedum operetur circa corporalia, sed etiam circa spiritualia, circa spiritualia operatur solum exterius v.g. illuminādo, sed per modum suggerētis; circa corporalia verò intrinsecè, hoc est, ea intrinsecè movendo, ratione cujus angelus intrinsecè corpori unitur, dicitur esse, ubi illud est. Quæ est doctrina D. Th. loc. cit. ad 2. Tandem supponimus locum angeli alium esse connaturalem, id est, juxta inclinationem elicitam suæ voluntatis: alium autem violentum, in quo nimirum contra suam voluntatem collocatur.

4 Quibus suppositis; dubium procedit de ratione formali, & proxima existendi in loco corporeo, seu proxime causante, & fundante ubicationem in illo: sicùt enìm in corporibus, & distinguimus rationem radicalem existendi in loco, quæ est illorum substantia, seu essentia, & rationem formalem, seu proximam, quæ in actu primo est quantitas mollis, & in actu secundo est contactus illius, quo nimirùm tangit locum, & ei applicatur, ex quo resultat ubicatio in locum: ita hæc duplex ratio assignari debet in angelo, ut suo modo existat in loco, & de radicali haud dubium, quod sit etiam ipsa essentia angeli, quæ est radix omnium accidentium illius; de proxima verò aliqui eam constituunt in aliquo accidenti liberam Angeli operationem in corpus, quæ, secundum aliquos est ipsa substantia angelica secundum se, & in propria linea; & secundum alios, est modus quidam substantiæ angeli superadditus, & cum ea naturaliter connexus saltem secundum rationem communem: alij verò eam constituunt in operatione libera angeli in corpus, quæ secundum aliquos est operatio transiens saltem virtualiter, qua nimirum efectum aliquem in corpore producit; secundum alios vero est operatio immanens, qua nihil in corpore producit, sed precisè applicat suam virtutem operativam corpori producendo in se ipso passivam applicationem, & unionem ad corpus, quę passiva unio, & applicatio est modus realis intrinsecè receptus in angelo. Juxta quas sententias quadruplex in præsenti dubio versatur difficultas: prima procedit de substantia angeli, vel modo antecedente liberam illius operationem in corpus: secunda de ipsa libera operatione in corpus tertia, an talis operatio sit transiens, vel immanens: quarta denique procedit de ratione formali existendi in loco violento.

RESOLUTIO I.

Prædicta ratio formalis non est substantia angeli secundum se, & in propria linea, nec modus aliquis antecedens liberam illius operationem in corpus.

5 QUoad 1. part. est contra Ricardum, Scotum, Bonamventuram, Durandum, Gregorium, Gabrielem, Hugo de Sancto Victore, Alensem, Molinam, & Valentiam. Quoad 2. partem est con-

contra Suarez,& alios recentiores; eam tamen tenent quoad utramque partem cæteri Theol.

6 Et fund. 1. ſpecialiter quoad 1. part. Nàm non minùs accidit ſubſtantiæ angelicæ operari,quàm eſſe in loco: immò prima,& potiſsima operatio alicujus magis ei intrinſeca eſt, quàm eſſe in loco, ſiquidèm in ea explicatur natura illius, & primæva ejus inclinatio; at hoc non obſtante, ſubſtantia angelica ſecundum ſe, & ratione ſui non eſt immediata, & formalis ratio operandi, ſed ſolum remota, & radicalis:ergo à ſimili.Confirmat.Sic eſt ſubſtãtia in loco, ſicut & in tempore, vel ævo:nam ſicut ubicatio eſt modus, vel realitas intrinſeca reſultans ex adjacientia loci: ita etiam *quando* eſt modus, vel realitas intrinſeca reſultans ex adjacientia temporis; at nulla ſubſtantia eſt ratione ſui immediata ratio eſſendi in tempore, vel ævo;ſed ad hoc mediat illius intrinſeca duratio, quæ eſt accidens realiter à ſubſtantia diſtinctum,ut docetur in Philoſophia: ergo ſimiliter in noſtro caſu.

7 Secundò fundatur noſtra reſolutio quo ad utramque partem. Nam ſi ratio formalis, & proxima exiſtendi angelum in loco,ſeu cauſans, & fundans ubicationem in illo, eſſet ſubſtantia illius, vel modus aliquis antecedens liberam illius operationem in corpus,ſicut eſt in corpore quantitas, ſequitur angelum neceſſario connaturaliter exiſtentiam in loco, eique deberi ubicationem aliquam; at hoc eſt falſum: ergo. Sequel. concedunt contrarij in eodem ſenſu, quo corpus ratione quantitatis exigit neceſſariò exiſtentiã in loco,& neg.min. quę ſic prob. & primò ratione D.Thom. quodlib.6.art.3. in corp.ubi ſic habet: *Neceſsitas exiſtendi in loco convenit corpori ex hoc, quod dependet à primo continenti, & propter hoc primum continens non eſt in loco, niſi per accidens, & ſecundum partes, ut dicitur in 4. Phiſic. Angelus autem non dependet à primo continenti,nec etiam corpus glorioſum, quod perficitur per animam ex divina fruitione beatificatam:& ideo nulla neceſsitas eſt, quod corpus glorificatum, aut angelus ab aliquo locali corpore ambiatur, & propter hoc nihil prohibet corpus glorificatum, vel etiam angelum in connexo Cœli Empirei eſſe.* Quæ ratio licèt prima facie videatur ſolum concludere angelum non neceſſariò exigere exiſtentiam in loco,ut continente; probat nihilominus,nec exiſtentiam exigere in loco,ut diffiniente. Et reducitur ad formam ſic: Corpus propterea neceſſariò connaturaliter exigit eſſe in loco, quia in ſui conſervatione pendet à primo continenti,nimirum ab influxu Cœli, quem participare non poteſt,niſi in loco exiſteret:qua ratione communiter dicitur oporteret eſſe contigua omnia hæc inferiora, ut influxus cœleſtis ad ea pervenire valeat; unde natura vacuum non permittit; ſed hæc ratio non currit in angelo,qui ad ſui conſervationem cœleſti influentia,nec ullo corpore indiget:ergo.

8 Nec valet: quod licèt angelus ad ſui conſervationem non indigeat corpore aliquo; indiget tamen illo, ut operetur. Non, inquam, valet: Nam angelus æquè benè poſſet operari, intelligere ſcilicet,& velle, ſi crearetur ante,vel extra mundum corporeum. Nec valet indigere loco,ut operetur in illo; nam quod operetur in loco non eſt ad perficiendum ſe, ſed ad perficiendum corpus:ergo non ſequitur, quod ſit in loco ex indigentia ſui,ſed ex indigentia loci, & conſequenter licèt non poſsit operari in loco, quin ſit in illo; non tamen ad ſui perfectionem exigit,vel indiget operari in loco,& conſequenter nec in illo exiſtere:quo in ſenſu ait D.Thom. q.53.de potent.art.19.ad 3. Quod angeli indigent corpore ſolum quantum ad miniſterium, non quantum ad naturæ complementum. Dicere autem, quod naturaliter exigit exiſtentiam in loco,licet eo non indigeat ad ſui perfectionem, eſt contra principium illud, quod natura, ſicut non deficit in neceſſarijs, ita aborret ſuperfluũ.

9 Secundò probat.min.principalis:Nam ſi angelus naturaliter exigit exiſtentiam in loco ſequitur, quod ſemper ſit in loco ſibi adęquato, nimirum maximo ſibi poſsibili,ita ut non poſsit eſſe in minori,ſeu in dimidio,vel in puncto; hoc eſt falſum:ergo.Min.conced. à cõtrarijs propter modum elevatum eſſendi angelum in loco, ratione cujus non eſt alligatus ad hoc, quod ſit determinatè in æquali,ſeu maximo loco,ſed poteſt aliquando in minori,& tandem in indiviſibili eſſe.Seq.verò probat.Tum quia natura non eſſet indifferens, ſed determinata ad unum: tum etiam quia cauſa naturalis ſemper agit quantum poteſt,niſi ab extrinſeco impediatur. Quod exẽplificari poteſt in corrpore, quod quia naturaliter eſt in loco ratione quantitatis molis, ſemper eſt in loco ſibi adæquato, & quem poteſt replere,ita ut non poſsit eſſe in majori, vel minori abſque intrinſeca variatione ſuæ quãtitatis.Unde ſi cera poteſt modo majorem, modo minorem locum occupare,ideò eſt, quia ejus quantitas rarefieri,aut condenſari, ſeu complicari poteſt.

10 Et hinc evaneſcit ſolutio contrariorum aſſerentium majorem argumenti eſſe veram loquendo de ſubſtantia præciſivè ſumpta,non verò de illa, ut ab angelo apllicata per actum imperij,ſeu voluntatis.Evaneſcit,inquam:Nam vel illa applicatio libera voluntatis eſt ipſa ratio

ſuæ

fundans exiſtentiam in loco, vel eſt ſola conditio? Si primum, coincidunt cum noſtra ſententia. Si ſecundum, urget exemplum: Nam licèt corpus, ut ſit in loco, dependeat, ut à conditione, ab applicatione ad locum; in replendo tamen locũ non commẽſuratur applicationi, ſed ſuæ virtuti dimenſivæ, extenſioni ſcilicet ſuæ quantitatis, ita ut ſemel applicatũ loco non poſsit non eum replere ſecundum totum, quod poteſt, quia naturaliter replet locum. Cujus etiam patet exemplum in igne, qui ad comburendum eget applicatione ad combuſtibile, ſemel tamen applicatus agit quantum poteſt, quia naturaliter agit: ergo à ſimili.

11 Sed dices: Anima rationalis naturaliter informat corpus; & tamen poteſt nunc minus corpus, poſtea verò majus corpus informare etiam ſine ſui intrinſeca variatione: cujus ratio non eſt alia, niſi quia eſt tota in toto, & tota in qualibet parte: quapropter etiam Corpus Chriſti, quia in Euchariſtia eſt totum ſub totis ſpeciebus, & totum ſub qualibet parte, poteſt eſſe nunc ſub minoribus, aliquando verò ſub majoribus dimenſionibus juxta voluntatem Conſecrantis: cum ergo etiam angelus ſit in loco non per commenſurationem ad illum, ſicut corpus, cujus quantitas totalis commenſuratur cum quantitate totali loci, & partialis cum partiali, ſed elevatori modo, nimirum, totus in toto, & totus in qualibet parte, poterit etiam eſſe in loco majori, vel minori juxta beneplacitum angeli, quamvis naturaliter ſit in loco.

12 Sed in primis retorqueo exemplum animæ rationalis: Nam hæc ſi applicetur corpori diſpoſito, non poteſt non illud informare ſecundum totum, quod poteſt, & defactò ſic informat puerum: cum ergo nulla ſit indiſpoſitio ex parte loci, ut angelus eum repleat ſecundum totum, quod poteſt, conſequenter ſic eum replere neceſſe eſt, ſi ſemel eum naturaliter replet. Hinc negamus animam rationalem propterea poſſe nunc minus corpus, poſtea vero majus corpus informare, quia eſt tota in toto, & tota in qualibet parte; Deus enim etiã eſt totus in toto loco, & totus in qualibet parte illius; & tamnẽ on poteſt non replere totum locum creatum. Et ratio eſt, quia majus corpus non poteſt actuare, niſi ulterior materia convertatur per nutritionem in ſubſtantiam aliti; cum autem hujus nutritionis principium ſit ipſa anima rationalis, quæ informando minus corpus dat puero virtutem, ut ulteriorem materiam ad prædictam nutritionem diſponat, conſequenter ex natura ſua eſt determinata, ut non poſsit majus corpus informare, quin prius informet minus corpus; non autem eſt angelus ex natura ſua determinatus, ut non poſsit replere locum majorem, quin prius repleat minorem. Unde potius exiſtentia angeli in loco debet aſsimilari formæ Solis, quæ quia ex natura ſua non eſt determinata ad informãdum primò minorem materiam, & deinde majorem, ſemper & naturaliter informat majorem materiam, quàm informare poteſt: nam ut ait D. Th. 2. contra gentes cap. 93. in Sole defactò invenitur tota materia ſuæ ſpeciei. Hinc conſequenter negamus propterea Corpus Chriſti in Euchariſtia eſſe nunc ſub minoribus dimenſionibus, & aliquando ſub majoribus, quia eſt totum ſub totis ſpeciebus, & totum ſub qualibet parte, ſed quia juxta inſtitutionẽ hujus Sacramẽti quantitas Panis non eſt determinata, ſed eam ſignare eſt in poteſtate Conſecrantis, ut docet D. Th. 3. p. q. 74. art. 2.

13 Tertiò probat. min. principalis, præcedens prob. roboratur: Nam ſi angelus ex natura ſua exigeret exiſtentiam in loco, eique aliqua ubicatio deberetur, angelus non poſſet ſe ſubſtrahere ab omni loco, ſeu nullibi eſſe naturaliter loquendo, ſed neceſſario eſſet in aliquo loco; at hoc eſt falſum: ergo. Maj. etiam à fortiori conceditur à contrarijs, & eſt per ſe nota exemp. corporis: min. verò in primis eſt expreſſa D. Thom. loco cit. ex diſtinctionibus art. 1. ad 4. quod procedebat ſequi ex noſtra ſententia angelum aliquando non alicubi eſſe, quia non ſemper operatur circa corporalia; & reſp. his verbis: *Ad quartum dicendum, quod hoc non eſt inconveniens, quod angelus ſine loco poſsit eſſe, & non in loco: quoniam nullam operationem circa locum habet: ſicut etiam non eſt inconveniens, quod nullo colore coloratus dicatur, ſed hoc tamen non eſt imaginabile, quia imaginatio continuum non tranſcendit.* Quod idem etiam expreſsè affirmat q. 7. de potent. art. 19. ad 2. ubi ait: *Quod etiam nunc nihil prohibet, angelos non eſſe in loco, ſi voluerint; & ſic etiam ſemper ſint in loco propter ordinem, quo creatura ſpiritualis præſidet corporali ſecundum Auguſtinum 3. de Trinitate.*

14 Secundo prob. min. ab aliquibus ex dictis in probatione præcedenti: quia propterea angelus poteſt eſſe in majori, vel minori loco, quia non eſt de neceſsitate naturæ in hoc, vel illo, ſed volitione ſua ad illum ſe applicat, & nihil eſt, quod voluntatem angeli neceſsitet ad applicandum ſe ad totum locum ſibi poſsibilẽ, ſed ſimiliter nihil eſt; quod neceſsitet voluntatem angeli, ut velit ſe applicare loco alicui: nam ſicut voluntas angeli libera eſt libertate contrarietatis, ut applicet ſe huic, vel illi loco, majori, vel minori: ita etiam libera eſt libertate cõtradictionis, ut velit ſe applicare, vel nõ applicare alicui loco: ergo poterit nullibi eſſe. Sed hæc prob.

ni-

nihil addit ſupra primam probationem præcedentem : ſiquidem poſſunt contrarij reſpondere , quod ſicut homo liber eſt libertate contrarietatis , ut applicet ſe huic, vel illi loco; non tamen liber eſt libertate contradictionis , ut velit ſe applicare , vel non applicare alicui loco , ita ſimiliter angelus. Cujus diſparitatem neceſſe eſt reducere ad primam probationem, quia nimirum homo propterea non eſt liber libertate contradictionis , ut velit ſe applicare, vel non applicare alicui loco, quia in ſui conſervatione dependet à primo continenti , ſeù influxu Cœli , quem participare non poteſt , niſi exiſtat in loco , quæ ratio non currit in angelo.

15 Secundo ab alijs probat. min. à paritate: nam ratio formalis , & proxima fundans in angelis exiſtentiam in loco eſt perfectiſsima, non minus , ac eſt perfectiſsima ratio informandi materiam in anima rationali ; ſed quia ratio informandi materiam in anima rationali eſt perfectiſsima , ita eſt ratio informandi , ut poſsit abſolvi ab omni informatione : ergo à ſimili. Quod & confirmant exemplo Cœli Empirei , quod quia perfectiſsimum corpus habet , quod abſolvatur à loco ſecundum ſe totum , licet quia eſt involutum cum imperfectionibus, non ſit omninò abſolutum à loco, ſed peraccidens , & ſecundum partes ſit in illo. Sed nec utraque hæc probatio placet , & prima quidem oppoſitum convincit : ſiquidem quamvis anima rationalis poſsit abſolvi ab omni informatione , non inde ſequitur , quod naturaliter , ſeu ſecundum ſuam naturam non informet corpus. Unde potiùs cum eſt in materia , habet ſuum ſtatum connaturalem , & non extra illam , ſicut leve dum eſt ſurſum, ut expreſsè docet Div. Thom. infra quæſt. 76. artic. 1. Exemplum autem Cœli Empirei ſolum convincit , quod ſicut ipſum non eſt in loco ſecundum ſe totum , quia ſupremum eſt inter omnia corpora , cum tamen inferiora corpora neceſſariò ſecundum ſe tota ſit in loco; ſic ſupremus angelus poſsit abſolvi à loco , ſecus verò angeli inferiores.

16 Melius ergò probat. minor , ex quo angeli etiam conformiter ad ſuas naturas potuerunt produci ante mundum corporeum,vel extra illum ; ſed eo in caſu non exiſterent in loco : ergo ab omni loco abſolverentur. Major patet : nàm angeli ſecundum proprias naturas ſunt formæ completę per ſe ſubſiſtentes: ergo & ſecundum proprias naturas non dependent in eſſendo à corpore : potuerunt ergo conformiter ad ſuas naturas produci ante mundum corporeum , vel extra illum. Hinc quamvis angeli defactò creati fuerint in Cœlo Empireo , & ſimul cum creatura corporali , hoc tamen fuit ſolum ex voluntate Dei , quatenus Deus noluit eos producere ut exiſtentes per ſe abſolutè , ſed tanquam partes unius univerſi , & unius totius una videtur eſſe productio , ut docet Div. Thom. quęſt. 3. citata de potentia artic. 18. in cõrpore , & ad 8. aliter cum ſapientis ſit ordinate ſuum effectum producere , & angeli in nobilitate excellant creaturas viſibiles , primò deberent à Sapientiſsimo artifice Deo angeli produci in eſſe. Minor verò non minus videtur perſpicua : nàm ante mundum corporeum , vel extra illum non datur , niſi ſpatium imaginarium in ſpatio autem imaginario , cum ſit revera nihil, & ſolum habeat eſſe objectivè in noſtra imaginatione , revera angelus eſſe non poteſt , licet in eo imaginetur eſſe. Unde Div. Thom. loco citato ex diſtinctionibus quæſt. 2. art. 3. in argumento *ſed contra* ait : *In quocumque eſt aliquid , illud oporteret eſſe , quia in nihilo nihil eſt* : & ſic licet in eo eventu apprehendamus angelum alicubi eſſe , quia imaginatio continuum non tranſcendit , ut ait D. Thom. corrigenda tamen eſt apprehenſio per judicium intellectus , ſicùt defactò eam corrigimus dicendo , animam rationalem non eſſe corpus, contra antiquos Philoſophos , qui imaginationem tranſcendere non valentes , ponebant animam eſſe corpus dicendo , ſola corpora res eſſe , & quod non eſt corpus , nihil eſſe , ut refert D. Thom. infra q. 75. art. 1.

17 Quartò probat. minor principalis , & ſimul fundamentum oppoſitæ ſententiæ infringitur : nàm ſi angelus ex natura ſua exigeret exiſtentiam in loco , eique connaturaliter deberetur ubicatio aliqua , ideo eſſet , quia angelus ex natura ſua finitus , & limitatus eſt; at hæc eſt valdè rudis probatio ſecundum Div. Thom. loco citato ex diſtinctionibus in corpore , quia procedit ex æquivocatione finis : cum enim dicitur eſſentia angeli finita , accipitur finis pro fine eſſentiæ , & virtutis , ſecundum quod , & diffinitio terminus dicitur , & non pro fine dimenſionis ; locus autem dicitur finiens , vel finitus ſecundum terminos quantitatis dimenſivæ ; finis autem ſecundum utramque acceptionem nullam commenſurationem , ſeù proportionem habet : unde non oportet , ut , quod eſt finitum in eſſentia, ad terminos loci finiatur. Deinde prædicta ratio inſtatur in ſubſtantia materiali , quæ quantumvis finita ſecundum ſe , & ratione ſui , non exigit proùtſic eſſe in loco aliquo determinato , ſed hoc habet ratio-

ne quantitatis: ergò à simili substantia angeli.

18 Nec valet, si dicas, ratione quantitatis exigere esse in loco determinato circunscriptivè; ratione tamen sui exigere esse in loco determinato speciali modo sibi debito condistincto ab eo, quo est in loco per quantitatē. Non, inquam, valet: nàm sequitur substantiam materialem esse simul in eodem loco modo sibi debito ratione sui, & circunscriptivè ratione quantitatis, quod est ridiculum. Dices id non sequi: quia licet per se, & ratione sui exigat esse in loco determinato speciali modo sibi debito, peraccidens tamen, quia est quantitate affecta, quæ inter ipsam, & locum mediat, impeditur, ne actu immediate contingat locum. Sed contra est: nam quantitas non peraccidens, sed per se saltem connaturaliter convenit substantiæ materiali, cum ei conveniat juxta exigentiam, & debitum illius: si ergò ex illa impeditur, ne actu immediate contingat locum, non impeditur peraccidens, sed per se: immò cum substantia materialis per se exigat quantitatem, sequitur per se exigere impedimentum illius, quod per se exigit, quod est exigere contradictorias simul, sicut esset exigere contradictorias simul exigere per se immediatè operari, & per se exigere potentiam, qua impediatur, ne actu immediate operetur. Et quidem plus, quam ridiculum est, ponere substantiam quantum est ex se immediate operativam, peraccidens tamen impediri, ne unquam immediate operetur: ergò à simili. Ac tandem ille modus existendi in loco debitus substantiæ materiali per se, nec est modus existendi in loco diffinitivè, cum iste sit proprius substantiæ angelicę, nec est modus existendi in loco circunscriptivè, cum iste sit proprius substantiæ materialis ratione quantitatis: ergo chimericus est ille modus. Unde quia Corpus Christi in Eucharistia non est circunscriptive, cum sit ibi indivisibiliter, nec diffinitivè, cum non limitetur, & diffiniatur ad esse sub his speciebus, siquidem potest esse simul sub pluribus alijs, Corpus Christi in Eucharistia non est tanquam in loco per se, & ratione sui, ut docent Theologi cum D. Thom. 3. p. q. 75.

19 Nec valet, etiamsi dicas, quod sicut in sententia Thomist. quantitas virtutis angelicæ est ratio proxima existendi in loco, non tamen quantitas virtutis corporeæ: ita substantia finita angelica est secundum se, & ratione sui ratio proxima existendi in loco, non tamen substantia finita corporea. Non, inquam, valet: nam quod substantia angelica sit per se, & ratione sui ratio proxima existendi in loco, provenit secundum ipsos, ex quo finita est secundum essentiam, nam, ut ipsi dicunt, licet finitis, & terminus æquivocè dicatur de fine, & termino essentię, & loci; nihilominus id, quod est proxima ratio finis, & termini essentiæ, secundario, & consequenter est ratio proxima finis, & termini loci; at substantia corporea etiam est finita secundum essentiam: ergò non est ratio, cùr illa sit per se, & ratione sui ratio proxima existendi in loco, & non hęc. Quod autem quantitas virtutis angelicæ in sententia Thomist. sit ratio proxima existendi in loco, provenit ex eo, quod per eam angelus immediatè contingit corpus tam immediatione virtutis, quam immediatione suppositi, taliter, ut operetur intra dimensiones, & terminos ipsius, quod quantitati virtutis corporeæ competere non potest: siquidem agés corporeum solum operatur immediatè immediatione virtutis, & suppositi in superficie alterius corporis, & mediante ista agit in partes profunditatis, & his medijs in alias profundiores, quod habet ratione limitationis, & dependentiæ à situ, & loco, in quo est. Præterquamquòd aliqui non reputant inconveniens corpus esse in loco, & propriè ratione quantitatis, sicut locatum in loco, & abusivè, seù methaphoricè, sicùt operans in operato: sicut enim angelus hoc modo dicitur esse in loco, in quo operatur, quia taliter ibi operatur, quod non alibi, quare non dicetur etiam corpus hoc modo esse in loco, in quo operatur, taliter quod non alibi? Absolutè tamen non dicitur corpus esse in loco abusivè, & methaphoricè, quia in eo est propriè ratione quantitatis, sicùt Christus absolutè non dicitur Filius Dei adoptivus, quamvis habeat gratiam, ratione cujus cæteri homines dicuntur Filij Dei adoptivi, quia propriè ratione personæ est Filius Dei naturalis, ut docet D. Thom. 3. p. q. 23. art. 4.

20 Tertio fundatur nostra resolut. ratione à priori: nàm illa est ratio formalis, & proxima existendi angelum in loco, seù proximè fundans ubicationem in illo, quæ est ei ratio formalis, & proxima tangendi illum; at hujusmodi non est substantia angeli secundum se, & in propria linea, nec modus aliquis ei superadditus antecedens liberam ejus operationem in corpus: ergo. Major patet: nam, ut ait D. Thom. & fatentur contrarij, qualiter angelus sit in loco, considerari debet ex modo, quo corpus est in loco: unde & affirmant substantiam angeli, vel modum illum se habere in angelo ad essendum in loco, sicut quantitas in corpore: tùnc sic; sed quantitas eatenus est ratio formalis, & proxima existendi corpus in loco, quatenus est ei ratio tangendi locum: ergò. Immò ut docet Div. Thomas in prima distinctione

37. q. 1. art. 1. angelus non potest esse in loco secundum formam, ut anima est in materia, cum non sit actus corporis, nec secundum situm, ut punctus est in linea, quia non potest habere situm, seu positionem in continuo: ergò solum secundum contactum: illa est ergo ratio formalis, & proxima existendi angelum in loco, quæ est ei ratio tangendi illum. Minor verò, in qua est difficultas, probat. nam substantia angeli secundum se, & in propria linea, vel modus ille antecedens operationem in corpus non potest esse ratio tangendi corpus contactu proprie tali, nec contactu methaphoricè tali: ergò nullo modo. Conseq. patet, & anteced. probat. nam contactus proprie talis fit solum per quantitatem mollem, seu dimensivam, qua caret angelus: unde ea solum proprie se tangunt, quorum ultima sunt simul; in carentibus autem quantitate non est signare medium, & ultimum. Deinde contactus methaphoricus fit solum per operationem juxta illud Zachariæ 20. *Qui vos tangit, tangit pupillam oculi mei*, quo in sensu dicitur contristans tangere: immò sicut contactus proprie talis fit per quantitatem proprie talem, quæ est quantitas mollis, sic contactus methaphoricè talis fit per quantitatem methaphoricè talem, quæ est quantitas virtutis; quantitas autem virtutis in actu primo est sola virtus operativa, cujus exercitium est operatio, quod etiam expressè docet Philosophus 8. Phisicorum cap. 1. & lib. 1. de generatione cap. 6. non ergò substantia angeli secundum se, & in propria linea, vel modus aliquis ei superadditus antecedenter ad operationem in corpus potest ei esse ratio formalis, & proxima tangendi locum contactu proprio, vel methaphorico.

21 Nec valet, quod nomine quantitatis virtutis, nedum intelligitur potentia operativa, sed etiam forma, vel natura secundum se, maximè spiritualis, teste D. Thom. supra q. 42. art. 1. quia in spiritualibus hoc est majus esse, quod est melius esse. Non, inquam, valet: tùm quia D. Thom. ibi expressè habet, quod forma, vel natura secundum se solum est quantitas virtualis in radice, quia secundum eam dicitur res major, aut perfectior; non tamen in effectu ita, ut secundum eam dicatur magis durare, vel magis posse operari, sed primum attenditur secundum quantitatem virtutis in effectu primario, qui est esse, in quantum ea, quæ sunt perfectioris naturæ, sunt majoris durationis; secundum autem ostenditur secundum quantitatem virtutis in effectu secundario, qui est operatio, in quantum ea, quæ sunt perfectioris naturæ, sunt magis potentia ad operandum: ergò secundum D. Thom. præter quantitatem virtualem in radice, quæ est forma, vel natura secundum se, non datur alia quantitas virtualis proxima præter quantitatem durationis, vel virtutis operativæ. Tùm etiam: nàm, ut ipsi dicunt, natura, vel forma angeli secundum se solum est quãtitas virtutis respectu juxta positionis angeli ad locum, vel unionis cum illo; hæc autem juxtapositio, vel unio non potest dici contactus: nam cum sit mutua ex parte utriusque extremi (sicut enim angelus unitur loco, etiam locus unitur angelo) sequitur locum etiam contingere angelum, quod est expressè contra Philosophum loco citato, ubi ait: *Si quid est immobile, quod motum afferat, illud quidem id, quod movetur, continget, nec ab illo contingetur*: ubi per *immobile* intelligit substantiam separatam, quæ à corpore pati non potest, ut patet ex D. Thom. ibi lect. 18. Immò dato, quod prædicta juxtapositio, vel unio vocetur contactus, ratione tamen illius non est, cùr potiùs angelus dicatur esse in corpore, ut in loco, quam è contra: cum ex unâ parte unio illa fit mutua, unde sicut per eam angelus, & corpus sibi invicem sunt unita, sic etiam per eam se invicem tangunt; & ex alia non sit contactus per modum continentis active locum, eumque sibi subordinantis: hæc enim activa continentia, & subordinatio non convenit angelo antecedenter ad operationem in corpus. Et sanè in contrariorum sententia hæc unio, vel juxtapositio non est aliud, quam intima propinquitas, seu indistantia, vel simultas angeli ad corpus, ad modum, quo intelligimus unum corpus alteri propinquum, quin circa illud aliquid operetur; hæc autem præsentia, seu simultas non sufficit, ut dicatur angelus esse in corpore ut in loco: tùm quia est mutua, ut dixi, unde inter corpora etiam locatum est præsens, & propinquum loco, quod non est satis, ut sit locus ejus: tum quia duo corpora penetrata in eodem spatio etiam sunt sibi propinquissima, cum tamen neutrum sit locus alterius.

22 Hinc Suarez in secundo tomo Methaphisicæ disp. 51. sect. 4. num. 20. fatetur argumentum Scoti solum probare substantialem præsentiam angeli respectu corporis; non tamen ratione illius esse in corpore, ut in loco. Sed ni fallor, ipse etiam suo argumento nil aliud convincit: siquidem postquam varijs argumentis, vel, ut melius dicam, varijs imaginationibus intendit persuadere dari in angelo antecedenter ad operationem in corpus, & independenter ab illo, modum quendam, seu ubi intrinsecum à substantia angeli distinctum,

ratione cujus est corpori substantialiter præsens & quantum est ex parte sua haberet presentiam ad illud, etiamsi ante mundum corporeum crearetur, inquirit, utrum angelus, qui sic est præsens alicui corpori, dici possit esse in illo ut in loco, & ait esse quæstionem magis de modo loquendi, quam de re: concluditque, quod in philosophico rigore loquendo, sententia D. Thom. est verior. In summaque docet, quod ratione illius *ubi* intrinseci antecedentis operationem in corpus dicitur angelus esse hic, vel ibi, non quia sit in aliquo corpore ut in loco, sed quia est ibi, ubi est corpus: unde ratione illius *ubi*, non tam dicitur esse in alio, quam in se ipso, licet concomitanter ad corpus, & simul cum illo. Quo in sensu postquam docuerat Deum esse intimè præsentem omnibus rebus ratione immensitatis adæquate distinctę ab omnipotentia inquirit disp. 30. sect. 7. n. 52. an ratione immensitatis dicendus sit esse localiter, ubicumque est præsens. Et respondet, quod si esse localiter dicat tantum denominationem extrinsecam sumptam ex contactu aliquo, vel proprio, vel methaphorico, sic verè dicitur Deum esse localiter in toto universo; non autem extra illud: nam quatenus confert esse omnibus rebus, in omnibus esse dicitur tangendo illa, & replendo virtute sua. Et hoc modo ait D. Thom. 1. part. q. 8. art. 2. ad 1. Deum esse in loco per contactum virtutis; si autem esse localiter dicat solum denominationem intrinsecam sumptam à substantiali præsentia absolute, & simpliciter nullum involvendo accidens, sic dici potest Deus localiter esse per immensitatem suam non solum in mundo, sed extra mundum, hoc autem esse localiter non est esse in alio, quam in se ipso; declarat verò talem modum existendi illius substantię, ut ratione illius sit intimè præsens, & indistans à quacumque alia re, ubicumque fiat, aut existat, sic adeo, ut si per impossibile res aliqua inciperet esse sine actione Dei, nihilominus non posset esse distans ab illo ob immensitatem ejus, sed necessario simul essent.

23 Quam sententiam amplectuntur plures Thomistæ, immò eam desumpsit Suarez ex Magistro Zumel, tenentque eam Curiel, Cabrera, Granadus, Nuño, Cornejo, & alij etiam ex antiquioribus, novissimèque tenet eam noster Zamorensis q. 48. de existentia Dei dub. 2. vocatque præsentiam illam omninò absolutam, & intrinsecam, & intransitivè acceptam taliter, ut per nullum respectum, vel connexionem extra Deum transeat, hanc solam denotari præsentiam, cum dicitur Deum esse in rebus per immensitatem, & similiter hanc solam significari, cum dicitur Deum esse extra Cœlum, vel in spatijs imaginarijs. Cum hac tamen doctrina ait dubio sequenti compati, & verificari, Deum esse in rebus ut in loco solum per operationem: nàm per immensitatem penetratur Deus cum rebus, ex vi tamen hujus penetrationis non magis res se habent ut locus Dei, quam Deus ut locus rerum, quia Deus, & res adinvicem penetrantur; semper autem inter locum, & rem locatam debet esse aliquod discrimen in modo se tagendi, quod non salvatur, nisi ex parte Dei intelligatur operatio, qua Deus contingat res eas continendo. Quam doctrinam etiam prosequitur loquendo de angelo, in quo concedit *ubi* intrinsecum non concurrens in exteriorem locum, ut si ipse angelus velit ponere se extra Cœlum Empireum; ratione tamen illius non est in aliquo ut in loco, sed solum sic est ratione operationis.

24 Patet ergò, quod tam Suarez, quàm cæteri Authores ponentes hujusmodi *ubi* intrinsecum antecedenter ad operationem in corpus, non aliud probant, quam angelum per eum esse præsentem corpori presentia quadam absoluta, secundum quam potius dicitur esse in se ipso, quam in corpore, licet quia sic præsentialiter est in eodem spatio, ubi est corpus, dicatur tunc præsentia simultatis, seu propinquitatis, vel concomitantiæ ad corpus, & similiter posse per eum esse extrà omne corpus, seu in spatio imaginario, sed non ut in loco, cum spatium illud nihil sit, proindeque non sit realiter attingibile, sed præsentia absoluta in se, & ad se accepta. Et si dicatur cum alijs: ubi illud esse locum intrinsecũ, corpus vero locum extrinsecũ & consequenter angelum non operando in corpus, sicut retinet *ubi* intrinsecum, etiam esse in loco intrinseco, licet non in extrinseco. Contra est: nam si illud *ubi* sit locus intrinsecus, cum angelus non sit in illo *ubi*, sed potius illud *ubi* sit in angelo, nec dicetur angelum esse in loco intrinseco, sed potius locum intrinsecum esse in angelo. Deinde: nam quidquid sit de modo loquendi, dubium in præsenti procedit de existentia in loco extrinseco, v.g. in corpore; existentia namque in loco intrinseco, ut ipsi dicunt, non est alia, quam existentia in se ipso. Ac tandem nomine *loci* locum extrinsecum significari, constans est: nam illa verba *esse in loco* habitudinem significant ad rem extrinsecam, ut patet in loco corporum.

Obji-

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

25 ARgumenta, quibus contrarij cõvincuntur ad asserendum angelum esse in loco per suam substantiam, vel modum aliquem antecedentem operationem in corpus, sunt ea, quæ intendunt angelum ante omnem liberam operationem in corpus, & independenter ab illa esse in loco, quorum aliqua sunt obiter soluta ex dictis, alia verò objicientur in sequentibus resolutionibus; nunc vero objicies ea, quæ magis legitimè videntur procedere contra istam resolut. & primò sic: substantia angeli ex natura sua est in loco finito, & determinato: ergo est ei ratio formalis, & proxima existendi in loco. Conseq. patet, & anteced. probat. primò: quia substantia angeli est finita, & limitata: sicùt ergo Deus quia infinitus, & limitatus est, exigit ex natura sua esse ubique, ita substantia angeli propter oppositam limitationem exiget ex natura sua esse in loco finito, & determinato. Secundo: quia angelus ex natura sua exigit esse in hoc mundo; sed non exigit simul esse in toto mundo: ergò in parte determinata mundi. Confirmatur: angelus hoc ipso, quod est à parte rei, vel debet existere semper, hoc est, in omni tempore vero, vel imaginario, vel in aliquo tempore finito, & determinato: ergo à simili hoc ipso, quod est à parte rei, vel debet existere in omni loco, vel in loco finito, & determinato; non in omni loco, quia esse ubique est proprium Dei: ergò. Ad hoc argum. resp. neg. anteced. Ad ejus primam probat. respond. ex dictis in secundo fundamento in quarta probatione disting. anteced. cum Div. Thom. est finita, & limitata secundum terminos essentiæ, concedo: secundum terminos loci, nego. Nec oppositum convincit probatio adjuncta in sequenti: namque pariter in præsenti discurrimus de Deo quantum ad esse ubique, sicut de angelo quantum ad esse in loco determinato, nimirum, quod Deus est in omni loco ratione suæ substantiæ solum radicaliter; proxime autem, vel ratione immensitatis ei attributaliter superadditæ, vel ratione operationis, secundum quod omnia in esse producit, & ea in esse conservat. Unde infinitas essentiæ divinæ in propria linea non est ei ratio proxima essendi ubique, sed solum infinitas immensitatis, vel operationis ad extra, quod in sequenti resolutione magis declarabitur. Nec valet: quod angelus ex natura sua non est infinitus secundum terminos loci, & consequenter debet esse secundum terminos loci finitus: nam etiam substantia corporea secundum se non est infinita secundum terminos loci; inde tamen non licet inferre esse sic secundum terminos loci finitam, nisi ad summum negative, quod idem est, ac non esse infinitam, seu non pertingere secundum se ad immensitatem.

26 Ad secundam probat. respondet. vel quod angelus ex natura sua exigit esse in hoc mundo, sed non ut in loco, sed ut in toto collectivo, nimirum sumpto mundo pro collectione omnium creaturarum, quo modo angelus dicitur esse in hac, vel illa hirarchia, & milles dicitur esse in exercitu. Vel nego majorem: nam quamvis defactò angeli creati fuerint in Cælo Empireo, proindeque intra universum corporeum; hoc tamen fuit solum ex voluntate Dei, cum tamen potuerit eos etiam conformiter ad eorum naturas creare ante omnia corpora, immò simul cum corporibus potuerit illos nullibi create, ut diximus in secundo fundamento in tertia probatione.

27 Ad confirm. respond. quod licet angelus hoc ipso, quod est à parte rei, debeat existere in aliquo tempore finito, & determinato, vel in omni tempore, sed non ratione suę substantiæ, nisi radicaliter, proxime verò ratione durationis ab ea realiter distinctæ, ut supra diximus fundam. 1. unde hac se mota, solùm duraret radicaliter, & remote. Nec inde sequitur, angelum adminus ratione alicujus accidentis superadditi debere esse in omni loco, vel in loco finito, & determinato. Nàm, ut in 3. fund. diximus, duratio sequitur quantitatem virtutis, quantum ad effectum essendi, quæ proinde non potest non ei connaturaliter convenire; existentia verò in loco sequitur quantitatem virtutis, quantum ad effectum operandi ad extra, quæ proinde non potest non ei convenire libere, ita ut possit ab omni loco se substrahere pro sua voluntate.

28 Secundo objicies: substantia materialis per se, & ratione sui potest esse sibi immediata ratio existendi in loco: ergò & substantia angelica. Conseq. pat. à paritate rationis, antec. autem prob. substantia materialis adhuc ablata quantitate remanet in loco; sed tùnc non remanet in loco ratione quantitatis, ut patet: ergò per se, & ratione sui. Min. & conseq. pat. major autem prob. si Deus à substantia existente in aliquo loco auferret quantitatem, talis substantia remaneret in illo eodem loco, in quo antea erat, antequam privaretur quantitate: ergo verum est anteced. Conseq. pat. & anteced. probat. 1. nàm per ablationem quantitatis talis substantia non moveretur localiter; sed substantia

non potest locum, quem antea habebat, deserere, nisi per motum localem: ergò. Secundo: quia talis substantia in eo eventu non esset in alio loco distincto, & aliàs esset in hoc universo: ergò esset in eodem loco, in quo ante ablationem quantitatis. Quod potest exemplificari in aqua existente intra vas; si enim tunc Deus ab illa auferret quantitatem, talis aqua in rerum natura persisteret; & non extra vas: ergò intra illud, & consequenter in eodem loco, in quo antea erat: immò si Deus suspendendo miraculum, aquam illam suæ naturæ relinqueret, quantitas ex ea de novo resultaret; sed non extra vas: ergò intra illud; quod est evidens signum antea intra illud fuisse, aliter cùr potiùs ibi, quam alibi resultaret?

29 Nec valet dicere cum quodam Dominicano in manuscriptis, quod si ablata quantitate à substantia materali remaneret in loco, in quo antea erat, etiam remanerent in aliquo loco partes illius substantiæ, & cum eadem distantia inter se, permanerentque inter se impenetratæ, & consequenter substantia sine quantitate remaneret extensa localiter, quod implicat contradictionem, cum extensio localis, & impenetratio sint effectus formalis quantitatis. Non, inquam, valet: nam contrarij non intendunt subantiam in eo casu remanere in eodem loco, sicut antea erat, nimirum extensè, & circunscriptivè, sed modo quodam speciali sibi debito, distincto ab eo, quem habet ratione quantitatis.

30 Sed resp. istum modum specialem sibi debitum esse chimericum, tùm propter dicta in secundo fundamento in quarta probatione: quia nimirum secundum illum nunquam connaturaliter existeret in loco, & quia connaturaliter exigit quantitatem, ut rationem formalem existendi in loco, quod est signum ipsam secundùm se non habere alium modum existendi in loco præter illum: tùm quia per se, & ratione sui nō potest contingere locum, ut patet ex tertio fundamento, quod à fortiori probat de substantia materiali: ac tandem quia juxta nuper dicta ille modus contradictionem imbolvit: nam si ablata quantitate, substantia remaneret in antiquo loco, partes illius non possent non in antiquo loco remanere; nam partibus mutātibus locum necesse est totum etiam locum mutare; partes autem substantiæ non possunt in antiquo loco remanere, quin manerent in distincto loco, quia antea caput distinctum locum occuparet, ac manus, proindeque quin una maneret, nedum ab alia distincta, verum & extra aliam v. g. caput extra manum, & manus extra caput, ita ut non se tangerent secundum se totas, sed solum secundum extremitates, aliter manebunt penetratæ, proindeque una non erit in distincto loco, ac alia. Si autem semel impenetratæ existūt, non possunt non manere extensæ, & extensione in ordine ad se, qui est effectus primarius quantitatis, & extensione in ordine ad locum, qui est effectus illius secundarius; siquidem ratione illius, & non aliter eis loca partialia condistincta responderent, & essent in loco per commensurationem ad illum. Quod contradictionem implicare, apertum est, sicut dari effectum formalem sine propria forma.

31 Unde in forma ad argum. neg. assumpt. sed dicimus substantiam per ablationem quantitatem nullibi remanere, sicut angelus non operando in loco. Ad primam probat. resp. quod substantia non potest locum deserere alium de novo acquirendo, nisi per motum localem, siquidem motus localis in successione locorum consistit; attamen non acquirendo novum locum potest locum deserere per ablationem rationis formalis existendi in loco, v. g. quantitatis in substantia materiali, & operationis in angelo. Ad secund. prob. resp. quod talis substantia esset in universo, ut pars in toto collectivo, non verò ut in loco; & sic nec esset in loco distincto, nec in eodem. Et pariter dicimus, quòd aqua in eo casu non remaneret intra vas, nec extra illud, sed nullibi; casu autem, quod miraculum suspenderet, resultaret in ea de novo quantitas juxta naturalem exigētiam illius, proindeque in sui loco connaturali, v. g. in illius centro, & non intra vas, vel in alio loco extra centrum, nisi Deus aliter disponeret. Vel dato, quod resultaret intra vas, non inde sequitur ante prædictam resultantiam fuisse intra illud, quia ad hoc sufficit, quod aqua ante ablationem quantitatis fuerit intra illud, cum eo ipso sicut ablata quantitate eam exigeret per resultantiam recuperare, ita exigeret recuperare præsentiam, & ubicationem, quā, ea mediante, habebat: quod si hoc capere non potest Molina, ideo est, quia nescit propriam imaginationem corrigere per judicium rationis: & sanè sicut substantia materialis non potest imaginari intra universum, quin sit in loco, sic nec potest imaginari sine figura, immò sine quantitate, à qua resultat, quia imaginatio continuum non transcendit: sicut ergo in eo casu corrigit imaginationem affirmando sub nulla figura fore, cur illam non corrigit eam in nullo loco fore judicando.

32 Tertio objicies: Angelus per suam substantiā potest esse in corpore: ergo & substātia angeli potest ei esse ratio formalis, & proxima existendi in loco. Consequentia videtur bona, & antecedens prob. Nam in primis Deus, qui est supre-

premus ſpiritus,eſt in hoc univerſo non tantum per præſentiam, id eſt, per cognitionem, & per potentiam,id eſt actionem, ſed etiam per eſſentiam,ſeu per ſubſtantiam ſuam,ut omnes Theologi docent,tanquam de fide certum. Et ſpecialiter de corporibus juſtorum ait Paulus 1. ad Chorinth.3.eſſe Templa Dei.Rurſus etiam infimus ſpiritus,qui eſt anima rationalis,per ſubſtãtiam ſuam eſt in corpore humano: ergo & Angelus, qui eſt medius inter prædicta extrema, poteſt eſſe per ſubſtantiam in corpore.

33 Sed hoc argumentum laborat in æquivoco: cum enim dicitur Deus, vel angelus per ſuam ſubſtantiam eſt in corpore, ly *per ſuam ſubſtantiam* poteſt denotare rationem formalem eſſendi Deum, vel angelum in corpore, & hoc negamus:& poteſt denotare ipſam ſubſtantiam,ut ſubjectum,quod eſt in corpore,& ſic eſt verum:nam tam Deus,quam angelus agunt immediatè in corpus,nedum immediatione virtutis,ſed etiam immediatione ſuppoſiti. Unde D. Thom. ſupra q.8. art.3. per eſſe Deum ubique per eſſentiam non aliud intelligit, quàm omnia eſſe à Deo creata immediatè immediatione ſuppoſiti:unde concludit, quod Deus eſt in omnibus per potentiam,in quantum omnia ejus poteſtati ſubduntur,& per præſentiam,in quantum omnia nuda ſunt, & aperta oculis ejus, & per eſſentiam, in quantum adeſt omnibus, ut cauſa eſſendi. Quorum primum aſſerebat contra Manicheos dicentes viſibilia,& corporalia non eſſe à Deo,vel ejus poteſtati ſubjecta; ſecundum verò contra aſſerentes providentiam divinam uſque ad hæc inferiora non extendi juxta illud Job 2.*Nec noſtra conſiderat*.Tertium verò contra ponentes Deum immediatè ſolum creaſſe primas creaturas, & quod illæ creaverunt alias. Ex quibus patet, quod Deum eſſe in omnibus per potentiam, vel præſcindit abeſſe in illis immediatè immediatione ſuppoſiti, vel præſcindit ab actuali operatione:licèt enim Deus non operatur in illis immediatione ſuppoſiti, ſed ſola immediatione virtutis, adhuc eſſet in illis per potentiam,& ſimiliter eſſet in illis per potẽtiam, etiamſi actu nihil operaretur, per hoc præciſsè, quod in eis poſſet operari: ſicut Rex dicitur eſſe per potentiam in toto Regno ſuo,etiamſi in illo non operetur immediatione ſuppoſiti, immò etiam ſi in illo actu nihil operetur præciſsè propter poteſtatem ad operandum; utrumque autẽ hoc includit Deum eſſe in omnibus per eſſentiam, nimirum eſſe in illis per actualem operationem ab eo elicitam, nedum immediatione virtutis,ſed etiam immediatione ſuppoſiti,& ſic eſt in omnibus per eſſentiam ſubjectivè, & *ut quod*,non vero *ut quo*,& formaliter. Quod verò corpora juſtorum ſpecialiter dicantur Templa Dei, eſt propter ſpecialem præſentiam, quam Deus habet in illis,ut cognitum in cognoſcente, & amatum in amante, in quantum ab eis ſpecialiter cognoſcitur, & diligitur: unde ſic eſt in eis per gratiam, ut ibi ait D. Thom. Nec valet: animam rationalem eſſe per ſubſtantiam ſuam in corpore tanquam per rationem formalem: nam angelus non eſt in corpore ſecundum formam,ut anima eſt in materia,ſed ſecundum cõtactum methaphoricum:qui non poteſt ei competere per ſuam ſubſtantiã formaliter,& *ut quo*, ſed ſolùm ſubjectivè,& *ut quod*.

34 Quartò, & ultimò objicies fundamentum P. Suarez: Licèt poſſet Deus creare angelos ante, vel extra mundum corporeum, adhùc haberent aliquod *ubi* in ſpatio imaginario: ergo ſubſtantiæ angeli neceſſariò debetur aliquod *ubi*, hocque eſt cum illa connaturalitèr connexum,& ab illa inſeparabile ſaltèm ſecundum rationem communem, licèt ſecundum particulares differentias mutari poſsit eo modo, quo quantitas non poteſt omni figura privari, licèt poſsit illam mutare; & ſimilitèr homo poteſt mutare locum pro libertate ſua, & tamen non poteſt ab omni loco abſolvi. Antec. prob. ab eo lib. 4. de Angel. cap. 3. num. 5. multipliciter,& 1.ſic.Poſito angelo extra mundum, poſſet Deus creare corpus realiter præſens illi angelo ſine mutatione reali angeli: ergò tunc angelus inciperet habere relationem præſcientiæ ad tale corpus ſine mutatione ſua: ergò ſignum eſt habuiſſe antea fundamentum illius relationis,quod eſt intrinſecum *ubi*: ergò talis angelus non erat abſolutus à tali *ubi* etiam ante talis corporis creationem. Conſeq. ſunt evidentes,antec. verò prob. Quia Deus poteſt creare quodlibet corpus, ubi voluerit,& ita ſi creaſſet angelos ante hunc mundum, potuiſſet taliter illos priùs,& mundum poſteriùs creare, ut inciperet mundus continere intra ſe angelos prius creatos ſine ipſorum mutatione, in hoc enim nulla poteſt repugnantia cogitari.

35 Secundò: Quia aliàs ſequitur, ſi angeli ſupponãtur eſſe realiter præſenstes alicui loco, v.g.Cœlo Empyreo non poſſe Deũ inde expellere tale corpus,vel illud anihilare,quin angelus mutetur,& ſuum intrinſecum eſſe amittat; conſequens eſt falſum, & incredibile: ergo. Prob. min. 1. Quia *ubi* angelicum eſt ſpirituale: ergò per ſe non dependet à corpore, quia non eſt realis unio ad illud, ut ſupponit; omnis autem alia res,& modus ſpiritualis per ſe independens eſt à corpore: ergò in dicto caſu, quamvis corpus è medio tollatur,poterit angelus in eodem *ubi* immutatus manére, quia pro ſua libertate po-

potest, ubi voluerit, esse, aut permanére, nisi ab alio, potestatem habente, directè removeatur. Secundò: Quia si duo corpora penetrative existant, & aliam dependentiam inter se non habent, potest Deus anihilare, vel movére unum illorum, altero immutato in suo *ubi* permanente: ergo idem poterit facere inter corpus, & spiritum, quia non est major ratio, vel major dependentia spiritus à corpore, cui est præsens, quàm sit unius corporis ab alio corpore, cum quo est penetrative in eodem spatio. Denique potest fieri argumentum veluti à fortiori: nàm spiritus existens in corpore potest mutari, & suum *ubi* amittere, corpore immutato manente: ergò multo magis è converso, quia minus pendet spiritus à corpore, quàm corpus ab spiritu.

36 Tertiò probat. anteced. principale: quia aliàs angeli creati ante, vel extra corpora necessariò manerent immobiles; consequens est falsum: ergo. Seq. patet: Nam sermo est de mutatione secundum locum, cujus effectus est *ubi*, & ideò in re, quę non habet intrinsecum ubi, nec illud acquirere potest, inveniri non valet. Min. autem probat. Quia licèt angelus supponatur creatus absque corporibus, non replet per præsentiam substantialem omnia spatia imaginaria; seu quę possunt corporibus repleri, quia non est immensus, sicut Deus: ergo habet finitam, & limitatam præsentiam: ergo pro libertate sua poterit illam mutare, vel multo magis Deus potest illum mutare.

37 Quam doctrinam confirmat, ex quo corpus creatum in vacuo potest localiter moveri, quod ex Philosophia supponit, & Deus posset totum hunc mundum mutare secundum *ubi* adequatum: quę est enim hoc contradictio? Aut quis coegit Deum, ut hunc mundum cum hoc determinato *ubi* à principio crearet, & non cum alio? Quod si a principio potuit cum alio *ubi* mundum condere, profectò etiam nunc potest illum mutare: ergo etiam posset angelum in vacuo creatum secundum locum mutare: nulla enim ratio probabilis differentiæ assignari potest. Quod, & preterea confirmat in hunc modum: fingamus creatum Celum Empireum solùm vacua manente tota ejus concavitate, & interrogat: An possit Deus creare angelum in cẽtro illius concavitatis? Certè non videtur posse negari; quæ enim est repugnantia? Si autem Deus potest angelum in illo centro creare profectò sic creatum posset Cœlo magis, ac magis appropinquare versus eam, quam velit, partem, quia nulla major repugnantia in hoc, quàm in prima creatione invenitur. Cõcludit ergo, quod quomodocumque angelus creetur, sive intra mundum, aut ante mundum, necessariò creari cum aliquo certe, & intrinseco *ubi*, nũquamque posse ab omni *ubi* absolvi. Et rationem assignat à priori: quia realis præsentia intrinsecè concomitatur omnem realem entitatem cum debita proportione juxta uniuscujusque capacitatem, nec aliam rationem hujus intrinsicæ connexionis esse petendam, quia hæc est una ex principalibus, quæ ad existentiam cujuscumque substantiæ consequitur, sicut etiam duratio in omni substantia existente invenitur.

38 Sed miror, quòd Suarez lib. 4. de Angel. cap. 17. num. 2. non erubescat confiteri sui ingenij tarditatem, & in præsenti ita suæ imaginationi præstò sit, ut quidquid imaginatur, sibi possibile appareat, immò convictus demõstrativè loqui videatur; cùm tamen imaginationem per judicium rationis corrigere oporteat, ut ait D. Thom. & in primis admisso illo *ubi* antecedenter ad operationem in corpus, ratione cujus sit corpori substantialiter præsens, & quantum est ex parte sua, haberet præsentiam ad illud, etiamsi ante, vel extra mundum corporeum crearetur; attamen præsentia illa non sufficeret, ut angelus esset in loco, quia esset præsentia absoluta, secundum quam potiùs diceretur esse in se ipso, quam in alio, quod ipse Suarez tenetur fateri, si stet dictis in Metaph. ut patet ex dict. in 3. fundam.

39 Veritati tamen stando, negamus, quòd angelus per se, & ratione sui capax sit præsentiæ, vel propinquitatis, seu distantiæ localis: nàm hæc est quid materiale, & sensibile, siquidèm oculis cernitur, & pedibus metitur, ratioque suadet: nam præscientia, vel propinquitas, seu distantia localis importat quodam genus comparationis inter extrema, ut locata; ut autem diximus ex D. Thom. angelus licèt sit per se in loco, ut operans in operato, non tamen ut locatum in loco: ut sic enim solum ei convenit esse in loco per accidens, in quantum corpus assumptum, vel cui per operationem applicatur in loco est: solùm ergo ei per accidens convenit esse præsens, propinquum vel distans in quãtum corpus, in quo est præsens, vel propinquum est alteri corpori, vel ab eo distãs. Unde distãtia, vel propinquitas convenit angelo non respectu corporis, in quo est, sed respectu alterius corporis, cui corpus, in quo est, propinquũ, vel distans est; immò relationes propinquitatis, & distantię sunt relationes æquiparantiæ, cùm æqualiter denominent utrumque extremum distans, aut propinquum; relationes autèm æquiparantiæ requirunt in utroque extremo fundamentum ejusdem rationis: undè cùm existentia corporis in loco sit diversæ rationis ab existentia ange-

ge-

geli in loco (cùm corpus propriè sit in loco, angelus autem methaphorice solum) non possunt adinvicem fundare relationes propinquitatis,& distantiæ: si ergo aliqua relatio propinquitatis, vel distantiæ aprehendatur à nobis in angelo respectu corporis , in quo est, erit quidem relatio purè imaginaria,vel conficta ab intellectu nostro,non vera,& realis.

40 Ex his ergo respond. ad argumen.neg. illud ubi in angelo, casu, quod crearetur ante vel extra mundum corporeum. Ad probat. similiter neg.Quod in prædicto casu posset Deus creare corpus præsens Angelo sine ejus mutatione intrinseca. Ad probat.in contra conced. Quod posset Deus creare illud corpus ubicumque voluerit, ex suppositione , quod velit eum creare in loco ; poterat enim eum nullibi producere, sicut produxit totum universum in nullo loco,immò & Cœlum Empireum secundum se totum, nego, tamen corpus illud fore in eo eventu realiter præsens illi angelo , quia licèt imaginativè aprehendamus corpus illud esse à Deo creatum cum propinquitate ad angelum, nimirum in illo eodem spatio imaginario , in quo aprehendimus angelum esse: judicativè tamen cognoscimus illam simultatem existentiæ esse omnino absolutam , qua utrumque esset in se ipso;non tamen respectiva, quia hæc angelo solum potest convenire peraccidens , & respectu corporis,cui corpus, in quo operatur, præsens , vel propinquum est. Hinc consequenter dicimus, quod in eo casu creato mundo corporeo inciperet eos continere,sed non continentia locali , sed continentia solum totius collectivi, eo modo,quo quilibet angelus dicitur contineri intra hanc,vel illam hierarchiam; continentia autem locali solùm posset angelum continere, in quantum contineret corpus, in quo angelus operaretur.

41 Sed instat Suarez : Quod intelligi non potest duas res esse in rerum natura,& non esse distantes,vel propinquas, cum hęc duo contradictorie opponantur: qua ratione duo corpora non possunt non inter se habere determinatam distantiam,vel propinquitatem. Sed resp.Quod illud intelligi non potest per aprehensionem, benè tamen per juditium rationis: sicut & creaturas possibiles, vel chimeras aprehendere non possumus,nisi ut distantes,vel propinquas; cum tamen judicemus, nec esse propinquas , nec distantes. Nec obstat,quod contradictorie opponantur:nam hęc oppositio est solum inter extrema,ut existentia in loco:unde angeli,qui per se, & ratione sui non sunt in loco, inter se, nec dicuntur propinqui,vel distantes positive, sed negative tantum.

42 Ad 2.probat. anteced.principalis resp. conced. seq. Tunc enim intrinsece mutaretur angelus, & per defectum operationis in ipso receptæ,& per defectum ubicationis intrinsecę, in sententia eam admittente, & nego min. Ad 1. probat.respond.Quod licèt *ubi* angelicum, utpote spirituale, non dependeat à corpore; cum illo tamen necessario nonnectitur , sicut cum existentia loci corporei , cum non sit in loco, nisi ratione corporis : unde destructo corpore, quo in casu destruitur locus, ubi angelicum destrui necesse est.Cujus pone exemplum in unione animæ rationalis ad corpus, quæ etiam spiritualis est in sententia probabili , & destructo corpore perijt : & notitia intuitiva intellectus humani respectu objecti corporei , etiam spiritualis est , quæ tamen destruitur illius præsentia ablata.Ad 2.probat.min.conced.anteced.& nego conseq. Quia nullum ex corporibus penetratis habet actionem aliquam, vel modum intrinsecum exigentem existentiam alterius corporis in eodem loco: aliter idem dicimus,ac in nostro casu, in quo angelus habet modum, vel actionem exigentem prę sentiam loci corporei. Ad 3.probat.min.vel neg.anteced. in sententia, quod spiritus existit in corpore , ut in loco per actionem virtualem transeuntem in illud , qua proinde eum intrinsecè immutat producendo in eo effectum aliquem.Vel conces.ateced.neg. conseq. in sententia, quod est in loco per actionem,tam formaliter , quàm virtualiter immanentem , quia cum spiritus non sit in loco per actionem productivam effectus in corpore, sed solum per actionem productivam effectus in se ipso,immutato manente corpore potest angelus suum *ubi* amittere , & intrinsecè mutari. Nec valet , quod minus pendet spiritus à corpore, quàm corpus ab spiritu:nam licèt hoc ita sit absolutè, quantùm tamen ad ubicationem utriusque,magis pędet *ubi* spirituale à corpore,quàm *ubi* corporeum ab spiritu : siquidem *ubi* spirituale,cum sit unio, vel applicatio passiva spiritus ad corpus,non potest esse sine illo, bene tamen *ubi* corporeum potest esse sine spiritu,cum hoc non ei conveniat per ordinem ad spiritum, sed ad aliud corpus,à quo circũscribitur, & continetur.

43 Ad 3.probat. anteced. princ palis resp. conced.anteced. Quia motus localis esse non potest absque loco , cum sit motus de uno loco in alium,& in eo eventu non esset locus,ex quo angelus in alium moveretur. Ad probat. nego suppos.it.Quod angelus haberet actu prę sentiam aliquã etiam finitam, & limitatam in ordine ad spatium imaginarium.Nec valet, quod angelus in eo eventu , sicut haberet eandem naturam,

etiam

etiam haberet eaſdem facultates, quas nunc habet,& conſequenter facultatem loco motivam: haberet quidem illam,ſed non reducibilem ad actum in eo eventu defectu loci, quia nullus exiſteret:ſicut ſi anima rationalis ante, vel extra corpora crearetur, haberet quidem vim informativam corporis, actu tamen eum non poſſet informare, non ex defectu virtutis, ſed ex defectu corporis: immò ſi unum corpus tantum eſſet in mundo, illud non poſſet moveri localiter,nec novum *ubi* acquirere, quia ad hoc eſſet neceſſarium alia exiſtere corpora, ex quorum uno tranſiret in aliud. Nota tamen diſcrimen, quod intercedit inter Deum,& Angelum,quod licèt uterque in ſpatijs imaginarijs ſit præſens in potentia,aliter tamen, & aliter:nam Deus eſt præſens in potentia, quatenus in ſpatijs imaginarijs poteſt operari, quia ad hoc non obſtat, quod ſpatia imaginaria nihil ſint, cum potius virtus creativa Dei verſetur circa nihil tanquam circa proprium ſubjectũ, ſiquidem creatio eſt productio rei ex nihilo. Angelus autem cum operetur per virtutem non creativam, ſed eductivam, non poteſt operari circa nihil, ſed præſupponit ſubjectum, in quo, & ex quo operatur:ſolum ergo dicitur præſens in ſpatijs imaginarijs, & in eis localiter mobilis in potentia, quatenus Deus in eis poteſt aliquod corpus creare,quo in caſu poſſet angelus in eo operari, & per motum localem illuc ſe transferre,ibique tanquam in loco exiſtere.

44 Ad 1.confirmat. reſpond.Quod ſi ſermo procedat de vacuo propriè, ſeu privativè tali v.g.intra hoc univerſum, quod propterea dicitur vacuum determinatum,poſſet corpus in illo localiter moveri, quia licèt tunc non haberet locum proprium, vel immediatum, haberet tamen locum communem,& mediatum, ſiquidem contineretur intra primum locans,ſive cõtinens v. g. Cœlum, & conſequenter in ordine ad illum haberet ſaltem mediatè diſtantiam determinatam,& determinatã ubicationem, quam poſſet mutare per majorem, vel minorem receſſum ad illum,cum ratione ſui,& ab intrinſeco mobile ſit:angelus autem in prædicto vacuo nec haberet locum proprium,nec communem, ſiquidem non eſt in loco adhuc communi ratione ſui,ſed ratione corporis,cui per operationem unitur, cum tamen in vacuo exiſtens circa nullum corpus operetur.Si autem ſermo procedat de vacuo impropriè,ſeu negativè tali (quod dicitur indeterminatum, & imaginativum) negamus corpus creatum in vacuo poſſe localiter moveri,quia tunc nec haberet locum cõmunẽ, & conſequenter non eſſet, in ordine ad quod poſſet in corpore deſignari diſtantia aliqua, vel ubicatio, nec eſſet deſignare ſurſum, vel deorſum,ſicut nec differentias loci.

45 Adhuc tamen admiſſo, quod in prędicto vacuo corpus moveretur localiter, redditur diſparitas,& 1.cum Gonet:quod ut aliquid moveatur, requiritur alterum ex duobus,vel quod ſupponat ſpatium reale, quod repleat, & occupet,vel quod illud ſecum deferat;corpus autem utpote extenſum defert ſecum ſpatium reale, non verò angelus,utpote ſpiritualis,& inextenſus.Sed quia voluntariè aſſeritur ad motum localem ſufficere, quod movens ſecum deferat ſpatium reale,immò ratio in contra urget: quia præter ſpatium, ſeu extenſionem, quam ſecum defert corpus, oportet aſſignari terminus, cui appropinquare,vel à quo recedere dicatur:ideò melius redditur diſparitas,quod corpus ratione ſui eſſet capax propinquitatis, vel diſtantiæ in ordine ad puncta imaginata in tali vacuo, quæ licèt defacto non darentur, eſſent tamen poſſibilia,& conſequẽter per receſſum, vel acceſſum ad illa poſſet corpus localiter moveri. Angelus autem, ut diximus, ratione ſui non eſſet capax propinquitatis, vel diſtantiæ in ordine ad prædicta puncta,ſed ſolum ratione corporis,cui per operationem uniretur. Unde ſolũ in caſu,quod angelus operaretur in corpore illo in vacuo exiſtenti, poſſet ratione illius dici diſtans, vel propinquus in ordine ad illa puncta,& ſimiliter in ordine ad illa localiter moveri. Semper tamen fateor,quod iſte motus localis non eſt propriè talis,quia iſte non poteſt eſſe,niſi ubi eſt locus propriè talis nimirùm realis,& exiſtens,cum motus localis ſit trãſitus de uno loco ad alium: unde ipſa ſucceſsio locorum vocatur motus localis,ut docet D. Thom.in 4. diſtinct.44. q.2. art.3. quæſtiunc.3. De mundo autem dicimus, quod cum non ſit in loco ſecundum ſe totum, ſed ſolum ſecundum partes, nec ſecundum ſe totum habet *ubi*,& conſequenter nec ſecundum ſe totum poteſt à Deo moveri localiter motu recto, ſed ſolum motu circulari, quo in caſu mutat locum ſecum ſolum ſecundum partes, niſi fortè à Deo crearetur novum aliud corpus in ſpatio imaginario diſtanti,in ordine ad quod poſſet diſtantia aliqua, vel ubicatio deſignari, ita ut per impulſum à Deo impreſſum poſſet ei magis apropinquare,vel ab eo recedere,ſicut diximus de corpore exiſtenti in vacuo privativè per ordinem ad locum communem. Quod de angelo verificari nequit,quia ratione ſui non eſt capax diſtantię,vel propinquitatis,ut dictum eſt.Et ex his patet ad 2. confirmat. Cum enim angelus ratione ſui non ſit capax propinquitatis,vel diſtantiæ,ſed ſolum ratione corporis,cui per operationem unitur, ut de illo verificaretur

eſſe

esse creatum in centro illius concavitatis, oporteret Deum ibi constituere corpus, ratione cujus angelus ei operativè unitus æqualiter distaret ab omnibus partibus circunferentiæ, sicut centrum circuli distat à tota circunferentiâ.

RESOLUTIO II.

Prædicta ratio formalis est libera operatio Angeli in corpus.

46 EST cõtra Authores citatos in præced. resol. eamque tenent omnes Thomist. quibus adhærent Vazquez, & Alarcon. Per liberam angeli operationem in corpus non intelligimus in præsenti operationem, qua angelus effectum aliquem causet in corpore, quæ dicitur transiens saltem virtualiter; sed operationem dicentem habiturem ad corpus, quidquid sit, an corpus respectu illius se habeat, ut passum, vel sicut subjectum receptionis alicujus effectus per eam producti, vel solum se habeat, ut terminus unionis per eam productæ in ipso angelo corpore immutato manente, de quo in duabus resolutionibus sequentibus.

47 Fundaturque ex dictis in tertio fundamento pro præced. resolut. Nam illa est ratio formalis, & proxima existendi angelum in loco corporeo, seu proximè causans, & fundans ubicationem in illo, quæ est ei ratio formalis, & proxima tangendi corpus contactu methaphorico; contactus autem methaphoricus est contactus virtutis in operatione consistens: ergo. Quę est ratio D. Th. quodlib. 1. art. 4. in corp. ubi sic habet: *Qualiter angelus sit in loco, considerari potest ex modo, quo corpus est in loco: est enim corpus in loco per contactum loci; contactus autem corporis est per quantitatẽ dimensivam, quæ in angelo non invenitur, cum sit incorporeus, sed loco ejus est in eo quantitas virtualis: sicut ergo corpus est in loco per contactum dimensivæ quantitatis, ita angelus est in loco per contactum virtutis.* Qua ratione etiam utitur in 3. contra gentes cap. 68. expræsius tamen hac eadem ratione utitur in 1. distinct. 37. q. 3. art. 1. his verbis: *Quod aliquid determinetur ad locum aliquem, hoc non est, nisi in quantum per aliquem modum applicatur ad locum illum, & non ad alium; hæc autem applicatio, vel intelligitur secundum situm, vel secundum formam, vel secundum operationem aliquam: secundum formam, sicut anima est in corpore, quo modo angelus in loco esse non potest, cum non sit actus corporis: secundum determinatum situm, sicut punctus est in linea, quam determinat, quo modo angelus in loco non est, quia essentia ejus omnino a situ absoluta est: secundum contactum, sicut in loco est corpus; contactus autem dicitur dupliciter, propriè, & methaphoricè: propriè tangere est habere ultima simul, & patet, quod hoc angelo convenire non potest; contactus autem methaphoricus est per actionem, sicut dicitur contristans tangere, & iste tactus potest angelo convenire: relinquitur ergo, quod angelus diffiniri, vel determinari non potest ad locum aliquem, nisi per actionem, & operationem.* Ex quibus præcluditur additus interpretationi cõtrariorum, de qua mentionem fecimus resolut. præced. fundamento 3. nimirum D. Thom. nomine contactus virtutis non intelligere operationem, sed unionem perfectionis substantialis angelicæ cum loco. Præcluditur, inquam, siquidem id, quod in primo loco vocat contactum virtutis, in secundo loco vocat actionem, & operationem.

48 Tandem: sola operatio libera angeli in corpus est, ratione cujus angelus contingit locum eum continendo, cum angelus non continat corpus continentia formali, ut anima illud continet, nec continentia materiali, ut locus continet corpus locatum, sed sola continentia effectiva: cum ergo angelus sit in loco, non ut contentum ab eo, sed ut continens illum, consequenter sola operatio, qua angelus operatur in loco, est ei ratio formalis existendi in illo. Quæ etiam est doctrina D. Thom. hic art. 1. in corp. ubi sic habet: *Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur à loco: nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, & non continetur ab ea: anima enim est in corpore, ut continens, & ut contenta: & similiter angelus dicitur esse in loco non ut contentum, sed ut continens aliquo modo.* Quibus adde, quod operatio libera angeli in corpus ei accidit, sicut esse in loco, & secundum eam taliter existit in loco, quod eo non indigeat, sed potius è contra: & similiter potest sic existendo in loco ab omni loco absolvi, & nullibi esse: ac tandem non ex necessitate est in loco sibi adæquato, sed potest esse in majori, vel in minori, secundum quod operatio ejus ad magnum, vel parvum terminatur, ut ait D. Thom. loco citato ex distinctionibus art. 2. in corp.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

49 SED contra nost. resolut. objicies. 1. Quidquid convenit alicui per aliquid, oportet illi convenire, per quod convenit, ut si animal est in loco per corpus, oportet corpus in loco esse; sed operatio-

tioni per se nunquam attribuitur esse in loco: ergo angelus per operationem in loco esse non potest. Sed respond. cum D. Thom. loco citato ex distinctionibus ad 3. *Quod operatio etiam angeli non est in loco, ut locatum, sed ut perfectio locati, quia operatio agentis semper est perfectio patientis, in quantum hujusmodi.* Claritatis tamen gratia distinguitur minor, & conceditur de esse in loco, ut *quod*, & negatur de esse in loco, ut *quo*: sicut enim corpus est in loco, ut *quod*; quantitas verò, quæ est ratio locandi, est in loco, ut *quo*: sic angelus est in loco, ut *quod*; operatio verò illius, quæ est ratio tangendi corpus, est in eo, ut *quo*.

50 Secundo objicies: Prius est angelum esse in loco, quàm in illo operari; sed effectus formalis nequit esse prior sua ratione formali: ergo operatio angeli in loco non potest esse ei ratio formalis exigendi in loco. Min. & conseq. patent, maj. autem probat. Tum quia prius est angelum esse, quàm operari: ergo prius est angelum esse in loco, quàm operari in illo. Tum etiã quia corpus prius debet esse in loco, quàm in illo operetur: ergo similiter angelus. Tandem quia conditiones requisitę ad operandum debent præcedere ipsam operationem; sed una ex conditionibus requisitis ad operãdum est applicatio, seu approximatio agentis ad passum, ut docent Philosophi in 7. Physicorum: ergo hæc debet præcedere operationem angeli in loco: tunc sic; sed angelus per approximationem ad passum, quod est corpus, est in loco, ut patet, immò secundum D. Thom. in hoc articulo angelus per applicationem virtutis ad aliquem locum qualitercumque est in loco, quę virtutis applicatio non distinguitur ab ipsa approximatione, & applicatione agentis in passum, agens enim se applicando applicat suam virtutem, ergo. Quod non leviter confirmat. ex locis Sacræ Scripturę, in quibus habetur angelos accedere ad corpora, vel spiritus, ut in eis operentur, ut patet ex illo Danil. 10. *Michael venit mihi in adjutorium.* Et ex illo Matth. 4. *Accesserunt angeli, & ministrabant ei.* E Zachariæ 2. habetur. Quod ut duo angeli possent invicem loqui, accessit unus ad alium, qui accessus approximationem significat anteriorem ad ipsam operationem.

51 Sed pro nunc poterat huic argumento satisfieri conced. assumpt. Si sermo procedat de operatione in corpus, ut passum, quæ est operatio transiens, non verò de operatione in corpus ut terminum unionis, nimirum de operatione, qua se effectivè unit, & applicat corpori ipso corpore immutato, quæ est operatio immanens: illa enim approximatio, seu aplicatio non potest non esse actus secundus ab ipso angelo elicitus per suam voluntatem, cum sit in actu secundo libera; virtus autem illius applicativa in actu primo necessario ei inest; in præsenti autem solum procedit sermo de operatione libera in corpus non determinando, an transiens, vel immanens sit, an effectiva, vel solum unitiva, de hoc enim in duabus resolut. seq.

52 Deinde 2. respond. neg. maj. Ad 1. ejus probat. respond. conced. anteced. & neg. conseq. quæ manifestè instatur in Deo, in quo prius est esse, quam ad extra operari: siquidem est ab æterno, & in tempore ad extra operatur; inde tamen non infertur prius esse in loco, quàm in eo operetur, cum nullus sit locus, qui per operationem Dei ad extra productus non sit. Instatur etiam in sententia Suarez, in qua angelus non est in loco ante intrinsecum *ubi* ab eo libera operatione productum, qua nimirum se movet, & applicat ad corpus, licèt illud non immutando, nec ei se intrinsecè uniendo; & tamen esse angeli prius est operatione illa. Deinde prædictum argumentum objicitur à D. Thom. quodlib. 1. art. 4. & ad illud respond. *Quod nihil prohibet aliquid esse prius simpliciter, quod non est prius quantum ad hoc, sicut subjectum est simpliciter prius superficie, sed non quantum ad hoc, quod est colorari: & similiter prius simpliciter est corpus, quàm tactus, tamen ipsum esse in loco est per tactum dimensivę quantitatis, & similiter angeli per contactum virtutis.* Ex quibus dicimus, quod sicut esse subjecti, quia substantiale est prius simpliciter superficie, quæ accidens est; non tamen propterea prius est superficie subjectum esse coloratum, quia tale esse non est substantiale, sed accidentale, quod ei convenire nequit, nisi ratione superficiei: & propter eandem rationem prius est corpus esse, quàm contingere locum; non tamen prius est esse in loco, quàm eum cõtingere: ita licèt esse angeli, quia substantiale sit prius simpliciter operatione illius, quæ accidens est, non tamen est operatione simpliciter prius esse illius in loco, quia hoc esse accidentale est, quod ei convenire non potest, nisi per contactum virtutis, quæ operatio est.

53 Ad 2 probat. respond. conced. anteced. & neg. conseq. Quia corpus est in loco per contactum dimensivæ quantitatis, quem non potest non supponere operatio illius, sicut & virtus operativa corporis supponit quantitatem, in qua recipitur angelus verò est solũ in loco per contactũ virtutis, qui fit solum per ipsam operationem. Ad 3. resp. Quod approximatio agentis ad passum, licet sit una ex conditionibus prævijs respectu agentis corporei; respectu tamen agentis spiritualis (ut est Deus, & angelus) est solum con-

conditio concomitans. Cujus ratio est: tùm quia agens corporeum sicut dependet in esse à loco, ita ab illo dependet in operari: tùm etiam quia ut proximè dicebamus, corpus agit per virtutem receptam in quantitate, & sicut virtus operativa corporis quantitatem supponit, etiam operatio illius, quę est exercitium virtutis, supponit exercitium quantitatis, quod est contactus, ratione cujus corpus est in loco. Agens autem spirituale, ut est Deus, & angelus, nec dependet in esse à loco, nec ab illo dependet in operari, nec similiter virtus illius operativa in quantitate subjectatur; & sic licet non possit operari in loco, quin concomitanter sit in illo, non tamen est necesse prævię esse in loco, ut in illo operetur: immò idem est operari in illo, ac ei aproximari, sicut idem est animam nostram corpori approximari, ac corpus informare.

54 Sed dices: Licèt hoc verum sit de Deo, ad cujus actionem non præsupponitur subjectū, proindeque nec requirit propinquitatem inter ipsum, & passū, sed potius hęc sequitur ex creatione; angelus tamen cum sit finitæ virtutis, nec possit agere, nisi per actionem eductivam formæ ex subjecto, sicut non potest non præsupponere subjectum, sic nec potest non prius esse conjunctum cum illo, quàm circa illud operetur, quia actio eductiva petit egredi ab agente, ut conjuncto subjecto, in quo operatur.

55 Sed hęc replica nihil habet difficultatis: concedimus enim prædictam esse differentiam inter Deum, & angelum; negamus tamen actionem eductivam exigere egredi ab agente spirituali, ut prævię conjuncto passo, in quo operatur, sed solum concomitanter. Vel dicatur: quod in operatione angeli est distinguere duo munera inadæquata, scilicet, conjungere agens passo, & in eo causare effectum: & secundum primum munus antecedit se ipsam quoad aliud munus. Et sic verificatur operationem eductivam angeli, ut causativam effectus egredi ab angelo, ut prævię conjuncto passo per se ipsam secundum primum munus: ad eum sensum, quo Theologi distinguunt in divino imperio munera inadæquata dirigentis, & exequentis, ita ut secundum primum munus antecedat se ipsum quoad secundum munus, & sit verum prius intellectum divinum dirigere, & ordinare media, quàm ipsa executioni mandare: & similiter distinguunt in gratia munera inadæquata auxiliātis, & justificantis, & secundum primum munus antecedit, & disponit ad se ipsam secundum aliud: item prius est intellectum producere verbum, quam in eo comtemplari objectum; cum tamen intellectio, ut dictio non sit adæquatè distincta à se ipsa, ut contemplatio, sed solum inadæquatè, & penes diversa munera ejusdem operationis: ac tandem paternitas in divinis, ut forma hipostatica, seu constitutiva personæ prior est se ipsa, ut referente: & ex his facile interpretantur loca sacræ Scripturæ adducta in confirmatione.

56 Tertiò objicies: Si angelus esset in loco per operationem in corpore, sequitur etiam corpus esse tanquam in loco in corpore, in quo operatur; at hoc dici non potest: ergo. Min. pat. Nam aliàs Sol esset, ut in loco in visceribus terræ, in quibus operetur; Maj. autem probat. Nam angelus eatenus est in loco per operationem in corpus, quatenus ejus operatio diffinitur, & determinatur ad aliud, secundum quod taliter in eo operatur, quod non alibi; at hoc eodem modo operatio unius corporis in aliud diffinitur, & determinatur ad illud: ergo eadem ratione, qua angelus dicitur esse in loco per operationem in corpus, dicetur etiam corpus esse tanquam in loco in corpore, in quo operatur.

57 Ad hoc argumen. patet ex dictis in præced. resolut. fundamento 7. in 4. probati. Quod angelus solum est in loco per operationem, qua immediatè non solum immediatione virtutis, sed etiam immediatione suppositi operatur in corpus: Sol autem licèt operetur in visceribus terræ, non tamen immediatione suppositi, sed solum per virtutem à se diffusam, & derivatam: & in universum unum corpus solum potest operari immediatione suppositi in superficiem alterius corporis, in qua concedimus esse tanquam in loco, & ea mediante agit in partes propinquas, & his mediis in alias profundiores; ac proinde solum immediatione virtutis, quod provenit ratione limitationis, & dependentiæ à situ, & loco, in quo est ratione quantitatis: unde in his partibus non est tanquam in loco; bene tamen angelus, qui operatur etiam immediatione suppositi intra dimensiones, & terminos corporis. Notamus tamen, quod ut ibi diximus, licèt corpus revera sit tanquam in loco per operationem in superficie alterius corporis, in qua operatur immediatione suppositi; absolutè tamen non est dicendum esse in loco per operationem, quia nimirum est in eo ratione quantitatis: sicut Christus absolute non dicitur Filius Dei adoptivus, quamvis habeat gratiam, ratione cujus cæteri homines dicuntur fili Dei adoptivi, quia propriè ratione personæ est Filius Dei naturalis, ut docet D. Thom. 1. p. q. 23. art. 4.

58 Quartò objicies: Sic angelus est in loco finito, & determinato, sicut Deus est ubique,

BIBLIOTECA PROVINCIAL

seù in omni loco; sed Deus non est in loco per operationem, sed per immensitatem ab omnipotentia distinctam: ergò. Major videtur certa quantum ad præsens attinet, & minor non minus videtur nota: quandoquidem Deus ratione immensitatis replet omnem locum, sicut ratione æternitatis ambit omnem durationem.

59 Hoc argument. longam petit disputationem, an scilicet attributum immensitatis sit adæquatè, vel solum inadæquatè distinctum ab omnipotentia; in Thomist. autem sententia, sivè sit distinctum adæquatè, vel non, Deus est ubique per operationem. Unde major conceditur ab omnibus; ad minorem autem potest juxta diversas sententias responderi. Et primò aliqui dicunt immensitatem non esse adæquatè distinctam ab omnipotentia, sed solum inadæquatè, seù penès diversa munera. Quod expressè videtur docere Div. Thom. supra q. 8. art. 2. in corpore, ubi concludit esse ubique esse proprium Dei, quia quæcumque loca ponantur, etiamsi ponerentur infinita præter ista, quæ sunt, oporteret in omnibus esse, quia nihil potest esse, nisi per ipsum: & in summa quotiescumque quærit de existentia Dei in loco, sicut de existentia angeli, semper recurrit ad operationem, vel applicationem virtutis, seù illius contactum, & nunquam mentionem facit immensitatis planè supponens immensitatem, & omnipotentiam in Deo pro eodem supponere, licet diversas denominationes subinduant penes diversa munera, dando enim rebus esse, & eas conservando, dicitur immensitas. Unde in hoc modo dicendi neg. min. & suppositum quoad secundam partem, nimirum immensitatem esse adequatè distinctam ab omnipotentia.

60 Alij verò immensitatem adæquatè ab omnipotentia distinguunt, inter quos est dissidium, dum aliqui eam distinguunt per hoc, quod omnipotentia est in Deo ut ratio fundandi ubicationem in omni loco; immensitas verò est in illo, ut eum formaliter in omni loco ubicatum constituens: unde immensitas non correspondet quantitati molli, quæ in corporibus est ratio fundandi ubicationem, sed ipsi ubicationi formaliter fundatę supra illam; quantitati verò correspondet ex parte Dei omnipotētia. In quo modo dicendi distinguenda est minor, & concedenda de ratione formaliter contentiva Dei ubique, seu in omni loco, & neganda de ratione fundandi ipsam ubicationem. Unde ex argumento ad summum sequitur angelum formaliter non constitui in loco per operationem, sed per ubicationem ab ea realiter distinctam, & ex ea resultantem; non tamen operationem non esse rationem formalem fundantem, & causantem illam, de qua solum procedit sermo.

61 Alij verò distinguunt immensitatem adequatè ab omnipotentia in eo, quod per immensitatem est Deus prę sens omnibus rebus, ab eisque indistans, & cum eis penetratus, non tamen per eam est in eis ut in loco, sed solum per omnipotentiam; sicut duo corpora penetrata sunt sibi propinquissima indistantia, & præsentia; non tamen unum est ut in loco in alio ex vi hujus penetrationis. Et ratio est: quia prædicta præsentia, & indistantia est mutua, & nō est, cùr potiùs in vi illius dicantur res locus Dei, quam è contra, nisi addatur operatio, secundum quam Deus communicat rebus perfectionem, in vi cujus Deus comparatur ad res, ut continens ad contentum; proindeque ut locatam ad locum. Unde præsentiam immensitatis vocant præsentiam absolutam, seu intransitivè acceptam, secundum quam Deus dicitur esse in se præsens, licet concomitanter ad res, & simul cum illis: quod late explicavimus resolutione præcedenti in tertio fundam. In quo modo dicendi neganda est absolutè minor. Et ad ejus probat. distinguitur anteced. Deus ratione immensitatis replet omnem locum præsentia, seù ubicatione locali, nego anteced. præsentia & ubicatione absoluta, seu penetrationis, & simultatis, concedo anteced. Ex quo solum potest sequi dari in angelo ubicationem aliam similem divinæ immensitati, & ab ea participatam, ratione cujus sit, & possit esse simul cum corpore, eique propinquus, & ab eo indistans, etiamsi nihil circa illud operetur, ut contendunt Suarez, & plures Thomistæ, quod pronùnc omittimus, quia id non sufficeret, ut esset in corpore ut in loco, cum ulterius necesse sit esse in eo per modum continentis, quod sine operatione intelligibile non est.

RESOLUTIO III.

Prædicta operatio non potest esse immanens, qua præcisè angelus applicet suam virtutem operativam corpori, ipso intrinsecè immutato, & solum in se ipso producendo modum unionis, seù passivæ applicationis.

62 EST contra Capreolum, Cajetanum, Ripam, Enriquez, Nazarium, Vañez, Vazquez, Rubaldum, Alarcon, & plures alios, quos refert Suarez lib. 4. de Angelis capit. 5. quibus sub-

subscribit Sapientis. quidam Dominic. in suis manuscriptis; eam tamen tenent Egidius Romanus, Ferrariensis, Lisbonensis, Araujo, Serra, Gonet, & plures alij.

63 Primum hujus resolutionis fundamentum desummitur ex Div. Thom. locis supra citatis: nàm in 1. distinct. 37. art. 1. postquam concludit angelum diffiniri, & determinari non posse ad locum aliquem, nisi per operationem, explicat, quæ sit ista operatio dicendo: *Esse eam, quæ effectum aliquem in eo causat, id est, in corpore, vel in loco*: ergò secundum Div. Thom. angelus non potest esse in loco per operationem immanentem, qua præcisè applicat virtutem suam operativam corpori, nihil in corpore producendo. Sed respondet ille Dominic. quod ly *in* non denotat subjectum inhæsionis, sed solum in quo existit subjectum inhæsionis: nàm quando operatio producit aliquid subjecto existente in loco, dicitur producere effectum in loco, licet effectus non recipiatur in loco tanquam in subjecto inhæsionis. Unde cum angelus producat in se ipso aplicationem passivam, & unionem ad corpus, qua existit in loco, rectè dicitur, quod existit in loco per operationem, qua effectum aliquem in loco causat. Ingeniosa quidem interpretatio, sed prorsus aliena à mente Div. Thom. & contextui contraria: nam Div. Thom. ibi intendit explanare operationem, per quam angelus existit in loco, quod neutiquam faceret, si ly *in* non denotat subjectum inhæsionis: siquidem perinde esset dicere angelum esse in loco per operationem, quæ effectum aliquem in eo causet, ac dicere esse in loco per operationem, quæ effectum causat in se ipso existenti in loco, cum tamen angelus in loco, existens plures alios effectus in se ipso causet, per quorum productionem non est in loco, ut est verbum mentis, & amoris impulsus. Deinde longè diversum sensum facit esse in loco per operationem, quæ in eo effectum aliquem causat, ac esse in loco per operationem, quæ effectum causat in se ipso: immò dicendo angelum esse in loco per operationem, quæ effectum aliquem in eo causat, explicat esse in loco per virtualem contactum ipsius loci; hoc autem non explicaret dicendo esse in loco per operationem, quæ causat effectum in se ipso existenti in loco: quia juxta D. Thom. eatenus contingit, quatenus effectum causat per operationem: ergò cum causat effectum in se ipso, solum explicatur contactus sui ipsius, & materialiter solum importatur locus, in quo existit.

64 Ac tandem hoc fit evidentius ex ipso contextu: nàm postquam D. Thom. concludit angelum esse in loco per operationem, quæ effectum aliquem in eo causat, statim subexplicat, quis sit iste effectus dicendo: *Substantia spiritualis potest alicui conferre non quidem esse, sed aliquid ad esse superadditum, & sic angelus est in loco, in quantum operatur circa aliquod corpus locatum, vel motum, vel lumen, vel aliud hujusmodi, cui tamen esse non confert; aliquando verò substantia spiritualis dat per operationem corpori esse, non tamen suum esse, sed aliud, & hoc modo Deus est in omnibus creaturis, quibus dat esse subjecto, cujus est forma, quia esse est actus formæ*: ergò secundum Div. Thom. corpus est subjectum inhæsionis illius effectus, quem causat angelus per operationē, qua existit in eo ut in loco; non minus, quam creaturæ respectu effectus, quem causat Deus per operationem, quia in eis etiam ut in loco existit, ac tandem sicut subjectum, cui dat esse ipsa forma.

65 Deinde ad 1. expressè habet quod angelus est in loco, non ut in loco, sed ut operans in operato: ergò secundum D. Thom. angelus se habet respectu loci solum ut operans, & locus ut operatum. Et ad 5. assimilat operationem angeli, per quam est in loco, operationi Dei, per quam est in illo, in eo, quod utraque transit super operatum. Et art. 2. seq. quod locus angeli potest esse divisibilis, vel indivisibilis, ut magnus, vel parvus secundum quod operatio ejus ad magnum, vel parvum terminatur: unde si immediatè operetur circa totam domum, tota domus respondet sibi ut unus locus: ergo operatio illa immanens, quæ immediatè solum terminatur ad ipsum angelū, in quo producit modum illum unionis, & ad corpus solum mediatè in obliquo, seu de connotato, non potest esse ratio formalis existendi angelum in loco. Et 3. contra Gent. cap. 68. ratione 1. Et quodlibeto 1. art. 4. docet Div. Tho. quod sic se habet res incorporea ad hoc, quod sit in loco per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc, quod sit in loco per quantitatem dimensivam: tùnc sic; sed res corporea solum est in loco per quantitatem dimẽsivam contingentem locum: ergo etiam res incorporea solum est in loco per virtutem suam ut contingentem locum: cum ergò contactus virtutis sit operatione causativa effectus, solum res incorporea erit in loco per operationem ut causantem effectum in loco, & non ut causantem effectum in ipso angelo.

66 Ratione autem fundatur ab aliquibus Thomistis nost. resolut. quia ille modus unionis inter angelum, & locum corporeum fictitius

tius, & chimericus est, quia non est unio materiæ cum forma, nec accidentis cum subjecto, nec naturæ cum supposito, nec partis cum parte, nec agentis cum passo, nec moventis cum mobili; cum tamen præter istas nulla alia unio excogitari possit. Deinde: modus unionis inter aliqua extrema solum ponitur, ubi ex illis unitis resultat unum aliquod tertium, cum unio fit quasi via ad unum; sed ex angelo, & loco corporeo non constituitur aliquod tertium, quod sit unum ab eis distinctum, ut ostendit D. Thom. 2. contra Gent. cap. 56. ergò. Item: quia si per liberam angeli voluntatem produceretur modus unionis, quo angelus esset unitus corpori, talis modus non solum produceretur in angelo, sed etiam in corpore: nam sicut angelus corpori, ita corpus angelo uniretur: immò cum corpus magis sit mutabile, quam angelus, modus ille magis ex parte corporis, quam ex parte angeli se teneret; sed productio talis modi in corpore est actio virtualiter transiens: ergò. Tandem: quia omnis unio realis fit, vel propter perfectionem utriusque extremi, vel propter perfectionem unius, quod facile inductione ostenditur in omnibus unionibus, quas experimur; sed per prædictam unionem non perficitur corpus, cum nihil recipiat ab angelo, nec etiam perficitur angelus, quia ratione illius nihil potest operari, nec ad suas proprias operationes perficiendas aliquid per corpus consequi: ergo.

67 Ego tamen solum fateor modum prædictum rem novam addere, pluribusque difficultatibus plenam; non tamen censeo esse impossibilem saltem de potentia Dei absoluta, quidquid sit de potentia naturali creaturę, & ordinaria Dei suppositа sententia probabili aliquorum Thomistarum asserentium dari modum unionis spiritualem receptum in anima rationali, quo ipsa formaliter unitur corpori: & similiter aliorum Thomistarum asserentium in corpore Christi dari modum spiritualem unionis, quo permanenter unitur speciebus sacramentalibus, donec corrumpantur. His enim opinionibus suppositis cùr repugnabit, quod detur in angelo aliquis modus unionis spiritualis, quo uniatur formaliter corpori, maximè cum Div. Thom. 3. part. quæst. 76. art. 4. ad 2. æquiparet modum existendi Christi Domini in Eucharistia modo, quo angelus existit in corpore: immò cùr repugnat modus spiritualis unionis in angelo receptus, quo uniatur corpori, si non repugnat modus corporalis unionis receptus in corpore, quo uniatur angelo? Actio enim transiens secundum nos unit angelum cum loco, quæ tamen in sententia aliquorum Thomist. qui nobiscum sentiunt, est formaliter transiens, proindeque materialis, & identificata cum motu, & in corpore recepta. In sententia verò aliorum asserentium talem actionem esse spiritualem, sicut & formaliter immanentem, quamvis virtualiter transeuntem, ut unos asserimus, talis actio non est formaliter unio angeli ad locum, sed solum causaliter, vel unitio, qua, scilicet, causat unionem angeli ad locum, causando effectum: unde effectus materialis dependens in fieri, & conservari à præsentia angeli, est, qui formaliter unit corpus cum angelo, & angelum cum corpore.

68 Hinc ad objecta potest responderi neg. assumptum. Ad prim. probat. negatur, quod præter illas nulla alia unio excogitari possit: nàm unio corporis Christi cum speciebus consecratis sub nulla illarum unione continetur. Secunda probatio multum probat, nimirum angelum nec per actionem transeuntem effectivè, nec per effectum illius formaliter corpori uniri, quandoquidem tùnc jàm fieret unum aliquod tertium ex angelo, & loco: inde potest dici D. Thom. ibi solum docere ex angelo, & loco non fieri unum simpliciter, non tamen negat fieri unum secundum quid, nimirum unitate locali, & juxta appositionis, eo ferè modo, quo unitur corpus Christi speciebus.

69 Ad 3. probat. patet instantia in modo unionis animæ rationalis cum corpore, quæ in sententia probabili recipitur solùm in anima, & non in corpore. Ad 4. denique potest resp. quod per prædictam unionem perficitur angelus, sicùt & perficitur per propriam operationem formaliter immanentem, & virtualiter transeuntem.

70 Quidquid sit ergò de possibilitate prædicti modi unionis, operationem immanentem illius productivam non esse sufficientem, ut angelus existat in loco, vel ad fundandum ubicationem in illo, melius prob. 1. & à priori ex doctrin. allegata resolut. 1 in fundam. 3. quam omnes Thomist. in præsenti amplectuntur, & expræsse traditur à Div. Thom. in hoc artic. nimirùm, angelum non per quamlibet operationem in corpus constitui in loco, sed per eam dumtaxat, ratione cujus continet locum, quia solùm est in loco, ut continens, non verò ut contentum: tùnc sit; sed per actionem immanentem, qua præcisè applicat virtutem suam corpori, nihil in eo producendo, non potest verificari angelum continere locum: ergo. Prob. minor: quia hęc continentia, ut diximus, & omnes Thomist. supponunt, non est continentia formalis, nec materialis, sed effectiva; sed effectivè con-

continere corpus, est effectum aliquem in eo producere, seu ipsum perficere, ut ex terminis patet: ergo.

71 Sed resp. ille Sapient. Dominic. quod ut angelus sit in loco ut ipsum continens, non requiritur, quod defactò aliquid circa ipsum efficiat, sed sufficit, quod ibi habeat unitam suam virtutem operativam, ut, quando voluerit, operetur; nam hoc ipso præsidet habitualiter tali loco, ipsumque ornat, ac nobilitat. Sed contra est primò: nàm sicut esse in loco, est ipsum effectivè continere; ita esse in loco actu, est actu effectivè illum continere, actu autem effectivè continere locum, est actu effectum aliquem in eo producere: non ergò sufficit habere unitam habitualiter suam virtutem operativam, ut verificetur angelum actualiter esse in loco, licet illud sufficiat, ut verificetur esse habitualiter, seu expedite potens esse in loco. Secundo: nàm sic est angelus in loco ut continens ipsum per operationem, sicùt è converso corpus est in loco ut ab eo contentum per circunscriptionem; sed corpus esse actualiter in loco, est esse ab eo contentum per actualem circunscriptionem: ergò angelum esse actualiter in loco, est eum continere per actualem operationem: non ergò sufficit ibi habere habitualiter unitam suam virtutem operativam, ut verificetur esse actualiter in loco.

72 Tertiò: nàm si semèl per illam actionem nihil phisicum producitur ab angelo in corpore, ille ornatus, illaque nobilitas, qua angelus per illam unionem nobilitat, & exornat locum, est moralis, non verò phisica, seù non est phisicè intrinseca, sed solum intrinseca moraliter: eo ferè modo, quo Rex ingrediens domum aliquam in æstimatione prudentium dicitur illam nobilitare, & exornare: ergò per prædictam unionem ad summum moraliter cõtinet angelus locum, non verò phisicè; cum tamen ratio essendi angelum in loco debeat esse phisica, sicut & phisicè est in loco. Tandem: quia illa præsidentia habitualis, veluti media inter potentialem, & actualem, nihil potest conferre angelo ad existendum actualiter in loco, nam illam æque bene potest habere angelus sine illa unione, illa namque præsidentia in deputatione per Deum ad curam habendam hominum consistit, & si quid aliud addit, est præparatio animi, vel mentis attentio ad subveniendum, vel illuminandum, cum opportuerit, nec enim aliud excogitari potest medians inter præsidentiam purè potentialem, & actualem; hanc autem deputationem, præparationem, & attentionem potest habere angelus, & defactò eam habet etiam sine ulla unione, ut patet in Angelo Custode, cum est in Cœlo. Quæ est doctrina D. Thom. q. 113. art. 6. ubi cum posuisset argum. tertium, quod sicut Damasc. dicit: angeli cum sunt hic nobiscum, non sunt in Cœlo; sed aliquando non sunt in Cœlo: ergo aliquando nos derelinquunt. Respondet: *Quòd angelus etsi interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquit eum quãtum ad effectum à custodia, quia etiam cum esset in Cœlo, cognoscit, quid circa hominem agatur, nec indiget mora temporis ad motum localem, sed statim potest adesse.*

73 Secundò fund. nostra resolut. nàm sic est angelus in loco per operationem, sicut Deus, quantum ad hoc enim nullum discrimen assignatur à Thomistis inter Deum, & angelum, licet in alijs sit maxima differentia; at Deus non est in loco per operationem aliquam immanentem, per quam applicet virtutem suam loco: ergo nec angelus. Min. patet: siquidem ante operationem transeuntem Dei non est locus, cui Deus applicet suam virtutem. Sed dices cum illo Dominic. quod in sententia distinguente omnipotentiam ab immensitate, præter operationem Dei ad corpus terminatam intelligitur in Deo unio ad corpus per immensitatem, qui est modus naturæ divinæ cum ipsa identificatus. Sed contra est: nàm in predicta sententia Deus non est in loco per immensitatem: aliàs nec esset in loco per operationem, sivè transeuntem, sivè immanentem. Unde in hac sententia unio per immensitatem supponit actionem transeuntem Dei, qua conservat, & producit omnia loca, quod & ipse fatetur, & se habet solum, sicut *ubi* resultans ex operatione angeli in sententia illud concedente, nimirum per modum constituentis angelum formaliter in loco, proindeque supponit rationem fundãtem illud *ubi*, de qua solum loquimur. Si autem aliqui Thomistæ docent Deum per immensitatem esse in spatijs imaginarijs, & extra omne corpus, & consequenter antecedenter ad operationem omnem transeuntem in corpus posse esse quantum est ex se præsentem omni loco, loquuntur solum de præsentia absoluta, qua est in se ipso, ratione cujus etiam si corpus aliquod poneretur sine actione Dei, esset simul cum illo, & ab eo indistans, quæ propterea dicitur præsentia simultatis, vel concomitantiæ, ita ut ratione immensitatis non possit non esse Deus, ubi est corpus; non tamen loquuntur de præsentia locali, ratione cujus verificetur esse in corpore, vel in spatio imaginario, ut in loco. Et hoc eodem modo loquuntur de *ubi* angelico,

cum eum constituunt antecedenter ad illius operationem transeuntem in corpus, ut patet ex dictis in prima resolutione.

74 Quibus adde illam applicationem virtutis prævia ad operationem angeli transeuntem in locum esse omninò otiosam, & supervacaneam, ut angelus sit in loco: namque illa solum esset necessaria per modum, quo approximatio agentis ad passum præambula, & necessaria est ad operandum in illo, quæ tamen solum requiritur respectu agentis corporei, non tamen respectu agentis spiritualis, ut patet ex dictis resolut. præced. in solutione ad secundū, quod & docet ille Dominic. Sed resp. quod licet possit angelus esse in loco sine illa prævia applicatione virtutis per operationem transeūtem in illum, inde tamen non sequitur non posse esse in loco per illam prævia applicationē, sed quod possit angelus pro sua libertate hoc, vel illo modo se in loco constituere. Sed hoc est dicere rationem formalem existēdi angelum in loco non esse determinatam, quod non est parum inconveniens: licet enim angelus liberè se constituat in loco, ex suppositione tamen, quod sit in loco, debet esse in illo per rationem aliquam determinatam, ita ut non sit in ejus libertate per hanc, vel illam rationem se in illo constituere: aliàs possemus etiam dicere angelum posse esse in loco per applicationem suæ substantiæ etiam sine proposito operandi effectum aliquem in corpore; si enim angelus potest semel per actionem immanentem producere modum unionis in se receptum, quo virtutem suam applicet corpori, ut circa illud possit operari cum voluerit, cùr non poterit illum modum unionis producere in se ipso, quo se substantialiter uniat corpori etiam sine proposito operandi? Poterit ergo pariter dici angelum posse esse in loco indifferenter, vel per operationem, qua effectum in illo producit, vel per operationem, qua suam virtutem habitualiter corpori applicat, vel per operationem, qua dumtaxàt corpori applicat substantiam suam sine unione habituali suæ virtutis, sed solum cum unione potentiali illius, quæ necessariò concomitatur unionem illius substantialem.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

75 PAter Vazquez non adducit pro se aliquod peculiare fundamentum, sed reprobatis alijs opinionibus putat solum modum hunc superesse, quo angelus possit esse in loco. Ex Thomistis autem præcipuum fundamentum est authoritas Div. Thom. quodlibeto 1. citato art. 4. ubi postquam docet angelum esse in loco per contactū virtutis, explicans, quis sit iste contactus, subdit: *Si quis autem velit virtutis contactum operationem vocare propter hoc, quod operatio est proprius effectus virtutis, dicitur, quod angelus est in loco per operationem, ita tamen, quod per operationem non intelligitur sola motio, sed quæcumque unitio, qua sua virtute se corpori unit præsidendo, continendo, vel quocumque alio modo.* Et in hoc art. ait: *Per applicationem igitur virtutis angelicæ ad aliquem locum qualitercumque dicitur angelus esse in loco.*

76 Sed in primis ex prædicta doctrina infertur non angelum esse in loco determinatè per actionem immanentem, sed indifferenter, vel per immanentem, vel per transeuntem: hoc enim denotant illæ particulæ *qualitercumque*, vel *quocumque alio modo*, quod ferè negant omnes Thomistæ, illo Dominic. excepto. Immò particulæ illæ ampliant ad actionem immanentem, nedum habitualiter applicativam virtutis angelicæ, verùmetiam pure potentialiter applicativam, nimirum sine proposito operandi, ut nuper dicebamus, quod omnes negant: tenentur ergo ipsi interpretari D. Thom. Communis ergo interpretatio est, quod nomine unitionis intelligit D. Thom. quancūque aliam operationem à motione locali distinctam, transeuntem tamen: quia hæc, nedum est rei productæ in passo effectio, verùmetiam agentis cum passo unitio. Unde D. Thom. loco sæpè citato ex distinctionibus ait: *Quòd angelus est in loco, in quantum operatur circa corpus locatum, vel motum, vel lumen, vel aliud hujusmodi.* Cum autem subdit *præsidendo* intelligitur de præsidentia actuali, quæ fit actualiter influendo in id, quod præsidet. Et eodem modo interpretari debet ly *qualitercumque* in secundo loco, id est, angelum esse in loco per applicationem virtutis, sivè qua moveat localiter corpus, sivè qua alium quemlibet effectum in illo causet.

77 Quibus adde, quod D. Thom. in quodlib. respond. ad ea, quæ sibi à viris doctis consulebantur, unde in illis est præcipuè consideranda consultatio; hæc autem ibi, ut patet ex titulo articuli, fuit, utrum angelus sit in loco secundum suam essentiā, vel tandem secundum suam operationem, proindeque ad rem non erat respondere, an talis operatio esset transiens, vel immanens, quia sive esset in loco per immanentem, vel transeuntem, nunquam esset in loco secundum suam essentiam, propterea que ibi D. Thom. non determinavit operationem, qua angelus est in loco, sed veluti indifferenter juxta sui, & aliorum placita loquutus est solùm concludens ad propositum angelum non secundum

suam

ſuam eſſentiam, ſed ſecundum operationem tantùm eſſe in loco.

78 Secundò objicies: Angelus antequam actu operetur actione tranſeunte in locum, habet præſentiam, qua per modum cauſæ activæ eſt omnino proportionatus, & expeditus ad agendum: ergo actionem tranſeuntem per prædictam preſentiam eſt in loco ſaltem incompletè, & imperfectè, & conſequenter per ſolam actionem immanentem eſt ſic ſaltem in loco. Antecedens videtur certum, & conſeq. probat. Quoniã ſicut dum angelus operatur per actionem tranſeuntem in locum, eſt completè, & perfectè in loco, ita dum eſt omnino expeditus ad operandum in loco, erit in illo aliquomodò, nempe imcompletè, & imperpectè.

79 Ad hoc argumen. patet ex dictis neg. anteced. Nam angelus antequam actu ullo modo ſit in loco, vel ibi præſens, eſt expeditus ad operandum in illo, quia non indiget mora temporis ad motum localem, ſed ſtatim poteſt adeſſe, ut ait D. Thom. de Angelo Cuſtode exiſtente in Cœlo. Unde ad ſummum illa proportio, vel expeditio requirit, quod angelus cognoſcat, vel attendat, quid circa hominem agatur, hoc enim ipſo, ſi voluerit, poteſt per innatam celeritatem in momento ſubvenire, vel aliud quidpiam præſtare: immò hoc poteſt facere ſine prævia appoximatione etiam prioritate naturæ, ut diximus in tertio fundamento.

80 Tertiò objicies: Quoniam ratio formalis eſſendi in loco debet eſſe intrinſecè in locato; ſed actio tranſiens non eſt intrinſecè in angelo, ſecus tamen actio immanens: ergo. Maj. videtur certa: Namque quod non eſt in locato, tanquam in ſubjecto, tantum poteſt in eo fundare denominationem extrinſecam, non tamen immediatam illius conjunctionem cum loco, ut patet in corpore, quod per quantitatem alteri inhærentem non poteſt loco conjungi.

81 Sed reſpond. Prædictam actionem ſecundum nos non eſſe formaliter tranſeuntem, ſed tantum virtualiter, & formaliter immanentem, & ſic eſt intrinſecè in ipſo angelo, & ſolum effectus illius in corpore recipitur. Dato tamen quod ſit formaliter tranſiens, & in corpore recepta, adhuc non ſequitur intentum: namque aliter eſt in loco angelus, ac corpus: nam angelus eſt in loco, ſolum ut operans in operato, & movens in moto; movens autem non eſt in moto ratione alicujus, quod ſit in movente, ſed ratione actionis tranſeuntis in paſſum, ratione cujus movens, & motum quodammodo colligantur, & uniuntur; corpus verò eſt in loco ſitualiter, & dimenſivè, proindeque ut commenſuratum loco; non poteſt autem loco commenſurari ratione extrinſecæ quantitatis, ſed ſolum ratione propriæ, & intrinſecæ. Nec urget, quod id, quod non eſt in angelo, ut in ſubjecto, ſolum poteſt fundare denominationem extrinſecam, nam in probabiliori ſententia actio formaliter tranſiens non eſt in agente, ſed in paſſo, & in eo fundat intrinſecam denominationem agentis propter intrinſecam egreſsionem ab ipſo; unde ad hanc ſufficit, quod actio ſit intrinſeca agenti egreſsivè, licèt non inhęſivè.

82 Tandem poteſt objici ex illo Dominicano: Quod ſuppoſita poſsibilitate illius modi unionis in angelo producti per actionem immanentem, valde congruum eſt angelum eſſe in loco per eam, quia hoc cedit in perfectionem ipſius angeli, & amplitudinem, quam habet conſtituendi ſe, ubicumque voluerit, & quomodo voluerit.

83 Sed reſpond, ex dictis: Plus cedere in perfectionem, & amplitudinem poteſtatis angelicæ ipſum ſe poſſe conſtituere in loco abſque prævia applicatione ad illum, quia eo ipſo magis independens eſt à loco. Preterquamquòd licèt in amplitudinem poteſtatis angelicę cedat ſe conſtituere in corpore, vel per illam unionem, vel per effectum in eo cauſatum, quod ommittimus; attamen dum effectum in eo non cauſat, non conſtituitur in eo, ut in loco, quia non comparatur ad illud, ut continens, ut probatum eſt. Immo ſi hoc cederet in perfectionem angeli, haud dubium, quod etiam in perfectionem Dei, cum tamen Deus ſolum per actionem tranſeuntem ſe in loco conſtituat: ac tandem etiam cederet in amplitudinem poteſtatis angelicę ſe conſtituere in loco per applicationem purè potentialem ſuæ virtutis, nimirum per applicationem ſuæ ſubſtantiæ ſine propoſito operandi, quod non admittit.

RESOLUTIO IV.

Ratio ergo fundandi exiſtentiam, vel ubicationem angeli in loco eſt ſola actio tranſiens, quæ effectus aliquem in eo producit.

84 ITA ex reſolutiòn. præced. evidenter concluditur: Quia hęc ſola eſt in angelo ratio contingendi locum per modum continentis illum, & patet à ſimili in Deo. Argumenta, quę contra præſentem reſolut. objiciunt contrarij, majori ex parte ſunt ſoluta in præced. reſolut. tria ſolum argumenta ſolvenda reſtant in preſenti. Objicies ergo 1. Nam angeli beati ſunt in Cœlo Empireo, tanquam in proprio loco; & tamen nihil in eo producere poſſunt: ergo. Probat. min. Nam juxta

D.

D.Th. infra q.110. art.2.& 3.angelus precisè potest corpora movere localiter; sed Cœlum Empireum,utpotè immobile non potest ab angelo localiter moveri: ergo.Confirmat. Sic est anima separata in loco,sicut angelus;sed anima separata non potest esse in loco per operationem, qua aliquid in eo producat, quia nec potest corpus movere,vel alterare, ut docet Div. Thom.infra q.117.art.4.ergo.

85 Ad hoc argum.resp.neg.min.Ad cujus probat.neg.etiam anteced. Nam D.Thom. ibi solum docet angelum non posse producere formam substantialem in materia, nec consequenter qualitates disponētes ad ejus generationem. Quinimò art.1.antecedenti docet, quod omnis creatura corporea administratur per angelos: & q.3.de potent.art.19.ad 2.asserit:Angelos semper esse in loco propter ordinem,quo creatura spiritualis præsidet corporali secundum August. 3. de Trinit. & infra q.61. art.4. habet: Quod angeli toti creaturæ corporali præsident: immo quod propter hoc fuit conveniens,quod angeli in supremo corpore crearentur,tanquam toti naturæ corporeæ præsidentes, cujus rationem assignat quodlib.cit. Quia totum universum est unum unitate ordinis, ut patet per Philosoph. 12.Methaph.hæc autem unitas ordinis attenditur,secundum quod ordine quoddam reguntur corporalia per spiritualia, & inferiora corpora per superiora.Præsidentia autem,administratio, & regimen non fit,nisi per operationem aliquā circa creaturam corporalem, qua nimirum aliquid in ea influat: talem ergo operationem habet angelus circa Cœlum Empireum. Et loco cit.ex distinctionib.expræsè habet,quod angelus est in loco, in quantum operatur circa aliquod corpus locatum, vel motum, vel lumen, vel aliud hujusmodi: ergo licèt angelus non possit Cœlo Empireo causare motum; poterit tamen in eo causare lumē, vel aliud hujusmodi. Nec valet,quod juxta commun. sentent. angeli non possunt corpora alterare,aut in eis qualitates producere: nam lux est suprema omnium qualitatum corporearum,ut autem refert Div. Thom.q.110.cit.art.3.ex Dionis. Natura inferior in sui supremo attingitur à natura superiori, quia sapientia divina conjungit fines primorum principijs secundorum, licet: ergo angelus non possit alias inferiores qualitates producere, scilicet qualitates alterativas, poterit tamen producere lucem, quæ inter qualitates primatum tenet.

86 Item in 2.distinct.6.q.1.art.3.ad1.ait: Quod angeli sunt in loco quasi circa locum operantes aliquid proprietatibus loci consonum:cum ergo proprium sit Cœli Empirei influere super corpora,quæ movētur,licet ipsum non moveatur,quamvis illud,quod influit, non sit aliquid transiens, & adveniens per motum, sed aliquid fixum,& stabile(puta virtutem continendi, & causandi, vel aliquid hujusmodi ad dignitatem pertinens, ut docet D.Thom. infra q.66.art.3.ad 2,) non erit alienum à mente D. Thom. Quod angeli in Cœlum Empireum influant qualitatem aliquam, qua juvetur virtus illius ad efficatius,& vigorosius influēdum illam perpetuitatē, & stabilitatem corporum inferiorum,quæ moventur,quia hæc operatio consona est ipsi Cœlo Empireo. Nec refert, quod post diem judicij manebunt angeli in loco, in quo cessabunt motus Cœli,sicut & motus horum inferiorum: ac proinde nec Cœlum egebit virtute sibi superaddita ab angelo ad prædictum influxum.Non,inquam,valet,nam ut prosequitur D. Thom. loco proximè cit. Corpus habet duplicem actionem,aliam illuminationis,& immutationis medij à sensibus, & medij à sensibilibus: & aliam,per quam transmutatur materia,quam sequitur generatio, & corrupti, cessante autem motu Cœli,ut cessabit post diem judicij,erit prima actio; licèt non secunda, adhuc enim tunc Sol illuminabit aerem, & color speciem,seu similitudinem suam diffundunt in medio, & non nisi virtute luminis,cujus fons est in cœlesti corpore: ad influxum ergo hujusmodi mutationis intentionalis egebit saltem Cœlum Empireum virtute illa superaddita ab angelo. Nec tādem valet, si dicas cum Suarez,Cœlum Empireum, utpote perfectissimum debuisse à Deo creari cum tota perfectione sibi necessaria, & consequenter cum toto lumine sibi necessario,& cum plena virtute necessaria ad influendum in inferiora. Non,inquam, valet: Nam licèt hoc ita sit loquendo de perfectione sui ordinis, nimirum quod taliter in se sit completum, quod non indigeat subordinari alteri ejusdem ordinis,& per eam compleri; non tamen est contra rationem perfectissimi corporis, quod perficiatur à substantijs spiritualibus, & superioribus, quia hoc exigit unitas ordinis universi,qualiter angeli inferiores illuminantur à superioribus,quamvis in suo ordine completi sint:similiter quamvis substantiæ sublunares intra propriū ordinem completæ sint, nunquam tamen possunt in actu exire sine influxu Cœlorum propter concatenationem,quam cum illis habent.

87 Quibus alij addunt angelum in Cœlo Empireo, & in quolibet corpore posse imprimere impulsum unitivum,quo sibi unit corpus, sicut imprimit corpori gravi,cum ipsum in aere detinet, ne descendat, & moveatur,ad modum illius impulsus,quem magnes imprimit ferro,&

ratione hujus impulsus movetur angelus localiter, quamvis non possit ratione illius corpora localiter movere: ita Magist. Soto in 4. distinct. 45. q. 1. concluf. 1. art. 3. & Magist. Serra, & ille Dominicanus sæpius citat. Magist. tamen Serra addit hujusmodi impulsum imprimi ab angelo per applicationem suæ motivæ virtutis, quamvis motus non fuerit subsequutus, quia Cœlum Empireum non est movile, & sic interpretatur D. Thom. in loco supra allegat. nimirum angelum esse in loco per applicationem suæ virtutis qualitercumque, hoc enim, ait esse intelligendum; sive sequatur, sive non sequatur motus, vel effectus præcipuus talis virtutis. Et si contra objicias, illum impulsum fieri frustra: respondet, quod sicut nos virtutem nostram motivam applicamus corpori, etiam si motus non sequatur corporis impulsum, & non frustra, quia hoc fit ad exercitium virium: multo minus erit frusta applicatio virtutis motivæ angeli ad corpus, etiam si non sequatur illius motus, quia illam ei applicat, ut sit in loco.

88 Ex his patet ad confirmationem idem enim dicimus quoad præsens de animabus separatis, ac de angelis, se enim habent in illo statu, sicut puri spiritus, qua ratione etiam species infusas ad intelligendum recipiunt, sicut angeli: unde vel virtute naturali, vel virtute qualitatum gloriæ possunt non minus, ac angeli concurrere ad producendum lucem in Empireo, vel adjuvandum illius virtutem ad influxum in inferiora, & similiter possunt corpori imprimere impulsum illum unitivum. Unde quamvis non possint corpora localiter movere; ipsa tamen possunt moveri localiter, ut anima Christi descendit ad inferos, & iterum ascendit ad sepulchrum. Hinc cum Div. Thom. ait, quod anima non potest corpus movere, est intelligendus, vel quod non potest illud movere sua naturali virtute, sed solum virtute qualitatum gloriæ, vel quod non potest illud movere naturali virtute connaturalitate formæ; ut sic enim solum potest movere corpus, quod vivificat; benè tamen cõnaturaliter status, ita illud licèt illa virtus sit divina, est tamen ei debita ratione status separationis, eo ferè modo, quo ei species infusæ in illo statu debentur.

89 Secundò objicies: Nam si angelus esset in loco per actionem transeuntem, sequitur 1. quod angelus movens totam primam sphæram sit in tota illa, tanquam in loco, utpote quia eo ipso in totam illam agit, quod videtur impossibile. Secundò sequitur angelum posse esse simul in Cœlo, & in terra, nempè si angelus moveret baculum pertingentem à terra usque in Cœlum siquidẽ eo ipso esset in toto illo baculo. Tertiò sequeretur, quod nũquam posset angelus quiescens movere aliquod corpus, siquidem eo ipso ad motum corporis localiter moveretur. Ac tandem sequitur, quod una legio dœmoniorum, aut plures non possint esse simul intra unũ corpus humanum, utpote quia in eo non est capacitas, ut tot millia dœmoniorum simul ipsum moveant, vel circa ipsum operentur.

90 Sed respond. facilè, & ad 1. Quod angelus solum est, tanquam in loco in eo, circa quod operatur, nedum immediatione virtutis, sed etiam immediatione suppositi, licèt autem angelus immediatione virtutis moveat totam primam sphæram, non tamen immediatione suppositi, sed ut sic solum movet unam partem, nimirum eam, quę est in Oriente, ad cujus motum moventur aliæ partes, & sic non in tota sphæra, sed solum in ea parte est tanquam in loco. Sed dices: hinc sequitur angelum ad motum illius partis localiter moveri, sicut ad motum corporis assumpti, & consequenter, quod angelus modo sit in Oriente, postea in Occidente, sicut est illa pars, quam movet, cum tamen virtus movens semper sit in Oriẽte, vt dicitur in 8. Phisic. Sed ad hoc respond. D. Thom. supra q. 55. art. 3. ad. 3. Quod illa pars, quam immediatione suppositi movet, & ad ejus motum cęteræ moventur, non est determinata secundum substantiam, aliàs ad motum illius etiam per accidens moveretur angelus, ut argumentum convincit, sed solum est determinata secundum situm nimirum illa, quæ nunc est in Oriente, qua mota ei succedit in Oriente alia, quam etiam movet non movendo immediatione suppositi illam, quam antea movebat, & sic de alijs: prætereaque angelus semper habet determinatum situm, nimirum in Oriente, sicut arbor in medio fluvij semper est in eodem loco formaliter, quamvis aquæ ipsum circunscribentes varientur.

91 Et ex his patet ad 2. & 3. Licèt enim angelus movet baculum pertingentem à terra usque in Cœlum, non tamen propterea esset, ut in loco in toto illo baculo, sed solum in ea parte, quam movet, & immediatione virtutis, & suppositi: non enim sic immediatè movet omnes illius partes, sed unam immediatè, & illa mediãte alias, ut diximus de angelo movente Cœlum. Similiter quamvis angelus non possit non non moveri localiter ad motũ corporis assumpti, bene tamen ad motum corporis cœlestis, unde quiescens movet Cœlum. Ad 4. autem dicitur, vel quod tot millia dœmoniorum solum partialiter concurrunt ad movendum corpus humanum, & consequenter ut unum ad illius motus; vel quod impulsus ille, quo quilibet dœmon ubi corpus unit, est parvissimus, seu parvis-

visimæ intensionis, & sic in corpore humano potest esse capacitas ad illum recipiendum à tanta dæmonum multitudine.

92 Tertio objcies: Angelus per illam operationem est in loco, per quam producitur *ubi* angelicum; at *ubi* angelicum nequit produci per actionem transeuntem, seu eductivam effectus ex corpore: ergo. Maj. est cert. & min. prob. *Ubi* angelicum est spirituale, intrinsecèque receptum in angelo; at per actionem transeuntem eductivam effectus in corpore nequit produci *ubi* spirituale intrinsecè in angelo receptum, siquidem talis actionis effectus non potest non esse corporeus, sicut est in corpore contentus: ergo. Dices, quod effectus primarius talis actionis non potest non esse corporeus; *ubi* tamen angelicum non est effectus primarius, sed secundarius, & per resultantiam, & sic potest esse spirituale. Sed contra est: Quod terminus primarius, utpote dans speciem actioni non potest non esse perfectior, quàm terminus secūdarius: cum ergo *ubi* illud spirituale in angelo receptum perfectius sit quolibet accidente corporeo recepto in corpore, implicatorium videtur hoc esse effectum primarium operationis, qua angelus constituitur in loco, & illud esse effectum secundarium, & per resultantiam.

93 Ad hoc argumen. potest duplici juxta duplicem sententiam respond. 1. neg. in angelo *ubi* aliquod intrinsecum ab ipsa operatione transeunte realiter distinctum, & per eam productum. Quam sententiam tenet Araujo, Serra, Gonet, & probabiliorem sentiunt Salmanticenses. Hujus ratio fundamentalis est: Nam *ubi* prędicamentale, & propriè tale non convenit angelo per se, & ratione sui: nam hujus formalis, & proprius effectus est rem constituere formaliter præsentem, ut locatum loco, cum tamen angelus ratione sui non sit prędens loco ut locatū, sed solum ratione corporis, cui per operationem unitur; *ubi* autem methaphoricum, quod angelo convenit per se, & ratione sui, non constituit angelum formaliter prędentem, ut locatum loco, seu agens passo, quę prędentia sufficiēter habetur per ipsam operationem, qua in corpore effectum producit: licèt aliter, & aliter hoc explicet ab Authorib. hujus sentent. aliqui dicunt: Quod effectus materialis, quē in corpore producit, est, qui formaliter unit angelum cum corpore, eumque constituit formaliter præsentem præsentia agentis ad passum; ipsa verò operatio est, quæ unit angelum cum corpore, eumque constituit prędentem solum causaliter; unde potius dicitur unitio, quàm unio. Alij verò in ipsa operatione distinguunt duo munera inadæquata, scilicèt rationē productionis effectus in corpore, & rationem ubicationis, seu præsentiæ in illo, eo modo, quo in 2. resolut. diximus in operatione angeli esse distinguenda duo munera inadæquata, & conjunctionis agentis ad passum, & productionis effectus in illo.

94 Alia via potest resp. conced. illud *ubi* ab operatione angeli realiter distinctum, & per eam productum. Quam sententiam tenen Lisbon. & Zamoren. eamque probabilem reputant Salmantic. Hujus ratio fundamentalis est. quòd angelus movetur localiter in se ipso de uno loco in alium, siquidem vere, & proprie descendit de Cœlo, sicut anima Christi descendit ad inferos: ergò oportet, quod per istum motum angelus aliquid acquirat in se ipso, quod non potest esse aliud, quàm intrinseca præsentia ad diversum locum, quæ *ubi* appellatur, & debet poni intrinsece in angelo, & non in loco, seu corpore, quia locus non movetur, sed angelus. In qua sentent. neg. minor. ad ejus probat. dicendum est, quòd tale *ubi* consequitur ad operationem angeli per resultantiam, non quidem ex effectu passivo, quem relinquit in corpore, sed prout ab angelo est, quia nimirùm talis ubicationis modus est modus existentis in loco per modum continentis, & agentis non contenti, & commensurati à loco. Ita Lisbon. Hinc consequenter dico, quidquid dicat Zamor. quòd cum illud *ubi* non resultet ex defectu passivo, quem operatio Angeli relinquit in loco, non est dicendus effectus secundarius illius, sed uterque est appellandus effectus primarius illius operationis, *ubi* quidem per resultantiam, quatenus operatio illa est ab angelo; effectus autem materialis per veram productionem, quatenus operatio est terminata ad corpus. Cujus potest poni aliquale exemplum in valore infinito operationum Christi, qui, in aliquorum Thomist. sentēt. consistit in quodam modo in eis resultante à Persona divina, ut conjuncta humanitati, non quidem per modum effectus secundarij, aliàs toti Trinitati responderet, sed immediatè secundum habitudinem transcendentalem, quam operationes Christi ad illam dicunt, ut ad principium operativum, hoc enim ipso intelliguntur ut opera Filij Dei; & consequenter ut infiniti valoris, licet secundum respectum, quem dicunt ad objectum, sint valoris finiti: quam sentent. secuti fuimus lib. 3. de Incarnat. resol. 2. sic pariformiter in præsenti ex operatione angeli secundum habitudinem transcendentalem, quàm dicit ad illum, ut ad principium operativum, resultat in angelo illud *ubi* spirituale, licet secundum respectum, & habitudinem ad corpus sit solum eductiva effectus corporei.

RE-

RESOLUTIO V.

Ratio formalis, & proxima existendi angelum in loco violento, seu fundans ubicationem in illo est passiva alligatio, qua angelus ab extrinseco agente ita alligatur, & detinetur, ut non permittatur alibi operari.

95 ITA omnes asserentes angelum esse in loco connaturali per operationem liberam in corpus, & expræsè docet D. Thom. quodlibet. 2. art. 13. Et contra gentes cap. 90. Et in 4. distinct. 44. q. 3. art. 3. quæstiunc. 3. & intelligitur de passiva alligatione proveniente, sive ab agente superiori, qualis est Deus, vel angelus superior, sive ab ipso corpore, quatenus est instrumentum divinæ justitiæ, vel omnipotentiæ, & fundatur ex dictis: Nam angelus eatenus est in loco violento, quatenus est in illo contra suam voluntatem; sed hoc ipso non potest esse in illo per operationem elicitam à sua voluntate, sed solum per operationem elicitam ab extrinseco agente, quo contra suam voluntatem detinetur, & alligatur alicui corpori, ita ut non permittatur alibi operari: ergo hæc passiva alligatio, & detentio erit in eo ratio existendi in loco violento, non minus, ac propria illius operatio est ratio existendi in loco connaturali.

96 Quæ ratio explicat. & confirmat. sic: Licèt enim operatio angeli sit vitalis, unio tamen, & applicatio passiva ad locũ non est actio vitalis, sed terminus per eam productus; terminus autem productus per actionem vitalem benè potest procedere ab extrinseco, qualiter procedit ubicatio in me causata ab extrinseco impelente: non ergo est necesse, ut angelus sit in loco, quod ubicatio illius fiat per propriã operationem, sed potest fieri ab agente extrinseco, ipso angelo se habente merè passivè, & sic contingit semper, quod est in loco violento, qui propterea sic dicitur, quia in eo non collocatur propria voluntate, sed potius extra propriam voluntatem ei alligatur, & in eo detinetur: sic enim Tobiæ 8. dicitur: *Quod Angelus Raphael alligavit Asmodeum in deserto superioris Ægipti.* Et Petri 2. habetur: *Rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos.* Et in Canonica Judæ: *Vinculis æternis sub caligine reservavit.* In his enim, & alijs similibus locis explicat nobis sacra Scriptura violetum locum dœmonum per modumm alligations, & detentionis. Hęc autem passiva alligatio, ut dixi, potest nedum procedere à Deo, sed etiam ab alio superiori angelo, qualiter Asmodeus alligatus fuit ab Angelo Raphaele: immo potest procedere à dœmone superiori: unde D. Thom. quodlibet. cit. in fin. corp. ait: *Dœmones etiam per nigromantiam potestate superiorum dœmonum alligantur aliquibus imaginibus, vel aliquibus alijs rebus.* Potest etiam procedere ab ipso corpore, quatenus instrumentum est divinæ justitię, vel omnipotentiæ, ut prosequitur D. Thom. ibi his verbis: *Unde multo magis possunt spiritus alligari divina virtute igne corporeo, non ut dent vitam, sed ut accipiant pœnam, ut Augustinus dicit; sed quia quod est minoris virtutis non potest sua virtute ligare id, quod est majoris virtutis, inde est, quod nullum corpus potest ligare spiritum, qui est majoris virtutis, nisi aliqua superiori virtute; & propter hoc dicitur, quod ignis corporeus agit in animã separatam, non virtute propria, sed in quantum est instrumentum divinæ justitiæ vindicativæ.* Hæc Div. Thom.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

97 COntra hanc resolution. nullum se offert argum. quod sit alicujus momenti; nihilominus objicies 1. Angelus non potest esse in loco etiam violento, nisi per contactum metaphoricum, qui est contactus virtutis; sed passiva illa alligatio non est contactus virtutis, siquidem secundum nos ista in operatione consistit: ergo. Sed resp. facilè: Quod contactus activus alicujus virrutis in operatione consistit, contactus verò passivus potius est passio, vel effectus per illam productus; unde semper salvatur, quod angelus est in loco per contactum virtutis, sed in loco connaturali per contactum activum, in violento per passivum.

98 Secundo objicies: Ratio formalis existendi angelum in loco debet esse ex natura rei invariabilis, hac enim ratione in 3. resolut. diximus non posse angelũ pro sua libertate se constituere in loco per actionem immanentem, vel transeuntem: non ergo potest angelus existere in loco per operationem, vel passivam alligationem, sed determinate per operationem. Cõfirmat. Spiritus alligati corpori non ita alligantur, quod priventur omni actione circa illud, sed aliquid permittuntur operari. Unde Ferrariensis 3. contra gentes cap. 86. ad 1. ait: *Quod aliquid aliud in ignem agunt, aut aliquid nobis ignotum.* Ergo non est, cur angeli sic alligati non sint in loco per operationem illam, cum verè per illam contingant corpus contactu activo methaphorico virtutis.

99 Ad hoc argument. respond. Quod ratio for-

formalis existendi in loco connaturali debet esse invariabilis, secus vero ratio formalis existendi in loco prout abstrahit à naturali, & violento, ut videre est in ratione formali existendi corpus in loco: in loco enim connaturali est determinatè per extensionem quantitatis, non verò in loco prout abstrahit à naturali, & supernaturali, cum Corpus Christi in Sacramento Eucharistiæ, in quo supernaturaliter, & indivisibiliter existit, non existat per extensionem quantitatis, sed per conversionem sacramentalem: immò cum corpus est in loco violento, est ibi formaliter per *ubi* causatum ab extrinseco movente contra inclinationem illius, cum tamen in loco connaturali sit per *ubi* causatum, vel à se, vel à generante juxta illius inclinationem. Ad confirmat. respõd. Quod eo in casu, de quo non disputamus, erit angelus in illo loco, ut violento per passivam alligationem, & ut naturali per propriam operationem. Præterquamquòd potest alligatio esse ita stricta, ut nullibi permittatur operari; immò illa operatio in eo casu aliquid habebit involuntariè admixtum, in quantum à superiori detinetur, ut ibi solum magis, vel minus operetur.

100 Tertiò objicies: Semel alligatus angelus inferior alicui corpori v.g. à nullo, ibi continuè assistit juxta voluntatem superioris, superiori etiam absente, vel à loco recedente; sed tũc non potest esse in eo per passivam alligationem, cum hæc in fieri, & conservari dependeat ab influxu superioris, qui eo ipso deficit, ac ab illo recedit: ergo. Sed ad hoc respond. cum nost. Raphaele de la Torre 2.2.q.95.art.4.disput.1. ad 2. Quod aliter est dicendum de angelo superiori malo, ac de bono; dæmon enim superior, nisi simul assistat cum inferiori, quem alligatum tenet per continuum influxum, non potest detinere ipsum, quia influxu conservativo illius unionis cessante, potest unio illa ab inferiori destrui: unde si tunc inferior adhuc assistit illi à nullo, hoc erit pro sua voluntate, proindeque ibi erit non tanquam in loco violẽto per passivam alligationem, sed tanquam in loco connaturali per propriam operationem. Angelus vero bonus postquam ligavit dæmonem alicui corpori, ut Raphael ligavit Asmodeum, potest ab eo loco recedere, dæmone alligato manente, quia unio ad illud corpus conservatur à Deo non tribuente concursum dæmoni, ut ipsam dissolvat.

101 Tandem objicies ad probandum non posse angelum esse in loco violento per passivam alligationem procedentem à corpore, ut instrumento virtutis Dei: nam instrumentum divinum potest agere indistans; ignis enim inferni etiam physicè torquet dæmones in hoc aere existentes in probabili sententia, & posset torquere dæmonem nullibi existentem: ergo actio instrumentaria corporis non sufficit ad uniendum, vel alligandum angelum ipsi corpori, nec ad ipsum in loco constituendum. Sed præterquamquòd instrumentum Dei non potest agere indistans, nisi per speciale miraculum, nimirum Deo supplente aproximationem agẽtis ad passum, quæ naturaliter exigitur ad operandum. Respond. quod licèt possit agere indistans alios effectus, non tamen unionem, & alligationem angeli ad se ipsum, cum implicet unio & alligatio inter extrema distantia, & solum de hoc effectu loquimur in præsenti.

102 Ex his omnibus deduces 1. Quod ut angelus sit in loco per passivam alligationem, non requiritur, quod aliquid patiatur à corpore, possunt enim dæmones inferiores ligari corporibus à superioribus, cum tamen dæmones superiores non possint facere, quod corpus agat in angelum, cum hoc esset maximum miraculum. Secundò: Quod dæmones, qui sunt ligati igni inferni, sunt ibi per passionem provenientem ab igne, ut ab instrumẽto divinę justitiæ vindicativæ, & idem dicendum de animabus damnatorum. Tertiò: Quod animæ sanctorum Patrum, qui erant in sinu Abrahæ, fuerunt ibi per propriam operationem liberam, quia cum essent in gratia confirmatę, non requirebatur aliqua violenta alligatio, ut ibi existerent, & inde non discederent, sed sufficiebat Dei præceptum, quod transgredi non poterant, licèt probabilius sit animas puerorum existentium in Limbo ibi existere non per alligationem provenientem à tali loco, siquidem hæc alligatio pertinet ad pœnam sensus, quam non habent, sed per propriam operationem, quia ut inde non discedant, sufficit divinum præceptum eis intimatum, cum non possint peccare.

DUBIUM IV.

Utrùm Angelus inferior comprehendat superiorem?

1 SUpponendum est 1. cum D. Thom. supra quæst. 12. art. 7. Sermonem in præsenti non procedere de cõprehensione latè sumpta, quæ nimirum est intellectualis objecti assecutio, seu aprehensio, sicut in corporalibus hoc modo dicitur aliquid comprehendi, cum manutenetur, quo in sensu visio beatifica dicitur comprehensio, & beati di-

dicuntur comprehensores. Procedit ergo sermo de comprehensione proprie, & strictè accepta, quæ consistit in eo, quòd objectum cognoscatur, quantum ex natura sua cognoscibile est, sicut enim in corporalibus unum, quantum dicitur proprie, & strictè comprehendi ab alio, quia totum, & totaliter includitur intra illum; sic in intellectualibus objectū dicitur proprie, & strictè comprehendi ab intelligente, & tam perfectè cognoscitur, quantùm ipsum ex natura sua cognoscibile est; tùnc enim totum, & totaliter clauditur intra cognitionem, & sic ab ea comprehenditur.

2 Hinc ad comprehensionem requiritur, quòd cognoscibilitas passiva objecti non excedat virtutem intellectivam cognoscentis, sicut in corporalibus, ut unum quantum comprehendatur ab alio, requiritur, quòd quantitas corporis comprehensi non excedat quantitatem corporis comprehendentis; unde sequitur, quòd virtus intellectiva cognoscentis vel debet adæquare cognoscibilitatem objecti, sicut in corporalibus locus proprius adæquatur cum locato; vel debet illum excedere, sicut locatum excedit locus communis; adæquatio autem cognitionis cum objecto, sicut & excessus, attendi debet penès utriusque quantitatem: hæc autèm non solùm sumitur ex substantia cognitionis objecti, sed etiàm ex modo, nimirùm certitudinis, claritatis, & intensionis. Undè D. Thom. 3. p. q. 7. art. 2. cùm posuisset argum. quòd quantitas scientiæ attenditur secundum numerum scibilium: si ergo anima Christi sciret in verbo omnia, quæ scit verbum, sequeretur, quòd scientia animæ Christi æquaretur scientiæ divinæ. Resp. *Quod quantitas scientiæ non solum attenditur secundum numerum scibilium, sed etiam secundum claritatem cognitionis. Et quamvis scientia Christi, quam habuit in Verbo, parificetur scientiæ visionis, quam habet Deus in se ipso quantum ad numerum scibilium, scientia tamen Dei excedit in infinitum quoad claritatem cognitionis scientiam animæ Christi, qua lumen increatum divini intellectus in infinitum excedit lumen creatum quodcumque receptum in anima Christi.* Ex quo sequitur, ad comprehensionem alicujus objecti requiri cognoscere objectum, quantum ex natura sua cognoscibile, nedùm quoad substantiam, sed etiam quoad modum est. Unde D. Tho. supra q. 12, art. 7. cùm posuisset argum. ad prob. videntes Dei essentiam illum comprehendere; quia secundum Augustin. illud comprehenditur, quod ita totum videtur, ut nihil ejus lateat videntem: cùm ergo Deus simplex sit, videns Dei essentiā taliter eam videt, quòd nihil ejus lateat videntem. Resp. *Quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid ejus sit, quod non videatur, sed quia non ita perfectè videtur, sicut visibilis est.* Undè Augustin. diffinien. comprehens. dicit: *Quod illud comprehenditur, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem, aut cujus fines circumspici, aut circumscribi possunt: tunc autem fines alicujus circumspiciuntur, quando ad finem in modum cognoscendi illam rem pervenitur.* Hæc ibi: qua doctr. etiam prob. 2. 2. q. 27. ar. 5. Quod creatura non potest amare Deum totaliter, & quantum amabilis est, quia modus amoris creati est finitus, undè adæquare non potest modum divinæ amabilitatis, qui est finitus, quamvis possit contingere, quòd beatus amet in Deo, quidquid Deus amat in se ipso, in sententia, quòd Deus non amat creaturas possibiles.

3 Deinde supponimus, quemlibet angelum se ipsum comprehendere, siquidèm intelligibilitas passiva ipsius non potest excedere ejusdem activam intellectualitatem, sed una cum alia adæquari necesse est, cùm proveniant ab eodem principio, sicut ab eadem immaterialitate, & natura. Hinc etiàm est certum, angelum superiorem comprehendere inferiorem, siquidèm virtus intellectiva angeli superioris excedit passivam intelligibilitatem angeli inferioris: undè si propter adæquationem virtutis intellectivæ angeli inferioris cum sui passiva intelligibilitate se ipsum comprehendit, à fortiori comprehenditur ab angelo superiori, sicut & propter longe majorem excessum, longè adhùc perfectius comprehenditur à Deo excessu se tenente ex parte cognoscentis, licèt non ex parte rei cognitę. Nec valet, quòd angelus superior non cognoscit libera decreta angeli inferioris: nàm hujusmodi cognitio non requiritur ad comprehensionem: alias ex cognitione omnium possibilium in Verbo non sequeretur comprehensio Dei, sed ulteriùs esset necesse omnia illius decreta libera cognoscere. Immò nec Deus per scientiam simplicis intelligentiæ se ipsum comprehenderet, nec Verbum procederet ex cognitione comprehensiva Patris: cujus ratio à priori est, ut diximus de Visione Dei, quòd nec Deus, nec angelus necessariò connectitur cum suis actibus liberis; & sic nec comprehensiva cognitio Dei, vel angeli infert necessariò cognitionem illorum actuum, proindèque sine illa salvari potest.

4 Tandem est notandum, quod de angelo inferiori possumus loqui dupliciter: uno modo attenta tota sui virtute intellectiva: alio modo ut illuminato ab angelo superiori. In præsenti ergo dubio duplex solum versatur difficultas:

prima procedit de angelo inferiori ſecundum propriam ſui virtutem intellectivam ; ſecunda verò procedit de illo ut illuminato à ſuperiori.

RESOLUTIO I.

Angelus inferior propria ſui virtute intellectiva non comprehendit angelum ſuperiorem.

5 EST contra Ferraram, Victoriam, Soto, Bañez, Gonçalez, Araujo, & Salmant. quibus favere videtur Molina, & Vazquez. Eam tamen tenent Cajet. Narazar. Suarez, Zumel, Serra, Penſantius, Lisbon. Gonet, & plures alij in manuſcriptis. Et fundatur 1. ex dictis in 1. ſuppoſitione ſic: ad comprehenſionem alicujus objecti requiritur, quod objectum cognoſcatur quantum ex natura ſua cognoſcibile eſt, ad quod eſt neceſſe, quod cognoſcibilitas paſsiva objecti non excedat virtutem intellectivam cognoſcentis; unde ſequitur, quod virtus intellectiva cognoſcentis, vel debet adæquare cognoſcibilitatem paſsivam objecti, vel illam excedere: unde tandem infertur ad comprehenſionem requiri cognoſcere objectum, quantum ex natura ſua cognoſcibile eſt, nedum quoad ſubſtantiam, ſed etiam quoad modum. Tùnc ſic; ſed angelus inferior propria ſui virtute intellectiva non cognoſcit angelum ſuperiorem, quantum cognoſcibilis eſt quoad modum: ergo nec ipſum comprehendit. Probat. minor, modus cognitionis angeli inferioris ſecundum propriam virtutem eſt inferior modo paſsivæ cognoſcibilitatis angeli ſuperioris: ergo propria virtute nequit cognoſcere angelum ſuperiorem quantum cognoſcibilis eſt quoad modum. Conſeq. patet, & anteced. probat. 1. & à priori: quia modus cognitionis angeli inferioris ſecundum propriam virtutem eſt juxta modum ſuæ ſubſtantiæ, vel naturæ, quia unumquodque recipitur admodum recipientis: immò, natura dicit intellectualitatem radicalem, cui confirmari debet intellectualitas actualis, ſeù formalis: & ſimiliter modus paſsivæ cognoſcibilitatis angeli ſuperioris eſt ſecundum modum ſuæ ſubſtantiæ, & naturæ, quia unumquodque in tantum eſt cognoſcibile, in quantum eſt in actu, & immateriale; at modus ſubſtantiæ, & naturæ angeli inferioris eſt inferior modo, & natura ſubſtantiæ angeli ſuperioris, ſicùt & natura angeli ſuperior eſt natura angeli inferioris: ergò. Hinc Div. Thom. 2. contra gent. cap. 98. num. 1. in principio ſic habet: *Cognoſcit igitùr ſubſtantia ſeparata inferior ſuperiorem ſecundum modum ſubſtantiæ cognoſcentis, non ſecundum modum ſubſtantiæ cognitæ, ſed inferiori modo; ſuperior autem inferiorem eminentiori modo. Et hoc eſt, quod in libris de cauſis dicitur: Quod intelligentia ſcit, quod eſt ſub ſe, & quod eſt ſupra ſe per modum ſuæ ſubſtantiæ.* Secundò prob. idem anteced. Modus cognitionis angeli ſuperioris adæquat modum cognoſcibilitatis ſui ipſius, ſicut & modus cognitionis angeli inferioris pariter adæquat quoad modum ſui propriam cognoſcibilitatem; ſed modus cognitionis angeli ſuperioris excedit modum cognitionis angeli inferioris, & ſimiliter excedit modum cognoſcibilitatis angeli inferioris modus cognoſcibilitatis angeli ſuperioris: ergo & modus cognoſcibilitatis angeli ſuperioris excedit modum cognitionis angeli inferioris. Tertiò probat. anteced. Cum angelus ſuperior comprehenſivè cognoſcitur à ſe ipſo, non cognoſcitur perfectius, quàm ſit cognoſcibile ex natura ſua; ſed cognoſcitur perfectius, quàm ab angelo inferiori: ergo ex natura ſua perfectius eſt cognoſcibilis, quàm ut cognoſcitur ab angelo inferiori, & conſequentèr modus cognoſcibilitatis competens angelo ſuperiori juxta ſuam naturam excedit modum cognitionis convenientem angelo inferiori ſecundum propriam virtutem.

6 Sed huic rationi occurrunt Patres Salmantic. diſtinguendo in angelis duplicem intellectualitatem, & intelligibilitatem, aliam formalem ſpectantem ad ordinem intelligibilem purum, ſeu ad prædictum ordinem ſumptum formaliter in eſſe intelligibili, & prout diſtinguitur ab eſſe rei, & aliam materialem, ſeu de materiali importatam ſpectantem ad ordinem rei, ſeu ad ordinem intelligibilem, non formaliter in eſſe intelligibili ſumptum, ſed formaliter ſumptum in eſſe rei, & illa prior dicitur formalis, quia formalificat hanc poſteriorem, & hæc conſequenter dicitur materialis quia formalificatur per priorem. Primamque dicunt deſumi præciſſe ex gradu immaterialitatis in eſſe gradus formaliter conſiderati; ſecundam verò deſumi ex peculiaribus modis participandi prædictum gradum immaterialitatis in eſſe rei ſumptum. Undè conſequentèr aſſerunt gradum immaterialitatis in eſſe gradus dicere rationem athomam, intelligibilitatemque, & intellectualitatem formale ex illo prout ſic deſumptam eſſe ejuſdem ſpeciei athomæ in omnibus angelis, licèt gradus immaterialitatis in eſſe rei dicat rationem genericam, & contrahibilem per diverſas ſpecies, ad quarum multiplicationem multiplicatur etiam ſpecificè in angelis eorum intel-

intellectualitates, & intelligibilitates materiales, seu in esse rei consideratę; adæquatio autē petita ad comprehensionem non debet attendi penes intellectualitatem cognoscentis, & intelligibilitatem objecti materialē,& ut pertinet ad ordinem rei, sed formalem, & ut pertinentem ad ordinem intelligibilem formaliter, & pure in esse intelligibili consideratum. Unde cum de illa ut sic loquendo intellectualitas, seu modus intellectualitatis angeli inferioris adæquet intelligibilitatem passivam angeli superioris, illum comprehendit, licet intelligibilitas, sicut & intellectualitas angeli superioris, in esse rei excedat intellectualitatem, sicut & intelligibilitatem angeli inferioris.

7 Sed hæc ingeniosa evasio impugnatur primo ex eo, quod immaterialitas quoad gradum in esse gradus formaliter considerati si semel intelligitur radix, unde desumitur intellectualitas,& intelligibilitas formalis,eo ipso proutsic pertinet ad ordinem rei condistinctum ab ordine intelligibili puro, & formaliter talinam ad ordinem intelligibilem purum, & formaliter talem non potest pertinere intellectualitas, vel intelligibilitas radicalis, sed solum formalis, ut ipsi dicunt: si ergo gradus immaterialitatis in esse rei dicit rationem genericam, & contrahibilem per diversas species:pariter gradus immaterialitatis consideratus in esse gradus formaliter. Deinde secundum D. Thom. supra q. 12. art. 4.diversi gradus immaterialitatis naturæ divinę, angelicæ, & corporeæ constituuntur penes diversos modos essendi uniuscujuslibet harum naturarum; unde gradus immaterialitatis naturæ divinæ constituitur per hoc, quod est suum esse, & actus purus omnem excludens potentialitatem; gradus autem immaterialitatis naturæ angelicę constituitur per hoc, quod est per se subsistens: non tamen suum esse ratione cujus excludit omnem materiam phisicam cum inclusione materiæ methaphisicę, nimirum potentialitatis: gradus tamen naturæ corporeæ constituit per hoc, quod habet esse in materia; unde licet excludat materiam phisicam particularem; non tamen commune. Diversitas ergo graduum immaterialitatis, secundum quos diversæ originantur intellectualitates, & intelligibilitates formales in Deo,in angelis, & hominibus est diversitas intra modum essendi rerum, & penes major.vel minorē earum actualitatem. Immò aliter intellectualitas, vel intelligibilitas divina formalis non esset perfectior intellectualitate, vel intelligibilitate formali angelica, nec angelica humana, nam cum unumquodque sit perfectum in quantum est in actu, excessus in perfectione sequitur excessum in actualitate.

8 Item immaterialitas in esse rei, & in esse gradus, seù radicis intellectualitatis, & intelligibilitatis formalis non distinguitur virtualiter adæquate, sed inadæquate penes diversa munera ejusdem formæ,eo modo, quo distinguuntur essentia, & natura,quia ut essentia est ad se,& ut natura est radix proprietatum: ergo immaterialitas in esse rei, & in esse gradus sunt idem formaliter, & objectivè, & consequenter non potest in esse rei specificè ab immaterialitate alterius distingui, quin & ab ea distinguatur formaliter in esse gradus, sicut propter eandem rationem non potest essentia alicujus in esse essentiæ specificè ab essentia alterius distingui,quin & ab ea distinguitur ut specificè in esse naturæ.

9 Prætereà: vel intellectualitas quatenus secuta ad gradum immaterialitatis in esse rei est in angelo inferiori principium intelligendi angelum superiorem, vel non? Si primum? Non erit proutsic intellectualitas, cum de formali conceptu intellectualitatis sit esse principium intelligendi. Si secundum? Ergo superflue assignatur altera intellectualitas secuta ad gradum immaterialitatis in esse gradus, sed illa eadem, quæ sequitur ad gradum immaterialitatis in esse rei, erit intellectualitas formalis, & ad ordinem purum intelligibilem formaliter spectans.Ulterius: si intellectualitas, & intelligibilitas angeli superioris, & inferioris formaliter adæquarentur, non rectè concluderet D.Thom. loco præallegato ex contra gentes angelum inferiorem cognoscere superiorem inferiori modo, ac ipse cognoscibilis est, & è converso angelum superiorem cognoscere inferiorem modo eminentiori, quam ipse sit cognoscibilis, quia cognitio fit non secundum modum subsistentiæ cognitæ, sed secundum modum subsistentię cognoscentis, siquidem in hoc modo dicendi cognitio non sequitur modum subsistentiæ cognoscentis,sed gradum immaterialitatis in esse gradus formaliter considerati. Tandem: si gradus immaterialitatis genericus in esse rei esset athomus in esse gradus, & ad eum proutsic sequeretur intelligibilitas athoma in esse intelligibili, puro, & formaliter tali, cum convenientia in gradu generico immaterialitatis, non staret excessus impediens comprehensionem; at hoc est falsum: ergo. Probat. min. doctrina D. Thom. in 4. dist. 49. q. 2. art. 3. ubi sic habet: *Tunc dicitur aliquid per cognitionem comprehendi, quando cognitum stat sub actu cognoscitivę virtutis, & non excedit ipsum.* Et quod intelligatur de excessu secundum gradum specificum intra eundem gradum genericum, constat ex eo, quod subdit: *Comprehensio sensus impeditur, & propter excessum quantitatis dimensivæ sicut*

impeditur, ne comprehendat terram totam, & propter excessum quantitatis virtualis, sicut impeditur, ne comprehendat claritatem Solis, quia non est tanta virtus oculi ad cognoscendum, quanta est claritas Solis, qua est cognoscibilis, &c. Et secundum hoc intellectus impeditur à comprehensione intelligibilis propter excessum quantitatis, sicut impeditur à comprehensione lineæ, vel numeri infiniti. Hæc D. Thom. sed prædictus excessus est solum specificus, & intra eundem gradum genericum immaterialitatis, ut patet: ergo.

10 Secundo fund. nost. resolut. nam intellectus angeli inferioris propria virtute comprehendere non potest species impressas angeli superioris: ergò nec ipsum angelum superiorem. Conseq. probat. ab aliquibus quia angelus superior comprehenditur per comprehensionem omnium accidentium illius. Sed quia probabilius est species non esse proprietates dimanantes à natura angeli, sed accidentia communia ab extrinseco provenientia, nimirum à Deo infusa, quamvis ei connaturaliter debita, proindeque comprehensionem angeli non includere illorum comprehensionem, quia solum includit comprehensionē illorum accidentium, quę ab ipso dimanant, & in ipso continentur, ideo melius probat. conseq. ex quo species impressę angeli superioris non sunt perfectioris intelligibilitatis, quam ipsemet angelus superior. Immò secundum D. Thom. supra q. 55. art. 3. species impressæ angelorum sunt inæquales juxta inæqualitatem ipsorum, ita ut quo angelus fuerit superior, tanto per pauciores, vel universaliores species intelligat: si ergo angelus inferior comprehendere non potest propria virtute species angeli superioris, nec poterit comprehendere ipsum angelum superiorem. Anteced. autem probat. 1. ex D. Thom. q. 16. de malo art. 8. in corpore, ubi sic habet: *Circa species intelligibiles considerandum est, quod unusquisque intellectus aliter se habet ad species intelligibiles superioris intellectus, & aliter ad species intelligibiles inferioris intellectus: nam species intelligibiles superioris intellectus sunt universaliores, & ideo non possunt comprehendi per species intelligibiles inferioris intellectus, & ideo inferior intellectus non potest eas perfecte cognoscere; potest autem perfecte cognoscere eas, quæ sunt in inferiori intellectu, tanquam magis particulares.* Resp. Salmant. D. Tho. non loqui de speciebus angeli superioris collatis cum speciebus angeli inferioris, sed de speciebus angeli collatis cum speciebus intellectus humani. Sed contra est: nam licet D. Thom. concludat, quod intellectus angeli cognoscere potest species in anima nostra existentes, non tamen è contra, attamen ad hoc ipsum assumit illud principium universale, quod inferior intellectus perfectè, & comprehensivè cognoscere non potest species intellectus superioris, quia universaliores sunt; è contra tamen intellectus superior cognoscere potest perfectè, & comprehensivè species intellectus inferioris, quia sunt magis particulares: ergo in principio assumpto loquitur de intellectu superiori, cujus species sunt universaliores collato cum intellectu inferiori, cujus species sunt magis particulares, sivè intellectus sit angelicus, sivè humanus. Dices D. Thom. intelligendum esse non de quacumque majori universalitate, sed de illa dumtaxàt, quæ competit ratione gradus immaterialitatis, qualitèr solum species intellectus angelici universaliores sunt speciebus intellectus humani, siquidem species intellectus angeli superioris, & inferioris in eodem gradu immaterialitatis existunt. Sed contra: nam si hoc ita esset, D. Thom. probaret idem per idem, siquidem species universaliores quoad gradum immaterialitatis sunt dumtaxàt species intellectus angelici collatæ cum speciebus intellectus humani; ergo perinde esset dicere in illo principio intellectum inferiorem perfectè, & comprehensivè cognoscere non posse species intellectus superioris, quia universaliores sunt; bene tamen è contra: ac dicere intellectum humanum perfectè, & comprehensivè cognoscere non posse species intellectus angelici, licet intellectus angelicus perfectè, & comprehensivè cognoscere posset species intellectus humani; sed hæc est conclusio illata à Div. Thom. ex illo principio: ergò.

11 Deinde probatur ratione idem antecedens ex ipsi verbis D. Thom. & simul radicitus impugnatur hæc Salmanticensium interpretatio: si intellectus angeli inferioris propria virtute comprehendere posset species impressas angeli superioris, sequitur, quod angelus inferior sit in cognoscendo ita universalis, sicut & angelus superior, & similiter species angeli inferioris sit in repræsentando æque universalis cum specie angeli superioris; at hoc est falsum præcipuè in doctrina D. Thom. ergo. Probat. sequela quoad primam partem: nam si angelus inferior comprehendit speciem intellectus angeli superioris, eo ipso unico intuitu cognoscit totum illius objectum: ergo eo ipso est ita universalis in cognoscendo, sicut angelus superior. Conseq. patet, & anteced. probat. quia in primis angelus inferior comprehendere non potest speciem angeli superioris;

quin cognoscat totum objectum illius, siquidē species est ipsum objectum in esse intelligibili, tanquam formalis similitudo illius; aliunde si illud unico intuitu non congnosceret, non eam comprehenderet, sicut nec in corporalibus dicitur unum quantum aliud comprehendere, si seorsum solum, & per partes illud contineat, nec divina Omnipotentia comprehenderetut per hoc, quod in ea cognoscantur omnia possibilia successivè, & per multiplicem cognitionem, ut diximus de visione Dei, nec similiter Verbum Divinum procederet ex cognitione comprehensiva divinę essentiæ, si eadem cognitio terminata ad essentiam non terminaretur ad possibilia, ut diximus de Trinit. ergò si angelus inferior comprehendit speciem angeli superioris, eo ipso unico intuitu cognoscit totum objectum illius. Hinc etiam quoad secundam partem probat. anteced. nam angelus inferior non potest comprehensive cognoscere speciem angeli superioris, quin & species angeli inferioris comprehensivè repræsentet speciem angeli superioris, non autem potest eam comprehensivè repręsentare, quin & repræsentet totum objectum illius propter rationem nuper assignatam: esset ergò species angeli inferioris æque universalis in repræsentando cum specie angeli superioris.

12 Ad hoc argum. respondent Salmant. 1. quod species angelici superioris repræsentatur comprehensivè per speciem angeli inferioris, non unam unitate simplicitatis, sed adunatione plurium specierū convenientiū ad constituendā tantam repræsentationē, quanta est repręsentatio, & intelligibilitas speciei angeli superioris; & sic semper est verum facta collatione specierum angeli inferioris ad species angeli superioris, quod species angeli superioris universaliores sunt in repręsentando speciebus angeli inferioris. Hinc consequenter dicunt: quod licet angelus inferior unico intuitu cognoscat totum objectum speciei impressæ angeli superioris, adhuc non est ita universalis in cognoscendo, sicut angelus superior: quippè cognitio illa dicit habitudinem ad speciem unam unitate adunationis plurium, cum tamen cognitio angeli superioris dicat habitudinem ad speciem unam unitate simplicitatis, & sic ex hoc capite deficit cognitio angeli inferioris in universalitate cognitionis angeli superioris quoadmodum cognoscendi, sicut & species illæ adunatæ angeli inferioris deficiunt in universalitate repræsentationis speciei angeli superioris quoadmodum repræsentandi.

13 Sed contra hanc solut. est 1. quod si species illæ adunatæ angeli inferioris deficiunt in universalitate speciei angeli superioris quoad modum repræsentandi, eo ipso species illæ adunatæ non repræsentant speciem angeli superioris comprehensivè, siquidem non repræsentant eam, quantum repræsentabilis est quoadmodū, & consequēter nec angelus inferior per eas poterit comprehensivè cognoscere speciem angeli superioris. Deinde: quamvis species illæ adunatæ deficerent in universalitate speciei angeli superioris quoadmodum repræsentandi, non tamen cognitio angeli inferioris quoadmodum cognoscendi deficeret in universalitate cognitionis angeli superioris: nam illæ species propterea deficiunt in universalitate speciei superioris quoadmodum, quia species angeli superioris unica repræsentatione, unicoque modo intelligibili repræsentat, quæ species illæ angeli inferioris repræsentant pluribus repræsentationibus, & per multiplices modos intelligibiles, ut ipsi explicant; at angelus inferior non pluribus, sed unica cognitione, unicoque, & simplici intuitu cognosceret omnia, quæ repræsentantur per speciem angeli superioris, ut ipsi etiam tenent: aliàs angelus inferior eam non comprehenderet, ut diximus: non ergo cognitio angeli inferioris quoadmodum deficeret in universalitate cognitionis angeli superioris. Immò si adhuc hæc cognitio angeli inferioris est unica unitate simplicitatis, unicum etiam erit Verbum per eum productum unitate simplicitatis, cumque hoc unica repræsentatione repręsentaret omnia, quæ per speciem angeli superioris repræsentantur, eo ipso æque universale esset in repræsentando cum Verbo angeli superioris, quod non est minus inconveniens.

14 Deinde: si cognitio angeli inferioris, & similiter Verbum per eam productum deficeret in universalitate angeli superioris quoadmodū, ex quo procederet tanquam à principio ab specie una solum unitate adunationis, pariter posset dici, quod si intellectus creatus elevatus lumine gloriæ posset producere Verbum, illud Verbum non esset ita universale in repræsentā-do quoadmodum, sicut Verbum Divinum procedens per intellectum simplicis Patris: quod licet sit probabile, & propterea hoc exemplo utantur Salmant. in prædicta solutione; oppositum tamen est probabilius inter Thomistas negantes possibilitatem illius Verbi.

15 Secundò respondent Salmant. ad argum. quod ex quo angelus inferior comprehēsivè cognoscat speciem angeli superioris, solum sequitur, quod angelus inferior cognoscat totum illius objectum indirectè, & tanquam objectum sui objecti; non verò directè, & quidditā-

tativè, quia objectum sic cognitum est sola species impressa angeli superioris, quę dicit rationem athomam. Sicut quamvis juxta probabilem multorum Thomist. sententiam visio beatifica sit quidditativa Dei, prout est in se, nihilominus ex hoc, quod per scientiam infusam possit prædicta visio quidditativè cognosci, immò & comprehendi, non inde colligitur per talem cognitionem cognosci quidditativè divinam essentiam prout est in se, quia illa cognitio tantum est cognitio cognitionis quidditativè Dei, & Deus non intrat per modum objecti directi illius. Sed contra hanc solutionem est: quod species impressa non respicit suum objectum purè extrinsecè, & per modum tendentis in ipsum, sicut cognitio, & visio Dei quidditativa, & quælibet alia cognitio respicit suum objectum, sed per modum continentis ipsum intelligibiliter tanquam similitudo formalis illius, ita ut intelligibiliter sit ipsum objectum: ergo quamvis objectum visionis quidditativè Dei non intret per modum objecti directi cognitionis illius, non inde valet inferri objectum speciei impressę non intrare per modum objecti directi cognitionis præcipuè comprehensivè illius. Deinde adhuc in hoc modo dicēdi illa cognitio procedit ex pluribus speciebus adunatis angeli inferioris: vel ergò species illæ adunatæ repræsentant directè, & quidditativè objectum speciei angeli superioris, vel non? Si primum? Pariter cognitio ex eis procedens attinget directè, & quidditativè illud. Si secundum? Ergò eadem ratione, qua cognitio illa deficit in universalitate cognitionis angeli superioris, deficient & species illæ in universalitate repræsentationis speciei illius.

16 Tandem respondent 3. Salmant. ita esse, angelum inferiorem non comprehendere species angeli superioris, inde tamen non licet inferre angelum inferiorem non comprehendere superiorem. Ad probat. conseq. respod. quod licet species angeli superioris non sint perfectioris intelligibilitatis, quam ipsemet angelus superior, proindeque non minus angelus inferior in gradu immaterialitatis conveniat cum eis, quam cum ipso angelo superiori, hæc tamen convenientia licet requiratur ad comprehensionem, non tamen sufficit, nisi addatur conditio, quod cognitio sit unica, & simplex, & elicita per unicam, & simplicem speciem. Quare cum hęc conditio desit intellectui angeli inferioris quoad cognitionem speciei superioris, non verò quoad cognitionem essentiæ ejusdem, inde est posse comprehendere istam, non vero illam. Sed hæc solutio impugnatur primò ex dictis in principio: quod ad comprehensionem alicujus objecti non aliud requiritur, quam quod cognoscibilitas objecti, seu modus illius non excedat intellectualitatem, seu modum cognoscentis, quia eo ipso cognoscitur, quantum ex natura sua cognoscibile est. Hoc autem ipso, quod objectum non excedat in immaterialitate cognoscentem, nec illud excedit in cognoscibilitate, vel modo illius, siquidem modus passivæ cognoscibilitatis objecti est juxta modum immaterialitatis, seu actualitatis ejusdem: indispensabiliter ergo adæquatio, & convenientia omnimoda cognoscentis cum objecto in immaterialitate infert illius comprehensionem, nec aliud desiderat. Nec valet præterea requiri cognitionem esse unicam: nam hoc ideo est, quia aliter non cognoscitur objectum, quantum cognoscibile est; unde à posteriori infertur cognoscibilitatem objecti, sicut & illius immaterialitatem excedere intellectualitatem, & immaterialitatem cognoscentis. Attamen in nostro casu cum adunatione illarum specierum stat secundum ipsos speciem angeli superioris non excedere in cognoscibilitate, sicut nec in immaterialitate intellectualitatē angeli inferioris: non ergo ista specierum pluralitas obstabit comprehensioni illius, quod si obstat, ideo est, quia per illas species non cognoscitur species angeli superioris, quantum cognoscibilis est, quod est signum evidens à posteriori eam excedere in immaterialitate intellectualitatem angeli inferioris. Deinde impugnatur hęc solutio: nam semel admisso, quod angelus inferior non possit comprehendere species angeli superioris, tenentur stare rationi D. Thom. nimirum quia species angeli superioris sunt universaliores, quam species angeli inferioris; sed huic rationi stando, nulla potest assignari disparitas inter cognitionem elicitam ab angelo inferiori circa speciem angeli superioris, vel circa ipsum superiorem angelum: nam sicut species angeli superioris sunt universaliores speciebus angeli inferioris in repræsentando, sic & angelus superior universalior est angelo inferiori in cognoscendo, cum eadem proportio servari debeat inter utriusque species, ac inter intellectus utriusque: ergo.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

17 SED contra nost. resolut. objicies 1. Verba Div. Thom. in 2. contra gentes cap. 98. ubi de angelis loquens ait: *Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis.* Et cap. seq. de substantijs separatis loquens, sic etiam

etiam ait: *Cum enim intellectus earum sit perfectius naturali perfectione, utpote totus in actu existēs, oportet, quod suum objectum, scilicet ens intelligibile universaliter comprehendat: sub ente autem intelligibili comprehenditur etiam species rerum materialium, eas igitur substantia separata cognoscit.* Ergo secundum D. Th. intellectus angeli quantumvis inferior comprehendit totum ens naturale, nam de hoc loquitur D. Thom. ut ibi explicat Ferrara, & consequenter etiam comprehendit angelum superiorem.

18 Sed respond. D. Thom. ibi solum loqui de comprehensione latè sumpta, non vero propriè, & strictè accepta: quod fit manifestum. Nam primo loco solum intendit, quod una substantia separata intelligit alia. Et secundo loco, quod cognoscat etiam materialia, & ad utrumque concludendum, assumit illud principium, quod proprium objectum intellectus es ens intellegibile, quod quidem comprehendit omnes differentias, & species entis possibilis. Unde infert, quod substantia aliqua ex hoc, quod est intellectualis, est comprehensiva totius entis: ergo loquitur de substantia intellectuali in communi, prout abstrahit à completa, & incompleta, & de intellectu, prout abstrahit ab angelico, & humano. Licèt, hoc principio supposito, subdat, quod quia potentialitas intellectus angelici cōpleta est per formas intelligibiles quantum ad naturalem cognitionem, non vero potentialitas intellectus humani, ita ut ille ad nullam formam intelligibilem sit in potentia, benè tamen intellectus humanus, licèt tan intellectus angelicus, quàm humanus cognoscitivus sit totius entis, solus tamen intellectus angelicus defactò suum objectum universaliter cognoscit; unde tandem infert, quod defactò cognoscit omnes substantias separatas, & omnia materialia. Hinc in utroque loco indifferēter utitur, & nomine comprehensionis, & nomine cognitionis: loquitur ergo de comprehensione latè sumpta, non verò propriè, & strictè accepta. Sed Patres Salmanticenses hanc solut. impugnare connātur, ex quo in hac ratione ab Angelico Doctore adducta, clauditur prædictum intellectum convenire in gradu immaterialitatis cum quolibet ente naturali, quæ conveniētia est radix, propter quam quivis intellectus potest totum ens naturale propriè, & strictè comprehendere. Deinde S. Doctor reddit propriam rationem, ex qua deducitur angelum quemlibet esse comprehensivum totius entis naturalis, scilicet quia ejus intellectus est perfectus perfectione naturali: nam ex hoc optimè colligitur prædictum intellectum esse verè, & propriè comprehensivum totius entis naturalis; sed convenientiam in gradu immaterialitatis non sufficere ad comprahensionem propriè acceptam, patet ex nost. 1. fundamento. Quod non sequatur angelicum intellectum esse comprehensivum totius entis naturalis, ex quo perfectus perfectione naturali, constabit ex dicendis ad sequens argumentum.

19 Objicies 2. Angelus inferior, nedum cognoscit omnia, quæ in superiori continentur formaliter, verùm & omnia, quæ in eo virtualiter continētur: ergo ipsum comprehendit. Conseq. videtur legitima juxta à nobis dicta de Visione Dei, & est communis doctrina Thomist. cum D. Thom. supra q. 12. art. 8. & 3. contra gentes cap. 56. & 3. p. q. 10. art. 2. & q. 10. de verit. art. 5. & q. 8. de verit. art. 4. nimirū: Quod quanto perfectius cognoscitur virtus, tanto plures effectus in ea cognoscuntur, proindeque ex cognitione omnium effectuum illius sequitur, quod cognoscatur perfectissimè, & quantum cognoscibilis est. Unde infert D. Thom. & cum eo cuncti ejus discipuli, quod si in Deo cognoscerentur omnia possibilia ab intellectu creato, Deus ab illo comprehenderetur; & August. ait: Quod illud comprehenditur, quod ita totum videtur, ut nihil ejus lateat videntem; nihil autem lateret angelum inferiorem, si in superiori cognosceret omnia, quæ in ipso tan formaliter, quàm virtualiter continentur. Anteced. autem probat. Nam aliàs angelus inferior posset de naturalibus à superiori illuminari, cujus oppositū docet D. Thom. infra q. 109. art. 3. ad. 2. ubi asserit: *Quod secundum ea, quæ ad cognitionem naturalem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis, nec in angelo, nec in dœmonibus, quia statim à principio suæ conditionis omnia agnoverunt, quæ ad naturalem cognitionem pertinent, & ideo major plenitudo naturalis luminis non potest in dœmonibus esse ratio illuminationis.* Et infra q. 58. art. 1. ait: *Quod intellectus angeli nunquam est in potentia respectu eorum, ad quæ ejus cognitio naturalis se extendere potest, sicut enim corpora cœlestia non habent potentiam ad esse, quę non sit completa per actum, ita cœlestes intellectus, scilicet angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam, quæ non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales ei.* Quod idem asserit in 2. cōtra gentes cap. 98. Et infra q. 55. art. 2. in corpore ait: *Potentia intellectiva in substantijs spiritualibus superioribus, id est in angelis, completa est per species intelligibiles connaturales, in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda, quæ naturaliter cognoscere possunt.*

Ad

20 Ad hoc argum. aliqui absolute negant angelum inferiorem cognoscere omnia, quæ in angelo superiori virtualiter continetur. Et ad 1. probat. neg. etiam angelum inferiorem de talibus non illuminari à superiori. Et interpretantur D. Thom. dupliciter. Primò, quod secundum ea, quæ ad naturalem cognitionem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis, id est nova, & distincta ab ea, qua illuminati fuerunt à principio. Quia enim angeli superiores suam naturalem eminentiam statim à principio cognoverunt, statim etiam eam manifestaverunt inferioribus. Nec valet: quod non potuerunt eam manifestare in primo instanti, quia prius debebant supponi creati, quàm alijs loquerentur: nam vt verificetur, quod à principio suæ creationis omnia cognoverunt, quæ ad naturalem cognitionem pertinent, parum refert, quod ea cognoverint in primo instanti suæ creationis, vel in instanti immediatè sequenti. Hinc infert Lisbonensis, quod angelus superior aliqua cognoscit in se ipso, quæ non cognoscit angelus inferior, de quibus potest à superiori illuminari. Unde tandem infert, quod angelus inferior secundum propriam virtutem comprehendere non potest angelum superiorem, bene tamen ut illuminatus ab illo. Alij autem interpretantur D. Thom. de naturalibus, quę pertinent ad ordinem universi: nam hujusmodi solum sunt, quæ naturaliter sunt cognita ab angelo: unde de his angelus inferior illuminari non potest à superiori, bene tamen de alijs, quæ ad universum non pertinent, qualia sunt futura contingentia, ut talia, & possibilia. Quam interpretationem sequuntur Patres Salmant. disp. 14. dub. 4. Non tamen concedunt angelum inferiorem illuminari à superiori de aliquo effectu contento in superiori, quia angelus superior est ens naturale, quod est pars universi; unde & comprehenditur à quolibet angelo quantumvis infimo. Cæterum alij sectatores nost. senten. juxta hunc modum intetpretādi tenent angelum superiorem adhuc in se ipso cognoscere aliquos effectus possibiles, quos in se ipso non cognoscit angelus inferior, de quibus potest à superiori illuminari. Utramque interpretationem fundant in D. Th. infra q. 16. art. 1. ad 2. ubi id exprofessò examinat: An scilicet unus angelus illuminet alium? Et in corp. art. respond. affirmativè, & in solut. ad 2. se explicat de illuminatione etiam de his, quę pertinent ad statum naturæ, ait enim: *Quod unus angelus non illuminat alium tradendo ei lumen naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ, sed confortando lumen naturale ipsius, & manifestando ei veritatem de his, quæ pertinent ad statum naturæ, & gratiæ, & gloriæ.* Et in 2. distinct. 9. q. 1. art. 7. ad 4. ait: *Quod si angeli haberent naturalia tantum, adhuc lumen unius excederet lumen alterius, & ita posset esse aliqua illuminatio.* Et distinct. 3. q. 2. art. 2. ad 2. ait: *Nec etiam est remotum a veritate, quin plura subjaceant cognitioni naturali superiorum, quàm inferiorum.*

21 Sed contra 1. interpretationem stant expræssè alia loca D. Th. adducta in argum. in quibus habetur potentiam intellectivam angeli naturaliter esse completam per species intelligibiles ad omnia intelligenda, quæ naturaliter intelligere possunt, ita ut numquam sit in potentia respectu eorum, ad quæ ejus cognitio naturalis se extendere potest. Contrà 2. interpretationem est: Quod si angelus naturaliter solum valet cognoscere ea, quę pertinent ad ordinem universi, nec superior angelus naturaliter, & secundum propriam virtutem poterit in se ipso cognoscere futura aliqua contingentia, vel effectus aliquos possibiles, siquidem omnia hujusmodi ad ordinem universi non pertinent.

22 Deinde contra utramque interpretationem est doctrina D. Thom. q. 8. de verit. art. 4. ad 1. ubi sic habet: *Non autem oportet, quod angelus sciens aliquam rem, sciat omnes rationes intelligibiles de ipsa, et si fortè sciat omnes proprietates naturales, quæ comprensione essentiæ cognoscuntur, non tamen scit eam secundum omnes rationes, quibus subsistat ordini divinę providentię, qua una res ordinatur ad varios eventus; & de his rationibus inferiores angeli à superioribus, vel supremis illuminantur.* Ubi D. Thom. distinguit, & res ipsas, & rationes intelligibiles ipsarum, secundum quas ordinantur ad varios fines, & eventus per divinam providentiam, sive naturalem, sive supernaturalem; & de his rationibus ait angelos inferiores illuminari à superioribus, quia superiores cognoscunt res secundum plures rationes intelligibiles etiam pertinentes ad ordinem naturæ, quam inferiores, licèt fortè sciant omnes proprietates naturales, quæ comprehensione essentiæ cognoscuntur: non ergo secundum D. Thom. angeli inferiores illuminātur à superioribus per hoc, quod eis manifestent ullos effectus naturales, quos inferiores antea non cognoscebant; immò circa ea, quę angelus inferior cognoscit comprehensivè, potest adhuc à superiori illuminari secundum D. Thom. nimirum quantum ad rationes intelligibiles ipsarum, quia harum intelligibilium rationum cognitio non requiritur ad comprehensionem, siquidem pendent solum ex voluntate extrinseca Dei, & sic conciliantur legitimè loca D. Thom. nimirum quod in locis adductis in argum. loquitur de illuminatione quātum ad ipsas res naturales, de quibus unus an-

ge-

gelus illuminari non potest ab alio; in alijs autem locis loquitur de eisdem rebus naturalibus quantum ad ipsarum rationes intelligibiles, quibus ordinantur ad varios eventus, & fines per providentiam naturalem, de quibus inferior illuminari potest à superiori.

23 Item est contra utramque solut. Quod sive illuminetur angelus inferior à superiori de his, quę pertinent ad statum naturæ, sive non, sive illi effectus, de quibus illuminantur, pertineant ad ordinem universi, sive non, angelum inferiorem non illuminari à superiori de his, quæ in superiori continentur, fit manifestum, ex quo omnia, quæ in potentia angeli virtualiter continétur, non possunt in ea cognosci; nisi quatenus in ea continentur; in ea autem non continentur secundum proprias illorum differentias, sed tantùm secundum rationem communem, quia secundum proprias differentias dependent ab alijs causis, quæ in virtute angeli eminenter, seu virtualiter non continentur. Unde intellectus angeli non est completa illorum causa, sed ut affectus speciebus superadditis, quę objecta secundum proprias illorum differentias repræsentant. Et sic licet intellectio talis objecti, quatenus intellectio est, attribuatur potentiæ intellectivæ secundum propriam virtutem, & veluti ex proprijs meritis, ut intellectio est talis objecti, non ei attribuitur, nisi ut affectæ specie impressa repræsentativa illius. Cognoscere autem effectum in causa sub ratione communi, pertinet ad cognitionem quidditativam causæ. Unde & per cognitionem quidditativam omnipotentiæ cognoscuntur etiam omnia possibilia in communi. Nullus autem angelus est, qui alterum quidditativè non cognoscat: ergo quilibet angelus omnes affectus in altero contentos, proutsic contentos cognoscit in eo: ergo quantum ad hujusmodi cognitionem nulla potest esse disparitas inter angelum superiorem, & inferiorem: falsum ergo est, quod plures effectus in se ipso cognoscit propria virtute angelus superior, quàm inferior: sive ergo illuminetur angelus inferior à superiori de his, quæ pertinent ad statum naturę, sive non, sive illi effectus pertineant ad ordinem universi, sive non, manifestum est angelum inferiorem non illuminari à superiori de his, quæ in superiori continentur, quatenus in eo continentur.

24 Hinc etiam rejicitur aliorum solutio: Quod licèt angelus inferior cognoscat omnia, quæ virtualiter continentur in superiori, sed non in eo, sed in se ipsis immediatè per proprias illorum species, quibus completa est potentia intellectiva angeli inferioris, ita ut de eis proutsic non illuminetur à superiori, ut loca D. Thom. testantur. Ad comprehensionem autem oportebat ea omnia cognosci in angelo superiori, & ex vi cognitionis, seu penetrationis illius. Sicut quamvis anima Christi cognoscat omnia, quæ Deus cognoscit scientia visionis; quia tamen ea non cognoscit in ipsa scientia visionis, & ex vi cognitionis illius, sed in verbo, non eam comprehendit. Et similiter ex cognitione omnium possibilium in se ipsis non sequitur comprehensio omnipotentiæ, sed solum ex cognitione omnium possibilium in ipsa omnipotentia. Rejicitur, inquam, hæc solut. ex dictis: Nam omnia, quæ continentur in angelo superiori, solum possunt in eo cognosci sub ratione communi, non verò distinctè, & in particulari, eo autem modo non possunt non cognosci ab angelo inferiori, alias nec quidditativè cognosceretur ab eo angelus superior: non ergo rectè negatur absolutè angelum inferiorem cognoscere in superiori omnia, quæ in eo virtualiter continentur.

25 Melius ergo respond. ad argum. media via disting. anteced. Angelus inferior, nedum cognoscit omnia, quæ in superiori continentur formaliter verùm & omnia, quæ in eo virtualiter continentur, confusè, seu secundum rationem communem in ipso angelo superiori, & distinctè, seu secundum proprias illorum differentias immediatè in se ipsis, conced. anteced. distinctè, & secundum proprias illorum differentias in angelo ipso superiori, nego anteced. & nego conseq. Nam ex cognitione omnium, quæ in angelo superiori virtualiter continentur immediatè in se ipsis, & per proprias illorum species, non sequitur illius comprehensio, ut patet ex exemplis alatis in præced. solut. & ratio convincit, siquidem illorum cognitio proutsic non procedit ex majore, seu intensiori cognitione causæ. Deinde cognoscere omnia, quæ virtualiter continentur in causa confusè, & secundum rationem communem, pertinet ad cognitionem quidditativam causæ, ut diximus impugnando 1. solut. & ratio convincit, quia ad formalem, & quidditativum conceptum causæ pertinet connexio cum effectibus, & continentia illorum proutsic: non ergo ex quo angelus inferior cognoscat omnia, quæ in angelo superiori formaliter, & virtualiter continentur, sequitur, quod ipsum comprehendat. Hinc consequenter dicimus non propterea angelum superiorem comprehendere inferiorem, vel se ipsum quia omnia cognoscit, quæ in inferiori, vel se ipso formaliter, & virtualiter cõtinentur, sed ulterius quia ea cognoscit modo adæquãte cognoscibilitatem sui, & excedente cognoscibilitatem angeli inferioris.

Ad

26 Ad 1.probat.contra hoc respond.quod D.Thom. ibi loquitur de cognitione omnium effectuum in causa,nedum confusa,& secundum rationem communem,verum & distincta,& secundum proprias illorum differẽtias,quia etiam proutsic in virtute,seu causa continentur,qualiter continentur possibilia in omnipotentia,ut docet D.Thom.supra q.14.art.6. unde probat Deum cognoscere alia à se propria cognitione: tunc enim cum cognitio omnium, quę continentur in virtute secundum rationem communem, non procedat ex intensiori cognitione causæ: unde & à quolibet vidente Deum quidditativè cognoscuntur in eo omnia possibilia secundum rationem communem entis creabilis, consequenter nec prædicta cognitio infert cognitionem virtutis, quantum ex natura sua cognoscibilis est,& sic nec cõprehensionem illius. Cognitio tamen effectuum,qui in virtute continentur secundum proprias illorum differentias, procedit ex intensiori cognitione illius; unde quo intensius cognoscitur omnipotentia,& magis ejus eminentia penetratur,tanto plures effectus in ea proutsic attinguntur: unde cognitio omnium proutsic infert illius comprehensionem,sicut cognitionem illius, quantum cognoscibilis est.

27 Sed dices:D.Thom.q.2. de verit.art.5. ait: *Quod cognoscere id, quod per se offertur ad cognoscendum,pertinet ad id,quod cognoscitur; cognoscere autem unum in alio, pertinet ad modum cognoscendi ejus,in quo cognoscitur.* Ergo secundum D.Thom. cognoscere ea,qnæ continentur in virtute, quatenus in illa continentur, pertinet ad modum cognoscendi virtutem, id est, nedum ad cognitionen substantialem, & quidditativam illius, verum & ad illius penetrativam,& intensivam cognitionem. Sed resp. Quod D.Thom. debet intelligi de eo,quod cognoscitur in alio, nedum secundum rationem communem,sed distinctè,& in particulari: unde Cajetanus prædicta verba D.Thom. commentatur,dicendo: *Quod ea,quæ formaliter sunt in causa, apparet manifestè, & eo ipso offeruntur ad cognoscendum,quo causa ipsa offertur,& sic non modum intensivum, sed substantialem cognitionis sequuntur; ea verò, quæ eminenter continentur in causa, non apparent manifestè, sed latent in causa, & sic nedum sequuntur substantiam cognitionis causæ, sed modum intensivum,& penetrativum illius.* Patet autem, quod effectus alicujus virtutis secundum rationem communem apparent manifestè,& eo ipso offeruntur ad cognoscendum, quo causa ipsa offertur: immo proutsic non ponunt in numero cum ipsa causa,secundum vero proprias rationes particulares non apparent manifestè, sed maximè latent in causa:ergo.

28 Sed dices:D.Th.ponit exemplum,sicut cognoscere principiũ, pertinet ad id, quod cognoscitur;cognoscere autẽ conclusiones in principio, pertinet ad modũ cognoscendi principiũ; at sic est,quod angelus inferior cognoscit angelũ superiorem cognoscendo in illius essentia, tanquam in principio cõclusiones ex illo deducibiles, quia illa cognitio est virtualiter discursiva: ergo cum per discursum, sive formalem, sive virtualem attingantur conclusiones in particulari, & distinctè, sic angelus inferior attinget in superiori omnia,quę in illo virtualiter continentur. Sed respond. neg.conseq. Nam conclusiones,quæ distinctè,& in particulari cognoscit angelus inferior in essentia superiores, sunt dumtaxat illius potentię,& proprietates,quæ distinctè, & secundum proprias rationes in essentia continentur,& ab ea dimanat; non tamen effectus illarum,nisi, ut diximus, in communi,& in confuso, qui proutsic non ponunt in numero cum ipsis potentijs. Sed dices: ergo effectus in angelo superiori contenti conoscuntur distinctè, & in particulari ab inferiori per discursum formalem:Nam secũdum D.Thom.q.58.art.3. eatenus homo discurrit,non verò angelus,quia homo,viso principio, conclusionem non videt eadem cognitione;angelus verò eadem simplici cognitione videt conclusiones,& principia. Sed respond. neg.conseq. loquendo de discursu secundum causalitatem, nam ad hoc necesse esset, nedum quod viso principio, non videret conclusionem, verum & quod ex cognitione principij procederet in cognitionem conclusionis, ut testantur verba D.Thom. non sic autem cognoscit angelus inferior distinctè, & in particulari effectus virtualiter contentos in superiori, sed immediatè in se ipsis per proprias illorum species, sicut in aliorum sententia cognoscit sic per simplicem manifestationem sibi factam à superiori angelo,& sic ex hoc modo cognoscendi solum probatur in angelo discursus secundum successionem; non verò secundum causalitatem. Tandem dices:ex dictis solum sequitur, quod angelus inferior non possit omnes effectus virtualiter contentos distinctè cognoscere in superiori secundum se, non verò in superiori, ut fœcundato speciebus illorum: nam angelus inferior quidditativè adminus cognoscit omnes species angeli superioris, quæ objecta repræsentant secundum proprias illorum differentias, & consequenter in angelo superiori, ut fœcundato omnibus illorum speciebus cognoscere poterit omnes effectus in eo virtualiter contentos in particulari, & distinctè.

Res-

Respond. Ita fore, si species omnium, quæ ab angelo superiori intelligi possunt, Deus defactò infunderet ei, vel posset infundere, & similiter inferiori defactò infunderet, vel posset infundere species ad cognoscendas prædictas species angeli superioris, tunc non tan angelus superior in se ipso, quàm angelus inferior in superiori posset cognoscere omnes cognitiones possibiles angeli superioris etiam distinctè; at hoc est prorsus impossibile, cum species omniũ, quæ ab angelo intelligi possunt, infinitæ sint, & infinita sunt intelligibilia, quæ cadunt sub objecto adæquato specificativo intellectus illius.

29 Tertiò objicies: Angelus inferior cognoscit superiorem per speciem ipsum comprehensivè repręsentatem, quia sic illum repræsentat Idea divina, à qua species illa derivatur; sed quidquid repræsentatur per speciem impressam, exprimitur per expræssam, & attinguitur per cognitionem illius: ergo. Confirmat. Ut aliqua cognitio sit comprehensiva, sufficit, quod objectum cognitum sit omnino connaturaliter in intellectu cognoscente, siquidem eo ipso non habet modum essendi illo præstantiorem, quoniam si modus essendi objecti cogniti sit supra modum essendi intellectus cognoscentis, non illud reciperet intellectus cognoscens omnino connaturaliter, sed supra ejus naturam; at angelus superior est omnino connaturaliter media sua specie in intellectu angeli inferioris ipsum cognoscente, aliàs neque omnino connaturaliter illum cognosceret quidditativè, nec connaturaliter omnino esset completus per species omnium rerum naturalium pertinentium ad ordinem universi: ergo.

30 Ad argum. aliqui non renuunt concedere speciem angeli inferioris repręsentare cõprehensivè angelum superiorem, & negant angelum inferiorem per eam superiorem comprehendere. Cujus (ajunt) est clarissima instantia: Nam Beati vident Deum per speciem illius cõprehensivam, nimirum per essentiam divinam eis unitam per modum speciei impressæ; & tamen non propterea Deum comprehendunt, nec sunt æquales in beatitudine, sed alij perfectius, alij minus perfectè vident Deum, alij plura, alij pauciora vident ex his, quæ in Deo virtualiter continentur. Et ratio à priori est, quia ex specie non sumitur efficacia cognitionis, sed solum determinatio illius; efficacia autem solum desumitur à lumine, ut tenet D. Thom. in 3. dist. 14. q. 1. art. 2. quæstiunc. 1. Unde quo lumen in beatis est perfectius, eo magis penetrant Deum, & plura possibilia in eo videt. Sed hęc solutio non omnino placet: tum quia inter essentiam divinã unitam intellectui beati per modum speciei, & speciem angeli superioris unitam intellectui angeli inferioris est maxima disparitas, nimirum quod essentia divina adhuc prout habet rationem speciei intelligibilis, non est omnino connaturalis intellectui creato, quamtumvis perfuso lumine gloriæ, sed ei aliquomodo extranea; cum tamen species angeli superioris sit omnino cõnaturalis intellectui angeli inferioris. Tum etiam quia licèt essentia divina, ut unita intellectui divino per modum speciei sit Dei comprehensiva, ut tamen unita intellectui beati non est comprehensiva, quia unitur ei juxta modum, & capacitatem luminis, quod finitum est: quinimò quantumvis possit intellectus creatus Deum intelligere per intellectionem increatam, talis intellectio proutsic unita intellectui creato non esset comprehensiva Dei, quia adhuc cum constitueret intelligentem juxta modum, & capacitatem ipsius.

31 Melius ergo respond. neg. maj. Quia ut supra diximus, species angeli inferioris non sunt perfectioris immaterialitatis, quàm ipsemet angelus inferior, sed potius perfectioni, & immaterialitati illius commensurantur; & juxta modum ipsius in eo recipiuntur. Unde eadem ratione, qua asserimus angelum inferiorem non comprehendere superiorem, quia illum non cognoscit, quantum cognoscibilis est, licèt omnia illius cognoscat, quatenus in illo continetur, asserimus etiam speciem in illo existentem non repræsentare comprehensivè angelum superiorem, quia nimirum illum non repręsentat, quantum repręsentabilis est. Sicut & eadem ratione probant Theolog. adhuc contrarię sentent. ut videre est in Salmantic. disp. 5. dub. 5. num. 139. Nulli angelo convenire species universales respectu quidditatum, quę fuerint ipsis perfectiores, quia nimirum species quoad universalitatem commensurantur perfectioni angeli, cui cõveniunt; non autem sic commensurarentur, si essent universales respectu objectorum perfectiorum eodem angelo, quia jam ejus vis repræsentativa excederet saltem quodvis illorum, cum tamen intellectus, cujus est talis species, non haberet prædictũ excessum. Nec valet, quod derivatur à divina Idea: nam derivatur, ut commensurata, & proportionata actualitati, & immaterialitati angeli, in quo recipitur, & juxta modum ipsius, ut dictum est.

32 Sed dices: Species angeli superioris recepta in intellectu angeli inferioris repræsentat angelum superiorem secundum excessum immaterialitatis, quem habet supra inferiorem, angelusque inferior per eam prædictũ excessum cognoscit, aliàs nec prædicta species illum repræsentaret quidditativè, sicut nec illum repræ-

sen-

sentaret,ut essentialiter superiorem,& specificè immaterialiorem,nec intellectus sic illum quidditativè cognosceret: species ergo illa angelum superiorem repræsentat juxta modum ipsius, & quantum ex natura sua repræsentabilis est. Sed ad hoc patet etiam ex dictis conced.anteced. & neg.conseq.Nam licet illa species angelum superiorem repręsentet quantù ad illum excessum immò & quantum ad omnia, & omnes modos in eo existentes,sicut & sic intellectus angeli inferioris superiorem cognoscit; adhuc tamen omnia repræsentantur, & cognoscuntur juxta modum cognoscentis, proindeque modo limitatiori, quam sit modus repræsentabilitatis, & cognoscibilitatis angeli superioris.Nec est bona conseq. Repræsentatur, & cognoscitur modus objecti:ergo repræsentatur,& cognoscitur objectum juxta suum modum; & quantum repræsentabile, & cognoscibile est: ad hoc enim necesse esset immaterialitatem speciei repræsentantis,& intellectus cognoscentis adæquare immaterialitatem objecti repręsentati, & cogniti. Cujus est exemplum in beato, qui cognoscit Deum esse infinitè cognoscibilem, non tamen propterea Deum cognoscit juxta modũ suum, nimirum infinitè. Et similiter potest aliquis cognoscere aliquam propositionem esse demonstrabilem, & non eam cognoscere demonstrativè. Sed dices: si ita est,quod species non repræsentat objectum juxta suum modum, sed juxta modum cognoscentis,nulla est ratio Thomist. qua convincere intendunt esse implicatoriam speciem creatam quidditativam Dei, siquidem eo ipso repræsentaret Deum non juxta modum suum,id est infinitè,sed finitè,& juxta modum intellectus creati, in quo reciperetur. Sed respond. Quod in illa specie esset specialis ratio, eo, quod de essentia Dei est ipsum esse,& sic si semel species esset ejusdem quidditatis cum Deo, non posset non esse ipsum esse Dei,seu ipse Deus etiam quantum ad modum essendi; cum tamen ex alia parte esset creata; & hæc est implicatio, quæ non procedit in alijs speciebus.

33 Ad confirmat.Mag.Gonet negat absolutè angelum superiorem, & speciem illius esse omnino connaturaliter in intellectu angeli inferioris.Sed non sibi objicit probat.factam, quæ convincens est.Unde melius respond. ex dictis: Quod ut cognitio aliqua sit comprehensiva,sufficit, quod cognitum sit omnino connaturaliter in intellectu cognoscente mediante specie illud repræsentante juxta modũ ipsius, seu quantum repræsentabile est,quomodo angelus inferior est omnino connaturaliter in intellectu angeli superioris, superior tamen in intelectu angeli inferioris est omnino connaturaliter, sed mediante specie illum repræsentãte,non juxta modum ipsius angeli superioris,sed juxta modum ipsius angeli inferioris cognoscentis,in quo recipitur. Unde sicut species angeli superioris, quantumvis connaturaliter omnino recipiatur in intellectu angeli inferioris, illum repręsentat juxta modum inferioris, & non juxta modum ipsius superioris,& consequenter non comprehensivè, sed purè quidditativè,sic ab angelo inferiori, & non aliter cognoscitur.Hinc ad probat.dicimus: Quod sicut ut angelus superior sit omnino connaturaliter in intellectu angeli inferioris,sufficit, quod in eo sit omnino connaturaliter recepta species angeli superioris,quantumvis hæc illum non repręsentet juxta modum ipsius, sic etiam sufficit, quod non habeat modum essendi præstantiorem ipso in illa specie, licèt in se, vel in specie alia superiori illum habeat.Sed objicies: Ergo angelus superior secundum proprium, & connaturalem modum ipsius non est objectum proportionatum angeli inferioris,at hoc est falsum,quia omne ens naturale præcipuè pertinens ad universum est objectum proportionatum intellectus angelici,ut patet ex locis D. Thom.supra allegat. ergo.Sed respond. Quod omne ens naturale est objectum proportionatum quoad substantiam: unde proutsic nullum ens naturale excedit vires intellectus angelici, quantumvis inferioris;non tamen quoad modum,ut argum. convincit,sed solum illud ens naturale,proutsic est objectum proportionatum intellectus angelici inferioris, cujus modus non excedit modum angeli inferioris,ut explicatum est.

34 Objicies 4.Sequitur ex nost.solut.quod intellectus angeli superioris non possit comprehendere inferiorem,cujus oppositum supponimus:ergo.Probat.seq.Intellectus angeli superioris, ejusque cognitio non adæquant in sua actualitate, & perfectione angelum inferiorem: ergo si propter defectum hujus adæquationis angelus inferior comprehendere non potest superiorem,nec inferiorem comprehendit intellectus angelici superioris. Probat. anteced. Nam tam intellectus angeli superioris,quàm ejus cognitio sunt accidentia,angelus vero inferior est substantia;sed accidens in sui actualitate,& perfectione nequit adæquare substantiã:ergo. Idem argum.fit de specie angeli inferioris existente in superiori, hęc enim secundum nos est comprehensiva angeli inferioris;cum tamen sit inferioris actualitatis,& immaterialitatis,quia etiam est accidens.Nec valet solut. Quod intellectus angeli superioris,ejusque cognitio, & similiter species sunt inferioris actualitatis,& immaterialitatis in esse entis;non vero in esse intelligibili:nam

hoc

hoc ipsud intendunt contrarij, quòd licèt angelus inferior sit imperfectioris actualitatis in esse rei, superiorem tamen adæquat in esse intelligibili. Immò, secundum nos, immaterialitas, ex qua ortum habet intellectualitas, vel intelligibilitas ad esse rei, pertinet formalitèr, & ad esse intelligibile solùm radicalitèr, & penès modum immaterialitatis est modus intellectualitatis, vel intelligibilitatis.

35 Omissa ergò hac solut. respond. quòd licèt intellectus angeli superioris, ejusque cognitio in sui actualitate, & perfectione formali non adæquent angelum inferiorem, ut argumentum convincit, tamen in sui actualitate, & perfectione radicali, id est, in principio, in quo radicantur, & à quo dimanant, ipsum excedunt, quia hujusmodi principium est natura ipsius angeli superioris. Et hæc solùm adæquatio requiritur in intellectu, & cognitione ad comprehensionem objecti, quia solùm requiritur, quòd objectum intelligatur, quantum ex natura sua intelligibile est quoad modum. Ad hoc autem sufficit, quòd intellectus, vel cognitio in sui principio radicali adæquet, vel excedat cognoscibilitatem objecti, licèt in se formalitèr sit inferior objecto: sicut enim quantumvis intellectus in se sit inferior cognoscente, nihilominùs quia virtus illius est, & ab eo dimanans, quantò cognoscens est perfectius, seu perfectioris naturæ, tantò perfectius intelligit per suum intellectum; sic & tantò perfectius intelligitur objectum per intellectum cognoscentis, quamvis intellectus cognoscentis in se imperfectior sit objecto cognito. Et exemplum est in linea phisica: nàm potentia generativa, & generatio sunt accidentia, quibus nihilominùs producitur substantia, quia ad hoc sufficit, quòd potentia generativa, & generatio in sui principio radicali adæquent perfectionem effectus, licèt in se sint illo imperfectiores. A simili ergo, quia non minus ad generationem requiritur, quòd generans adæquet perfectionem geniti, quam ad comprehensionem requiritur, quòd cognoscens adæquet, vel excedat perfectionem cogniti. Idem dicendum est de specie angeli inferioris existente in superiori, licèt enim hæc in se sit imperfectioris actualitatis ipso angelo inferiori, quia tamen descendit à divina idea juxta modam ipsius angeli superioris, & commensurata principio radicali illius, propterea in sui principio radicali, tàm effectivo, quàm subjectivo excedit actualitatem, & perfectionem angeli inferioris.

36 Objicies 5. & ultimò, & est replica contra præcedent. solution. Sine adæquatione principij cognitionis Angeli inferioris cum superiori stat cognitionem angeli inferioris adæquare cognitionem angeli superioris: ergò & stat cognitionem angeli inferioris esse comprehensivam superioris. Conseq. patet, & anteced. prob. Ex eo cognitio angeli inferioris adæquare non posset cognitionem angeli superioris, quia principium cognitionis angeli inferioris adæquare non potest principium cognitionis Angeli superioris; sed ex hoc non sequitur: ergo. Prob. minor. stant duo principia cognoscitiva inæqualia adæquari in aliqua particulari cognitione, licèt non in omnibus: ergò ex inæqualitate principiorum angeli superioris, & inferioris non sequitur cognitionem angeli inferioris adæquare non posse cognitionem superioris. Prob. antec. 1. à paritate. Nam irrationalia, quantumvis imperfectiora homine, possunt adæquare hominem in aliqua particulari actione illius: immò excedere, ut in motu velociori, in visu acutiori, & in olfatu intensiori, licèt quia homo superior est, in multis alijs actionibus irrationalia excedat: ergo à simili. Deindè: Angelus superior potest objectum aliquod pro sua libertate magis, vel minus intense cognoscere: poterit ergo ita remisse eum intelligere, ut angelus inferior illud intelligendo cum tota attentione, & connatu, adæquet, immò excedat cognitionem superioris

37 Ad hoc argum. quo ait Ripalda multos torsisse, fecisseque eos mutare sententiam facillime respon. Primò eum convincere principium inferius adæquare posse principium superius in aliqua actione particulari, non verò imperfectissima, & magis principali: nàm juxta commune axioma, supremum infimi attingit infimum supremi, non tamen supremum supremi. Undè nec irrationalia possunt adæquare cognitionem perfectissimam hominis, nedùm intellectivam, cujus in eis principium non est, verùm nec sensitivam, nimirùm, quæ provenit à sensibus interioribus, ut reminiscentia, & discursus phantasiæ circa singularia. Cognitio autem perfectissima angeli superioris est, qua se ipsum cognoscit: hanc ergo angelus inferior, quantumvis intense, & majori cum connatu superiorem cognoscat, adæquare non potest. Nec enim angelus se ipsum cognoscit pro sua libertate, sed naturalitèr, & necessariò, ita ut semper sit in actu respectu cognitionis sui ipsius, nec consequenter potest se ipsum cognoscere minus intense, sed necessariò se ipsum cognoscit toto pondere sùæ virtutis cognoscitiæ. Cum ergò, ut angelus inferior comprehendat superiorem, non sufficiat quamli-

bet aliam illius cognitionem adæquare, sed necesse esset adęquare cognitionem, qua angelus superior se ipsum cognoscit, quia ut diximus, à se ipso non cognoscitur, nisi quatenus ex natura sua cognoscibilis est, consequenter ex prędicto argumento nihil convincitur ad propositum.

38 Deinde negamus assump. quod inferius principium possit superius principium adęquare in aliqua operatione: unde adhuc discursus elicitus à phantasia in homine, qui est perfectissimus actus in linea sensitiva, adæquare non potest minimum discursum intellectivum; unde axioma non dicit supremum infimi adæquare infimum supremi, sed attingere, ad quod sufficit, quod sicut discursus infimus intellectus est discursus circa singularia, ita phantasia, quæ suprema est inter potentias sensitivas, discurrat circa singularia, non tamen oportet utrumque discursum esse æqualiter perfectum. Ratio autem à priori est, quia principio perfectiori perfectior operatio correspondet, quia unūquodque operatur in quantum est in actu: immò operatio specificatur à principio. Ad exemp. autem respond. Quod principia motus, visus, & olfatus in animalibus non sunt inferiora principijs eorundem actuum in homine, sed sunt ejusdem speciei; accidentaliter tamen principia illa in aliquibus animalibus sunt superiora, quia magis disposita, & expedita ad tales operationes exercendas. Unde similiter nego posse angelum inferiorem in cognitione alicujus objecti excedere, vel adæquare cognitionem superioris: nam licèt liber sit angelus superior in cognitione objecti, ex suppositione tamen, quod illud cognoscit, non potest non illud attingere juxta intensionem sui principij; & consequenter perfectius.

RESOLUTIO UNICA.

Angelus inferior etiam ut illuminatus à superiori, non ipsum comprehendit.

39 EST contra Lisbonensem. Eam tamen tenent indifferenter Authores citati pro præced. resol. Et fundatur 1. ex dictis resolut. præced. ad 1. argum. Nam juxtà Div. Thom. q. 8. de verit. art. 4. ad 1. Inferior angelus non illuminatur à superiori de rebus ipsis, sed de rationibus intelligibilibus ipsarum, secundum quas ordinantur ad varios eventus, & fines per providentiam, sive naturalem, sive supernaturalem; harum autem rationum cognitio, nec requiritur, nec conducere potest ad comprehensionem, quia pendent solum ex voluntatê extrinseca Dei: immò circa ea, quæ angelus inferior comprehensivè cognoscit, potest adhùc à superiori illuminari quantum ad has rationes intelligibiles. Si autem contra hunc modum dicendi objicias: Quod secundum Div. Thom. locis supra allegat. angelus superior illuminat inferiorem manifestando ei veritatem de his, quæ pertinent ad statum naturæ. Respond. Quod loquitur de his, quæ pertinent ad statum naturæ secundum prædictas rationes intelligibiles, & non aliter: tum quia hoc expressè tenet loco citat. de veritat. tum etiam quod oppositum asserit alijs in locis supra relatis, quæ non melius conciliari possunt, quàm modo explicato, ut ibi diximus.

40 Secundò fundat, nost. resolut. etiam ex ibi dictis: Nam licèt angelus inferior illuminetur à superiori de rebus ipsis naturalibus, non tamen potest illuminari de omnibus, quæ in angelo superiori continentur, quatenus in eo continentur, quia in eo non continentur secundum proprias differentias, sed secundum rationem communem, proutsic autem cognoscuntur ab angelo inferiori independenter ab illuminatione superioris, quia cognoscere effectus in causa sub ratione communi, pertinet ad cognitionem quidditativam causæ; angelus autem inferior ex se, & sine illuminatione superioris cum quidditativè cognoscit. Tunc sic; sed angelus inferior, ut illuminatus à superiori, solum illum comprehenderet, in quantum ab eo illuminaretur de omnibus, quæ in eo continentur proutsic: ergo. Patet min. Quia si solum illuminaretur de omnibus, quæ in eo continentur, non proutsic, sed immediatè in se ipsis ea cognoscit angelus inferior per simplicem manifestationem, & testificationem ipsius angeli superioris: hæc autem cognitio non sufficit ad comprehensionem causæ, sed requiritur cognitio omnium, quæ in causa continentur ex vi penetrationis ipsius causæ: unde comprehensio divinæ omnipotentiæ non infertur ex cognitione omnium possibilium per revelationes factas extra verbum, vel per species infusas: nec nos magis penetramus causas metheologicarum impressionum, quādo per testificationem Astrologi, vel per fidem cognoscimus futuros effectus ipsarum.

41 Si autem objicias: Quod angelus superior illuminat inferiorem, nedum ei manifestando objectivè veritatem occultam, verum & confortando illius lumen, ut in principio cognoscat cóclusiones, quas antea ignorabat, quod videtur asserere Div. Thom. q. 106. citat. art. 1. in corp. Resp. quod D. Thom. solum dicit angelum

lum ſuperiorem illuminare inferiorem confortando illius lumen, non tamen ut in virtute cauſæ, & ut ex penetratione illius cognoſcat omnia, quæ in illa virtualiter continentur : nam ex hoc ſequeretur, quod angelus inferior poſt illuminationem eſſet ita perfectè ſciens omnia naturalia, ac angelus ſuperior; cum tamen Div. Thom. q. cit. art. 4. ad 2. dicat: *Quod illuminatio non recipitur ab inferioribus ita excellenter, ſicut eſt in ſuperioribus, & ideò ſuperiores ſemper remanent in altiori ordine, & perfectiorem ſcientiam habentes.* Unde in hoc modo dicendi non admittimus hanc perfectam illuminationem per confortationem luminis, ſed imperfectam ſolum ſecundum quod angelus ſuperior confortat lumen inferioris angeli, ut objectum, quod ante imperfectè, & non ita clarè cognoſcebat, ipſum cognoſcat clarius, & diſtinctius. Quod videtur docere D. Thom. in 2. diſt. 3. q. 2. art. 2. ad 2. per illuminationem autem, quę fit manifeſtādo objectivè, illuminatur etiam angelus inferior, ut cognoſcat objectum, quod antea omnino ignorabat.

42 Tandem fundat. noſt. reſolut. principaliter fundam. principalis reſolut. Nam quomodolibet angelus inferior illuminetur à ſuperiori ; adhùc prout ſic illuminatus non eum cognoſcit, quantum ex natura ſua cognoſcibilis eſt ſaltem quoad modum: ergo adhuc eum non comprehendit. Probat. anteced. Nam angelus inferior adhuc ut illuminatus à ſuperiori eum cognoſcit juxta modum ſuum; ſed modus intellectualitatis angeli inferioris inferior eſt modo cognoſcibilitatis angeli ſuperioris : ergo adhuc ut illuminatus à ſuperiori non eum cognoſcit, quantum ex natura cognoſcibilis eſt ſaltem quoad modum. Unde hac ratione Div. Thom. loco proximè cit. aſſerit, quod illuminatio non recipitur ab inferioribus ita excellenter, ſicut eſt in ſuperioribus, & ideò ſuperiores ſemper remanent in altiori ordine, & perfectiorem ſcientiam habentes.

43 Sed dices ex Lisbonienſi : Ad comprehenſionem alicujus objecti ſufficere, quod cognoſcatur quantum ad quidditatem, & quoad omnes perfectiones, & modos ſibi convenientes, attingendo totum hoc ex parte rei cognitæ, licèt ex parte ipſius cognoſcentis diverſus modus, & perfectio detur in ſuperiori, quàm in inferiori, quia comprehenſio objecti ſolum requirit, quod adæquetur tota intelligibilitas quantum ad omnia, quæ ſibi conveniunt, ita ut de eis nihil lateat videntem, licèt poſsit dari in hoc diverſa perfectio comprehenſionis in intellectu magis perfecto. Sicut patet, quod duo angeli, unus ſuperior, & alter inferior, uterque comprehendit eandem rem corpoream ; licèt ſuperior angelus eandem rem perfectiori modo attingat, & magis immateriali ex parte ipſius cognoſcentis, quàm angelus inferior.

44 Sed ad hoc patet ex dictis in præcedenti reſolut. Quod exceſſus ille, ſecundum quem angelus ſuperior perfectius ſe ipſum cognoſcit, quàm cognoſcitur ab angelo inferiori, non ſe tenet ſolum ex parte cognoſcentis, ſed etiam ex parte rei cognitæ, quia angelus ſuperior non cognoſcitur perfectius à ſe ipſo, quàm ex natura ſua cognoſcibilis eſt, quomodo res corporea cognoſcitur perfectius à quolibet angelo, & adhuc perfectius ab uno, quàm ab alio. Immò modus intellectualitatis angeli ſuperioris adæquat modum proprium, & connaturalem cognoſcibilitatis ſui ipſius : non ergo poteſt excedere modus intellectualitatis angelli inferioris modum intellectualitatis angeli ſuperioris adhuc ut illuminati à ſuperiori, quin hunc etiam excedat modus proprius, & connaturalis cognoſcibilitatis angeli ſuperioris. Et uno verbo, modus proprius, & connaturalis cognoſcibilitatis angeli ſuperioris eſt juxta modum immaterialitatis, & actualitatis ſuæ naturæ, ſicut & modus intellectualitatis angeli inferioris etiam ut illuminati eſt juxta modum immaterialitatis, & actualitatis ſuæ naturæ : exceditur ergo modus intellectualitatis angeli inferioris etiam prout illuminati à modo proprio, & connaturali cognoſcibilitatis angeli ſuperioris, cum qua intellectualitas ipſius adæquatur : exceſſus ergo ille non ſolum ſe tenet ex parte cognoſcentis, ſed etiam ex parte rei cognitæ. Nec ſufficit ad comprehenſionem, quod nihil ex parte objecti lateat videntem, ſed ulterius eſt neceſſe, quod cognoſcatur, quantum ex natura ſua cognoſcibile eſt ita ut modus cognoſcentis adæquet modum cognoſcibilitatis objecti, vel illum excedat, ut pluries dictum eſt.

45 Contra hanc reſol. nullum prętet objecta ſe offert arg. eſt tamen maximè notandum hinc non licere inferre angelum inferiorem non poſſe comprehendere ſuperiorem de potentia Dei abſoluta, quia non repugnat Deum infundere angelo inferiori lumen naturale perfectius intellectu cujuſlibet angeli ſuperioris : quo in caſu cognitio ellicita medio tali lumine non poteſt nō eſſe cōprehenſiva angeli ſuperioris, ſicut excederet cognoſcibilitatē illius. Per illuminationem, tamen qua angelus inferior illuminatur à ſuperiori, non ei infunditur aliquod lumen intrinſecū, ut patet ex D. Th. loc. ſupra alleg. Unde & cognitio elicita ab angelo inferiori, prout ſic

illuminato procedit solum ab intellectu naturali angeli inferioris, licèt adjuto extrinseca illuminatione superioris, & sic semper modus talis cognitionis commensuratur cum modo intellectualitatis naturalis ipsius angeli inferioris, qui non potest non esse inferior modo cognoscibilitatis superioris angeli.

DUBIUM V.

Utrùm angelus inferior in primo instanti suæ creationis peccare potuerit?

1 SUpponendum est 1. instantia in angelis multiplicari penes diversas illorũ operationes inter se ordinem successionis habẽtes. Ita communiter Theolog. cum D. Thom. supra q. 72. art. 5. ad 2. ubi ait: *Angelus est supra tempus rerum corporalium; unde instantia diversa in his, quæ ad angelos pertinent, non accipiuntur, nisi secundùm successionem ipsorum actibus.* Unica ergo operratio unicum instans angelicum constituit. Et intelligitur de operatione unica unitate, non simplicitatis, sed subordinationis: in primo enim instanti simul elicuit angelus amorem Dei Authoris naturalis, & amorem Dei Authoris supernaturalis propter ipsorum subordinationem, quatenus unus in altero fundatur, & uterque versatur circa idem objectum, quamvis sub diversa ratione. Unde prioritas, vel posterioritas in similibus operationibus non est prioritas, vel posterioritas successionis, seu durationis, sed naturæ tantum. E contra vero operationes non subordinatæ, sed disparate se habentes dividunt instantia angelica, & inter eas est prioritas, & posterioritas successionis, vel durationis. Et ratio à priori est, quia nec intellectus angeli, nec illius voluntas potest simul attingere plura, ut plura, qualia sunt, quæ nullam subordinationem habent, benè tamen plura, ut unum, seu inter se, vel unitertio subordinata. Unde infertur, quod cum operatio bona, & mala, seu peccaminosa, nec inter se, nec unitertio subordinentur, quinimò opponantur, cum respiciant fines ultimos oppositos, consequenter in primo instanti angelus non potuit simul elicere operationem bonam, & peccaminosam, sed si prius prioritate naturæ elicuit operationem bonam, non potuit posterioritate naturæ peccare: unde tota difficultas redducitur ad primam operationem talem prioritate naturæ, & hæc intelligitur nomine operationis in primo instanti.

2 Secundò supponendum est primum angeli peccatum non posse esse peccatum omissionis, sed commissionis: tum quia cum omissio ratione sui nullam dicat bonitatem, sed solum ratione alterius boni, in ordine ad quod apprehenditur, ut utilis, consequenter non potest esse volita propter se, & ut finis, sed solum propter aliud, & ut medium; & sic si semel est peccaminosa, non potest non præsupponere actum positivum, & peccaminosum circa finem: tum etiam quia cum angelus non potuerit non se diligere in primo instãti, sicut nec potuit non cognoscere propriam excellentiam, & perfectionem, consequenter solum potuit peccare per commissionem, quatenus se dilexit sine debita ordinatione ad finem supernaturalem; tale autem peccatum non est omissionis, sed commissionis, licèt inordinatum ex omissione alicujus circunstantiæ, sicut celebrare Missam sine vestibus sacris, aut orare sine attentione.

3 Tandem suponendum est tanquam certum nullum angelum defactò in primo instanti suæ creationis peccasse. Solum ergo dubium procedit de possibili, & intelligitur de potentia Dei absoluta, ita ut oppositum implicet contradictionem. Unica ergo est in præsenti dubio difficultas titulo dubij correspondes: unde sit.

RESOLUTIO UNICA.

Nullus Angelus in primo suæ creationis instanti peccare potuit.

4 EST contra Scotum, Gregorium, Basolum, Marsilium, Ochan, Palacios, Enricum, Molinam, Valentiam, Beccanum, Suarez, & alios moderniores. Eam tamen tenent universi Thomist. & extra scholam D. Thom. Arrubal, & Granadus, quibus etiam adhærent Bonaventura, Alensis, Ricardus, Hugo de S. Victore, & alij. Estque expressa Div. Thom. pluribus in locis. Et fundatur unica ratione sic: Si angelus in primo instanti suæ creationis potuisset peccare, tale peccatum esset ei à Deo, Deoque attribueretur; hoc est impossibile, ut de se patet: ergo Probat. maj. Operatio incipiens cum esse rei est ei ab agente, à quo habet esse, eique attribuitur; sed solus Deus angelos produxit in esse: ergo. Maj. probat. duplici exemplo, & exemplo motus sursum in igne, qui incipit cum esse illius, & inest ei à generante. Quod pariter est verum de motibus omnium gravium, & levium ad suum locum naturalem, seu centrum; si extra illud producantur. Cujus ratio tradi-

ditur in 7.Phisic. namque motus incipiens cum esse rei est veluti corollariũ naturæ,& generationis complementum,unde debet illi convenire ab agente,juxta commune proloquium: *Qui dat formam dat ,quę consequuntur ad illam in eodem instanti generationis.* Secundum exemplum ponitur in tibia,quæ si statim cum esse rei incipiat claudicare,claudicatio reducitur in debilitatem geenrantis,seu seminis illius. Hæc est ratio D.Thom.hic art.5.in corp.

5 Sed quia principium assumptum à Div. Thom.variè interpretatur à contrarijs,omnesque interpretationes in unam videntur reduci, nempè principium illud ad summum tenere in operatione prima , seu incipiente cum esse agentis naturalis , non verò liberi : ut universaliter teneat verum, & prædictæ evasioni facile occuramus, probat. specialiter ex alijs locis Div. Thom. Primam operationem , seu incipientem cum esse agentis liberi , ut est angelus, ei necessariò convenire ab agente , à quo habet esse,nimirum à Deo,eique attribui. Et quidem quod ei attribuatur saltem tanquam causę mediatæ , & universali , quomodo etiam repugnat peccatum Deo attribui , probat. sic: Namque operatio conveniens angelo secundum naturalem inclinationem suæ voluntatis non potest non ei convenire à Deo , à quo habet prædictam inclinationem,eique attribui saltem tanquam causę remotæ,& universali, juxta commune axioma:*Causa causæ est causa causati*; sed hujusmodi est prima operatio incipiens cum esse angeli:ergo.Min. probant Mag. Serra, & Gonet , quia in primo instanti , in quo incipit esse res , non habet aliam inclinationem, & dispositionem præter eam , quàm ab agente dante illi esse accipit , nam inclinatio , quam causa secunda libera potest habere à se ipsa, qualis est , qua se inclinat ad peccatum , præsupponit causam secundam completè existentem cum omnibus,quæ ad ejus esse consequuntur. Sed hæc probat. videtur petere principium: cur scilicet non possit in primo instanti, in quo incipit esse agens liberum,incipere se movere,& inclinare ad peccatum,si semel incipit in eodem instanti operari,quin & præsupponatur completè existens saltem prioritate durationis. Unde melius hoc ostenditur ratione D. Thom. q.60. art.2.dum probat dilectionem naturalem in angelo esse priorẽ dilectione electiva : namque id, quod pertinet ad prius, habet rationem principij;primum autem in unoquoque est natura:ergo oportet,quod id,quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Unde quia intellectus naturaliter cognoscit principia,proindeque hæc cognitio pertinet ad prius, nempe ad naturam ; cognitio principiorum est causa scientiæ conclusionum,quæ non cognoscuntur naturaliter ab homine,sed per inventionem, vel doctrinam.Et similiter quia voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum : omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem , ex hac naturali voluntate causantur omnes aliæ volũtates, cum quidquid vult, velit propter finẽ:oportet ergo, quod dilectio naturalis sit prior dilectione electiva.

6 Quæ ratio explicat. & confirmat. Ex eo , quod in voluntate ipsa adhuc ut libera distinguitur,& ratio naturę,& ratio liberi arbitrij: voluntas autem per modum naturæ prior est se ipsa, in quantum habet rationem liberi arbitrij, ut patet : ergo operatio correspondens ei per modum naturæ etiam est prior operatione correspondente ei per modum liberi arbitrij: sicut quia intellectus, ut intellectus , quomodo consideratur per modum naturæ , prior est se ipso, in quantum est ratio , prior etiam est operatio correspondens ei , ut intellectus , scilicet cognitio principiorum , quàm operatio correspondens ei , ut ratio , nempe cognitio conclusionum. Immò secundum Div Thom.in 2.dist. 39.q.2. art.2. ad 2. Voluntas, ut deliberata , & ut natura non differt secundum essentiam potentiæ , quia naturale , & deliberatorium non sunt differentiæ voluntatis secundum se, sed secundum quod sequitur juditium rationis.Unde quia in ratione est aliquid naturaliter cognitum, quasi principium indemonstrabile in operabilibus , quod se habet per modum finis : voluntas consequens istam aprehensionem dicitur voluntas , ut natura : & quia est aliquid cognitum per inquisitionem,tam in operativis,quàm in speculativis , voluntas , quæ talem cognitionem sequitur , deliberata dicitur : operatio ergo prima , seu incipiens cum esse angeli non potest non esse voluntas illius per modum naturę , seu secundum illius inclinationem naturalem,consequenterque non potest non ei convenire ab Authore naturæ,saltem tanquam à causa remota,& mediata.

7 Qua ratione ad præsens intentum utitur D.Thom. q.16. de malo art.4. ad 5. Cum enim posuisset argum. quod voluntas angeli in primò instanti se habebat ad utrumque, scilicet ad bonum,& ad malum,respond. *Quod voluntas rationalis creaturæ determinata est ad unum, in quod naturaliter movetur,sicut omnis homo naturaliter vult esse, & vivere , & beatitudinem.Et ista sunt,ad quæ 1. movetur naturaliter creatura,vel intelligenda, vel volenda, quia semper actio naturalis præsupponitur alijs actionibus. Et ideo si angelus in primo instanti suæ crea-*

creationis peccasset, videtur hoc competere ejus naturæ, & ita aliqualiter refertur ad Authorem naturæ. Id est adminus, tanquam ad causam remotam, & mediatam. Qua etiam ratione utitur 8. super Joan. lect. 6. ubi sic habet: *Dicendum, quod angelus in primo instanti suæ creationis nō potuit esse malus, cujus ratio est, quia nullus actus habet rationē peccati, nisi in quātū est præter rationem naturę agentis voluntarij: in quolibet autem ordine actuum prius est actus naturalis, sicut intelligendo 1. intelliguntur principia, & per ipsa intelliguntur alia, & volendo similiter 1. volumus ultimam perfectionem, & ultimum finem, cujus appetitus nobis ineſt, & propter ipsum appetimus alia; quod autem secundum naturam fit, non est peccatum: impossibile est ergo, quod primus actus diaboli fuerit peccatum.* Hac etiam ratione utitur 3. p. q. 34. art. 3. ut probet Christum in primo instanti suæ conceptionis potuisse moveri ad bonum merendo, non autem ad malum peccando, sic enim habet: *Dicendum, quod liberum arbitrium non eodem modo se habet ad bonum, & ad malum, nam ad bonum se habet per se, & naturaliter, ad malum autem se habet per modum defectus, & præter naturam; sicut autem Philosoph. dicit 2. de Cœlo: Posterius est, quod est præter naturā, eoquod est secundum naturam, quia id, quod est præter naturam, est quędam excisio ab eo, quod est secundum naturam. Et ideò liberum arbitrium creaturæ potest moveri ad bonum merendo, non autem ad malum peccando.*

8 Hinc patet non esse de ratione agentis liberi, quod pro suo libito possit operari contra inclinationem naturæ, namque licèt hoc ita sit in alijs actibus, non autem in primo: utpote agens liberum creatum non propterea habet dominium supra naturam, nec consequenter supra exigentiam ordinis naturalis; unde nec illum potest invertere; ordo autem naturalis hoc exposcit, ut operatio pertinens ad naturam habeat rationem principij, & prius operetur voluntas, ut natura, quam ut liberum arbitrium, & prius etiam operetur circa id, ad quod se habet per se, & naturaliter, ut est bonum, quàm circa id, quod se habet per modum defectus, & præter naturam, ut est peccatum. Unde D. Thom. q. 16. de malo art. 4. ad 20. quod procedebat ad probandum diabolum potuisse peccare in primo instanti, quia aliqua creatura meruit in primo instanti, scilicet anima Christi, respondet: *Quod alia est ratio de merito, & de peccato, nam meritum procedit ex hoc, quod mens rationalis creaturæ movetur à Deo, qui à principio potuit movere, ad quod voluerit. Sed ad peccatum movetur mens rationalis creaturæ à se ipsa, quę non potest se movere, nisi secundum exigentiam naturalis ordinis.*

9 Deinde: quod operatio prima, seu incipiens cum esse agentis liberi, vel angeli conveniat ei necessario à Deo, eique attribuatur etiam tanquam causę proximę, & particulari, prob. sic: Operatio proxima, & incipiens cum esse angeli non potest non esse à voluntate illius, ut mota, & applicata à Deo, nedum motione generali, qualiter movet, & prædeterminat voluntatem ad omnes alias operationes, sed etiam motione speciali, ita ut voluntas in illa prima operatione tantum se moveat elicitivè, id est, eliciēdo eam, non verò applicativè, id est, se applicando ad eam per alium primum actum; sed prout sic solum moveretur à Deo: ergo talis operatio non potest non à Deo ei convenire, eique attribui tanquam causæ particuluri, proximæ, & immediatæ, sicut propter eandem rationem actus potentiæ executivæ non potest non ei sic convenire à voluntate, & ei attribui, quia nempe illum potentia executiva non elicit, nisi ut mota, & applicata à voluntate. Consequ. patet, & anteced. probat. ex illo generalissimo principio: *Unumquodque movet, in quantum est in actu.* Cum ergo illa volitio sit prima, nullamque aliam præsupponat, per quam voluntas sit in actu, & possit ad ulteriorem actum se ipsam reducere, cōsequēter in illa 1. volitione volūtas non potest se ipsā movere applicativè: oportet ergo, quod ad illam proutsic moveatur ex instinctu alicujus exterioris movētis, nempè Dei. Unde & ad electionem mediorum eatenus voluntas se movet applicativè, quatenus ad eam præsupponitur constituta per intentionem finis; ad primam verò intentionem finis solum potest à Deo moveri.

10 Confirm. & explic. hoc fundam. Namque hæc motio, & applicatio voluntatis ad primum actum necesse est, quòd antecedat ipsum primum actum, sicut motus terminum; unde & applicatio, qua voluntas se movet ad electionem mediorum, nempè intentio finis, præcedit ipsam electionem mediorum, & qua applicat cæteras potentias ad suos actus, eos pariter antecedit; sed nulla motio, vel applicatio procedens à voluntate valet antecedere primum actum: namque movère, & applicare est agere, & sic primum actum voluntatis præcederet alter actus: ergo voluntas ad primum actum nequit se movère applicative, sed necessariò, proutsic debet moveri à Deo. Item idem respectu ejusdem nequit esse simùl in actu, & in potentia, ut jacet ex terminis; sed si voluntas ad primum actum se moveret applicative, respectu ejusdem esset simùl in actu, & in potentia:

tia: ergò. Patet min. Utpotè si voluntas ad primum actum se moveret applicativè, non posset se movère per alium priorem actum, aliás iste esset primus actus,& non ille,ad quem movetur: ergo se moveret per ipsum primum actum,ad quem movetur: esset ergo in actu, & in potentia respectu primi actus, in actu quidèm,quia per eum se movéret, & in potentia, quia se moveret ad eum.

11 Quæ ratio desumitur ex D. Thom. 1. 2.q.9. art.4.ubi inquirit:Utrùm voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio ? Et loquitur de motu quoad exercitium ; & respondet affirmativè de motu ad primum actum, quod his verbis ostendit: *Sicut dictum est, voluntas movet se ipsam, in quantum per hoc, quod vult finem,reducit se ipsam ad volendum ea,quæ sunt ad finem; hoc autem non potest facere, nisi consilio mediante ; cùm enim aliquis vult sanari, incipit cogitare, quomodo hoc possit consequi, & per talem cogitationem pervenit ad hoc,quòd potest sanari per medicum, & hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est, quòd inciperet velle sanari ab aliquo movente,& si ipsa moveret se ipsum ad volendum, opportuisset, quòd mediante consilio, hoc ageret ex aliqua voluntate præsuppositâ; hoc autem non est procedere in infinitum; undè necesse est, ponere, quòd voluntas in primum motum procedat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristot. concludit in quodam cap. Ethicæ Eudimicæ.* Quam eandem doctrinam Aristot. refert in 3.contra gent.cap. 89.ratione 6. sic: *Item arguit Arist. in 8. Eudimicæ Ethicæ per hunc modum: Hujus, quod aliquid intelligat, consilietur, eligat, & velit, oportet aliquid esse causam; quia omne novum oportet,quòd habeat aliquam causam; si autem est causa ejus aliud consilium, & alia voluntas procedens, cùm non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum; hujusmodi autem primum oportet esse aliquid, quod sit melius ratione; nihil autem est melius intellectu,& ratione,nisi Deus: est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum, & voluntatum.*

12 Nec valet: quod voluntas per virtualem continentiam actus sufficienter in actu est constituta,ut possit se ipsam applicative movere.Non,inquàm, valet: namque ut ait Philosophus in 9. Methaph.lect. 11. *Potentia passiva est principium transmutationis ab alio, prout aliud est.* Et explicat Div. Thom: *Hoc dicit, quia etsi idem patiatur à se ipso, non tamen secundum idem, sed secundum aliud.* Similitèr potentia activa diffinitur à Philosoho: *Est principium transmutationis in alio, prout aliud est.* Et explicat Div. Thom. *Hoc dicit, quia possibile est, quòd principium activum sit simul in ipso movili, vel passo; sicut cùm aliquis movet se ipsum; non tamen secundum idem est movens & motum agens, & patiens.* Patet autem,quòd continentia virtualis actus non distinguitur ab ipsa voluntate secundum se, & quatenus est in potentia formali ad actum, sub cujus consideratione est mota; quia unumquodque patitur, in quantum est in potentia,sicut & operaretur, in quantum est in actu: esset ergo voluntas secundum idem movens, & mota, agens, & patiens. Ratio autem à priori est, quia movere est reducere movile de potentia ad actum;movens autem non per potentiam, seu actum virtualem, sed per actum formalem, & elicitum operatur in movile; namquè movere, & applicare, est operari, & agere, ut dictum est. Et si stetur experientiæ, hoc est manifestum adhùc in viventibus, quæ movent se ipsa: etenim vivens corporeum talitèr movet se,ut secundum unam partem sit movens, & secundum aliam sit motum. Et vivens spirituale ex una parte movet se ad aliam; sicut intellectus ex assensu principiorum movet se ad assensum conclusionis,& voluntas ex amore finis ad amorem mediorum.

13 Nec etiam valet: si dicatur voluntatem sufficienter moveri ad primam operationem per hoc, quod ab objecto trahatur ad sui amorẽ, vel ab alio angelo suadente,vel proponente prosecutionem illius. Non etiam valet, quippè ab objecto, vel illud proponente duntaxat movetur voluntas extrinsecè,& objectivè,seu quoad specificationem, non verò subjectivè, & intrinsecè, seu quoad exercitium ; voluntas verò nẽdum indiget illa motione,verum & ista, cum subjectivè, & intrinsece sit indifferens, & in potentia ad actum,id est,non solum ad volendum hoc,vel illud objectum,verum & ad velle; proutsic autem solum potest voluntas moveri à Deo,vel à se ipsa per priorem actum.

14 Ex quibus 3.probat. assump. Namque operatio incipiens cum esse angeli non potest non ei convenire media cognitione immissa à Deo, ut specialiter movente : ergo non potest non ei convenire à Deo, eique attribui, ut causæ particulari. Conseq.patet ; utpote peccatum non solum attribuitur moventi physice ad illud, verum & moventi ad illud moraliter. Anteced. autem prob. Talis cognitio non potest esse ab intellectu, ut moto à voluntate : ergò ut moto specialitèr à Deo. Conseq. patet ; & anteced. prob: Namque si talis cognitio esset ab intellectu, ut moto à voluntate, ad illam cogni-

cognitionem prę ſupponeretur alter actus voluntatis; at ad illam cognitionem nullus prę ſupponitur actus voluntatis, aliàs ad illum actum voluntatis prę ſupponeretur alia cognitio, quia nihil volitum, quin præcognitum, & ſic non eſſet cognitio prima, & incipiens cum eſſe angeli: ergò. Quæ ratio adhùc apertiùs traditur à D. Thom. q. 82. art. 4. ad 3. quòd ſic procedebat: Nihil velle poſſumus, niſi ſit intellectum; ſi igitur ad intelligendum movet voluntas, volendo intelligere, oportebit, quòd etiàm illud velle prę cedat aliud intelligere, & illud intelligere aliud velle, & ſic in infinitum, quod eſt impoſsibile. Cui argum. reſp. D. Tho. dicendum: *Quòd non oportet procedere in infinitum, ſed ſtatur in intellectu, ſicut in 1. omnis enim voluntatis motum neceſſe eſt, quòd præcedat apprehenſio, ſed non omnem apprehenſionem præcedit motus voluntatis; ſed principium conſiliandi, & intelligendi eſt aliquod intellectivum principium altius intellectu noſtro, quod eſt Deus, ut etiàm Ariſtot. dicit in 8. Ethicorum, & per hunc modum oſtendit, quod non eſt procedere in infinitum.* Et hæc ratio urgentiùs adhùc noſtrum aſſertum convincit, ſi attendatur, quòd diximus de Prædeſtinat. dub. 1. nimirùm, no poſſe dari peccatum ſine errore, ignorantia, vel defectu intellectus: ſi ergo in cognitione intellectus, quæ incipit cum eſſe angeli, quamque ſequitur voluntas in primo inſtanti, utpote immiſſa ſpecialitèr à Deo, nullus poteſt eſſe error, ignorantia, vel defectus intellectus; alitèr iſte Deo attribueretur, conſequẽter nec in primo actu voluntatis angeli ullum potuit eſſe peccatum.

15 Sed dices: ſequitur ex hac ratione, quod quælibet prima cogitatio hominis in quolibet primo negotio ſit ei à Deo, ut ſpecialitèr movente; & ſimiliter ſit ei à Deo, ut ſpecialitèr movente, prima cogitatio poſt ſomnum, vel ebrietatem, ſeu quamlibet aliam privationem uſus rationis: ſiquidèm ad nullam ex his operationibus poteſt intellectus movere ex præcedenti actu voluntatis; at hoc eſt falſum, aliàs actus voluntatis indè ſecutus non poſſet eſſe peccaminoſus, nec homo poſt ſomnum, vel ebrietatem poſſet tentationi carnis ſuccumbere: ergo. Sed reſp. quòd ſi prima cogitatio hominis in quolibet primo negotio ſupponat intentionẽ illius non retractatam, ſed virtualiter permanentem, quamvis formalitèr interruptam per ſomnum, vel ebrietatem, ſeu diverſionem ad alia, jàm non eſt ſimpliciter prima; undè tùnc voluntas in virtute præcedentis intentionis, in vi cujus manet virtualiter determinata, poteſt incipere movere intellectum ad illam primam cogitationem. Si tamen talem intentionem non ſupponat, ſed ſi prima, & nova cogitatio ſimplicitèr, ut quandò aliquis incipit cogitare de his, de quibus anteà nihil ſciebat; ſeu de his, quæ fortuito, & caſu accidunt: paritèr dicimus illam primam cogitationem eſſe homini à Deo, ut ſpecialitèr movente. Hinc conſequentèr dicimus, quòd ſi ante ſomnum, vel ebrietatem non præceſsit intentio perpetrandi peccatum, prima cogitatio poſt ſomnum vel ebrietatem non poteſt eſſe defectuoſa, quia vel debet eſſe à voluntate in vi rectæ intentionis antecedenter habitæ, ſi non ſit prima cogitatio ſimplicitèr, vel ſi ſit prima ſimplicitèr cogitatio, erit ex ſpeciali motione Dei; unde nec actus voluntatis inde ſecutus poteſt eſſe peccaminoſus, nec homo cõſentiet tentationi carnis, vel dœmonis.

16 Nec valet, quòd illa cogitatio liberam relinquit voluntatem hominis, ut conſentire poſsit, vel non conſentire: namque dato, quod eam relinquat liberam quoad exercitium, eam tamen determinat quoad ſpecificationem, nempè quoad ſpeciem actus boni. Nec valet etiam Deum multiores inferre nobis cogitationes, ex quibus prævidet futurum eſſe peccatum, quin illi prædictum peccatum imputetur: & hoc ideò, quia talis cogitatio relinquit voluntatem liberam, ut ad quod voluerit, extendat manum ſuam. Non etiam valet: namque illud eſt ſolum verum, cùm Deus infert cogitationem per modum cauſæ univerſalis, ſeu generaliter movencis, quo in caſu, ſicut non excludit eam procedere ab intellectu, ut moto à voluntate, nec conſequenter excludit eam eſſe defectuoſam, actumque voluntatis inde ſecutum eſſe peccaminoſum, in eaque Deum prævidere peccatum futurum, quin illi peccatum imputetur. Secùs tamen cùm cogitatio procedit à Deo, ut cauſa particulari, ſeu ut ſpecialiter movente, ut explicatum eſt. Sed dices adhuc: poteſt à Deo, ut cauſa particulari determinari intellectus angeli, ut per primam cogitationem proponat voluntati objectum, quòd ſi proſequatur, peccet, ſi verò fugiat, mereatur; ſed in eo caſu poteſt voluntas illud primo actu proſequi: ergò. Reſpond. ita eſſe, ſi Deus determinaret intellectum, ut proponeret voluntati illud objectum indifferenter proſequendum, vel fugiendum; attamen Deus, ut cauſa particularis ſolum poteſt illum determinare ad proſequendum objectum illud, ut determinate fugiendum, quia motio, & applicatio procedens à Deo, ut cauſa particulari, ad ſummum relinquit in voluntate indifferentiam quoad exercitium, non verò quoad ſpecificationem, ut nu-

pèr

pèr diximus. Tandèm dices: licèt prima cognitio angeli in primo instanti non possit non præcedere primum actum voluntatis in genere causæ formalis, seu regulativæ; potest tamen illum subsequi in genere causæ efficientis, seu moventis intellectum ad illam: non ergò est, cùr illa prima cogitatio non procedat ab intellectu, ut moto a voluntate. Prob. antec. Nam prima cogitatio angeli in secundò instanti etiã præcèdit primum actum voluntatis in genere causę formalis, & regulativæ; & tamen illum subsequitur in genere causæ efficientis, & moventis: ergo pariter in primo instanti. Sed resp. neg. totum. Sed primam cogitationem angeli in secũdo instanti duntaxàt præcesit actus voluntatis in primo instanti; namque in vi hujus fuit voluntas constituta in actu completo, & perfecto, ut posset se movere ex omnimoda electione, & libertate, id est, cun indifferentia ad bonum pro secundo instanti; proindeque in vi illius voluntas potuit movère intellectum ad cogitationem defectuosam in secundo instanti, de quo in solutione ad 7. argument.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

17 HInc ergò patet principium assumptum à D. Thom. tenère universalitèr, nedùm de operatione prima, seu incipiente cum esse agentis naturalis, vèrùm & incipiente cum esse agentis liberi. Et hinc facile potest occurri objectionibus contrarior. Objicies ergò 1. authoritat. D. Thom. q. 16. de malo art. 4. in fine corp. ubi sic concludit: *Et ideò oportebat, quòd angelus in primo instanti suæ creationis converteretur ad naturalem sui cognitionem, secundum quam non potuit peccare, ut ex supradictis patet. Postmodùm verò potuit converti in id, quod est supra naturam, vel ab eo averti.* Ex quibus sic arguitur: Ergò secundum D. Thom. in instanti, in quo angelus potuit converti in id, quod est supra naturam, potuit etiàm ab eo averti, & peccare; sed secundum nos, angelus in primo instanti conversus fuit in id, quod est supra naturam, siquidem in primo instanti recepit gratiam per propriam dispositionem, & meruit saltem imperfectè beatitudinem supernaturalem: & habetur expræssè in D. Tho. hìc q. 63. art. 6. & supra q. 62. art. 5. & 3. p. q. 34. ergo. Itẽ loco cit. de malo in principio corp. impugnat rationem aliquorum asserentium: Angelum in primo instanti non potuisset peccare, quia oportuit in primo instanti suæ creationis eum esse bonum, qualis à Deo creatus est, ne aliquid ponatur simul esse integrum; & diminutum: quam, inquàm rationem sic impugnat: *Sed hoc nullam necessitatem videtur habere, quia malitia culpæ non repugnat bonitati naturæ, sed in ea fundatur, sicut in subjecto. Unde August. dicit 11. de Civitate Dei, quod quisquis huic sententię acquieścit, non eum Manicheis sentit, qui dicunt, quod diabolus habet rationem mali Deo contrariã: nec esset inconveniens dicere, quod quantum est ex creatione Dei Angelus in primo instanti habuit naturam omnino integram, ita tamen quod hæc integritas fuerit mox impedita per resistentiam angelicę voluntatis, sicut si radius Solis impediatur, ne illuminet aerem in ipso solis exortu.*

18 Sed ad 1. resp. quòd sicut ratio Div. Thom. ibi procedit, supposito, quòd angelus in primo instanti solùm habuit actum naturalem, & hanc opinionem emendavit locis in argum. relatis; sic in præsenti usus fuit ratione universaliori, qua probat, angelum non potuisse peccare, etiamsi potuerit habère actum supernaturalem. Ad 2. resp. Div. Thom. illud non dixisse, quia putaverit nullum esse inconveniens, absolutè loquendo, angelum in primo instanti suæ creationis peccasse, cùm oppositum ibi concludat, sed quia non est inconveniens ex parte repugnantiæ cùm bonitate naturæ, ut illi, quos impugnabat, asserebant. Quod & explicat exemplo Solis: Sicùt enìm quamvìs radius Solis impediatur, ne illuminet aerem in ipso Solis exortu, non propterea tollitur ejus claritas; sic licèt in primo instanti creationis fuisset integritas naturæ angeli impedita per resistentiam voluntatis, non propterea fuisset ablata bonitas illius, sed adhùc remanèret.

19 Secundò objicies, & præcipuè contra principium assumpt. à D. Thom. Calefacio ignis est operatio simùl incipiens cum esse illius; & tamen soli igni attribuitur, & non generanti, à quo habet esse: principium ergò assumptum à D. Thom. non tenet verum. Confir. 1. Propterea generanti attribuitur, quòd ignis moveatur sursum, quia ignem esse sursum, pertinet ad dispositionem, & statum sibi connaturalem, consequenterque pertinet ad complemẽtum naturæ, seu generationis ipsius; è contra verò generanti non attribuitur, quòd ignis calefaciat vel illuminet, etsi prædictæ operationes incipiant cum esse illius, quia supponunt ignem in suo naturali statu; at sic est, quòd omnes operationes vitales, & liberæ etiàm incipientes cum esse rei sunt hujusmodi, neque enìm vivens, aut agens liberum suis operationibus assequitur dispositionem, & statum sibi connaturalem: ergò de eis non tenet verum principium

Div. Thomę. Confirm. 2. Operatio incipiens cum igne genito non propterea attribuitur generanti, quidquid sit de Deo, & in universum operationes incipientes cum effectibus provenientibus à causis secundis, non propterea attribuuntur ipsis causis secundis: ergò falsum est universaliter loquendo, operationem incipientem cum esse rei attribui generanti.

20 Ad argum. resp. Lisb.& Gonet, quod principium D. Thom. non est intelligendum de omni operatione, quæ incipit cum esse rei, sed de illa, quæ se habet solùm ut principium cæterarum, & constituit rem genitam in actu primo ad se movendum. Sed hæc solutio apertè procedit contra exemplum positum à Div. Thom. siquidem motus sursum in igne non est principium cæterarum operationum illius, nec per eum constituitur ignis in actu primo ad se movendum, cùm sit agens inanimatum. Præterea stando 1. probat. licèt calefactio, vel illuminatio, quę incipit cum esse ignis, non constituat ignem in actu primo ad se movendum, utpotè cùm sit agens inanimatum non potest se movère, nihilominùs procedit ab igne secundum naturalem illius inclinationem inditam à generante; & sic non potest non attribui generanti saltèm, tanquàm causæ remotæ, & mediatę: licèt prima operatio angeli speciali alia ratione debeat attribui Deo, quia nempè per primam operationem constituitur angelus potens se movère, & ad generans tanquàm ad causam particularem, & propriam, pertinet tribuere viventi id, quo possit se movère.

21 Hinc ad 1.confirmat.dicimus 1. Quod ex quo ignem esse sursum pertinet ad dispositionem,& statum connaturalem,ignem moveri sursum, attribuitur generanti, tanquam causæ proximæ,& particulari, quia pertinet ad complementum generationis ignis.Unde in sententia,quod gravia,& levia non moventur à se,sed à generante non est alia causa immediata, & rigorosè effectiva adminus principalis ipsorum motum præter generans;sed gravitas,& levitas, vel præcisse concurrunt per modum principij passivi disponentis movile, ut melius moveatur à generante, vel solum concurrunt,ut principia proxima dimanationis ipsorum, quæ non sunt rigorosè effectiva,vel tandem ad summum concurrunt,ut principia activa instrumentalia. Unde ex quo calefatio ignis, vel illius illuminatio non sit acquisitio dispositionis,vel status connaturalis,solum sequitur, quod prædicta operatio non attribuatur generanti,ut causę proximæ, & particulari,sed proutsic attribuitur duntaxat ipsi igni ratione principij calefactivi, quod est rigorosè,& principaliter activum. Non tamen sequitur,quod non attribuatur generanti,ut causę remotæ,siquidem est ab igne secundum naturalem inclinationem acceptam à generante. Et propter eandem rationem prima operatio vitalis, & libera debet eodem modo adminus generanti attribui, quamvis ea vivens, vel agens liberum non acquirat suam dispositionem, vel statum connaturalem.

22 Deinde respond.neg.Quod vivens,vel agens liberum sua prima operatione non acquirat dispositionem, & statum sibi connaturalem,quippè ad dispositionem, & statum connaturalem viventis pertinet,quod possit se movere applicativè,non autem potest sic se movere, nisi per primum actum,qua ratione ad naturalem dispositionm animalis pertinet motus cordis,quia sine illo non est virtus motiva in actu completo,& perfecto, sed potius per eum constituitur animal potens completè,& perfectè se movere ad alias operationes, proindeqne prima operatio in viventibus attribuitur generanti,etiam ut causæ immediatę,& proximæ.

23 Ad 1. confirmat. respond. neg. quod operatio incipiens cum igne genito non attribuatur generanti.Et pariter affirmamus operationes omnes incipientes cum effectibus provenientibus à causis secundis attribui etiam ipsis causis secundis.Cum hac tamen differétia,quod illa operatio, per quam effectus constituitur in statu perfecto,& connaturali, attribuitur causæ secundæ,ut causæ proximę,& immediatæ: utpote hujusmodi operatio pertinet ad complementum generationis individui. Cęterę verò operationes solum attribuuntur causę secundæ, ut causę remotæ,& mediatæ. Unde motus sursum in igne attribuitur igni generanti,ut causæ proximę; illuminatio verò ei attribuitur, ut causæ remotę. Et pariter motus cordis attribuitur animali generanti,ut causæ proximę;cęteræ verò operationes vitales etiam incipientes cum esse animalis geniti solum ei attribuuntur, ut causæ remotæ.

24 Tertiò objicies ad idem: Licèt operatio,quæ procedit à virtute rei secundum eam rationem, secundum quam procedit à suo Authore,ei attribuatur,secus tamen quando à virtute rei secundum aliam rationem, secundum quam suo Authori non subordinatur, sed habet quodam modo rationem primæ causæ; sed sic contingeret, si angelus in primo instăti peccasset, siquidem peccatum illud, licèt procederet à voluntate angeli, procederet ab illa, ut principio defectibili, & ut est potentia peccădi, quomodo non subordinatur Deo, sed est primum principium:ergo.

Con-

25 Confirm.1. Quamvis peccatum originale incipiat simùl cum esse animæ rationalis, & similitèr potentia peccandi cum esse voluntatis creatæ, neutrum tamen Deo attribuitur, quia neutrum convenit animæ, vel voluntati prout à Deo; sed peccatum originale convenit animæ per unionem ad corpus infectum procedens ab Adamo per seminalem propagationem; potentia verò peccandi convenit voluntati creatæ, quatenus factæ ex nihilo: ergo à simili. Confirmat.2. Licèt illa operatio, in quam solus Author naturæ influit, debeat ei attribui, secus tamen si una cum re producta in illam influat: nam tunc si Author naturæ quantum est ex parte suâ præstet debitum influxum, & omnia requisita, ut res producta possit, si velit, bene operari, non debet imputari Authori defectus prædictæ operationis, sed rei productæ indebito modo illam elicientis; at sic esset, quod in primam operationem angeli non solũ Deus, sed etiam ipse angelus influit, Deusque quãtum est ex parte suâ ei præstat debitum influxum, & omnia requisita, ut si angelus velit, possit bene operari: ergo.

26 Ad argum. liquet ex dictis: Quod cum operatio prima, & incipiens cum esse angeli non possit non esse à voluntate angeli secundum naturalem illius inclinationem, & prout mota specialiter à Deo, & ut regulata cognitione à Deo specialiter immissa, consequenter non potest non esse à voluntate secundum eam rationem, secundum quam Deo subordinatur. Unde si supponatur angelum in primo instanti peccasse, illus peccatum procederet, & non procederet à voluntate angeli, ut principio defectibili, & ut potentia peccandi, procederet, quia peccatum in vi suppositionis, & non procederet, quia prima operatio propter rationes nuper allatas.

27 Ex his patet ad 1.confirmat. Nec enim omne, quod incipit cum esse rei, debet attribui Authori, aliàs cum in eodem instanti, in quo res incipit esse, possit recipere lucem à Sole, talis lux Authori illius attribuitur; sed solum ut argum. rectè supponit, quod incipit cum esse rei prout à generante, quia nempè procedit à re secundum inclinationem receptam à generante, vel ex speciali motione illius: cum ergo hoc modo non possit non procedere prima operatio, consequenter imbolvit contradictionem, quòd prima operatio angeli sit peccaminosa, & non attribuatur Deo.

28 Ad 2. confirm. etiàm patet ex dictis: licèt enim Deus solus non influat in primam operationem rei, sed simùl cum re producta; hæc tamen influit in illam secundum inclinationem naturalem receptam à Deo, & ut specialiter à Deo mota, & media cognitione specialitèr à Deo immissa. Undè non potest non retorqueri in Deum, & ut in causam remotam, & ut in causam immediatam. Nec obstat, quòd Deus, quantum est ex se, præstat debitum influxum, & omnia requisita, ut res producta, si velit, possic bene operari: namque loquendo de prima, debitus influxus ex parte Dei debet esse specialis, movendo voluntatem creatam ad illam sub omni modo, & ratione; & paritèr hoc modo movendo intellectum ad cognitionem regulativam illius, cum quo non stat defectum Deo non imputari, si operatio defectuosa sit. Immò ordo naturalis, ut diximus, exposcit, ut prius voluntas creata operetur secundum inclinationem naturalem ad bonum, quàm secundum inclinationem defectuosam ad malum: ergo eo ipso, quòd Deus in primo instanti non moveret voluntatem angeli determinatè ad operationem secundum naturalem inclinationem, sed cum indifferentia ad bene, vel male operandum, non ei præstat debitum influxum, id est, influxum juxta modum, & exigentiam naturalem ipsius. Sed dices: cum illo influxu, motioneque speciali ex parte Dei stat operationem primam angeli ei duntaxàt attribui sub ratione elicitæ, & vitalis, & non Deo: ergò stabit ei soli attribui, & non Deo sub ratione defectuosæ. Sed resp. neg. conseq. utpotè peccatum non solùm attribuitur elicienti illud, verùm & ad illud moventi; & sic ut prima operatio angeli solùm ei attribuatur sub ratione defectuosæ, oportet ei soli attribui, & elicitive, & motive.

29 Quartò objicies: Puer potest peccare in primo instanti usus rationis: ergò & angelus in primo instanti suæ creationis. Conseq. videtur bona. Nam licèt operatio pueri in primo instanti usus rationis non sit omninò prima absolutè, est tamen prima respectu illius, quatenùs homo, & agens humanum est, siquidem operationes illius ante usum rationis non erant liberæ, & humanæ, sed naturales, & necessariæ. Antec. autem prob. Nam secundum D. Thom. 1.2. q. 89. art. 6. Puer in primo instanti usus rationis sub præcepto converti in Deum; sed non omnes pueri in primo instanti usus rationis adimplent prædictum præceptum, ut de se est manifestum: ergò aliqui in primo instanti usus rationis peccant.

30 Ad hoc argum. resp. disting. anteced. Puer potest peccare in primo instanti physico usus rationis, nego suppos. nempè, quòd in uno instanti physico possit puer attingere usum rationis: in primo instanti morali, subdistinguo;

guo, initiativo, nego; terminativo, conced. Ad probat. pariter dico, quod D. Thom. debet intelligi de primo instanti usus rationis, non initiativo, sed terminativo. Unde neg. conseq. namque istud instans terminativum est, quod correspondet secundo instanti angelico, in quo quilibet angelus delinquere quit; primo verò instanti illius solùm correspondet instans initiativum. Itaque per primum instans usus rationis humanæ non intelligitur primum aliquod instans physicum, sed morale, includens aliquam morulam temporis, quod proinde constat ex pluribus instantibus physicis; siquidèm homo non potest attingere usum rationis, nisi per discursum formalem, quo practicè discurrit, & deliberat, procedendo ab actu imperfecto ad perfectum, & de cognitione confusa, & in communi ad distinctam, & in particulari. Undè talis morula temporis est major, vel minor in pueris juxta ipsorum majorem, vel minorem perspicacitatem. Primum ergò instans usus rationis includit, & instans initiativum, quod est primum instans physicum illius morulæ, & instans consummativum, quod est ultimum instans physicum morulæ illius. Dicimus ergò, quòd puer præveniens ad usum rationis non potest peccare in primo instanti initiativo usus rationis propter eandem rationem, qua angelus in primo instanti creationis non potuit peccare; quia, scilicèt, in hoc instanti incipit primò operari, ut homo, & agens humanum; & consequentèr non potest non operari secundum inclinationem naturalem suæ voluntatis, & ut specialiter motus à Deo tàm physice, quàm moralitèr, id est, media cognitione specialitèr à Deo immissa. Potest tamen peccare in primo instanti usus rationis terminativo, quia in hoc præsupponitur ejus voluntas jam in actu constituta per operationem illius in primo instanti initiativo; undè potest se movère, & applicare, ad quod voluerit etiam contra inclinationem naturæ. Quod verificari nequit de angelo, quippè primum instans angelicum non est morale, sed physicum, & omninò indivisibile, cùm angelus non attingat usum rationis per discursum formalem, sed per simplicem intuitum. Hinc ad probat. dicimus Div. Thom. debère intelligi non de primo instanti usus rationis initiativo, sed terminativo, namquè in primo instanti initiativo non potest attingere in particulari, & distinctè ultimum finem, ad quem debet converti, siquidèm hunc solum potest attingere per discursum formalem, procedendo à cognitione beatitudinis in communi ad cognitionem illius in particulari; undè in hoc instanti purè cognoscit beatitudinem in communi, eamque solùm amat. Præcisè ergò potest converti in Deum in primo instanti usus rationis terminativo, quia à primo instanti initiativo usque ad terminativum, cùm mediet morula temporis, potest prædictum discursum practicum efformare, & deliberare, ad quem finem ultimum debet converti, & consequentèr in eo solùm converti tenetur; quod si judicet, & practice deliberet se ad alium finem convertendum præter Deum, peccat transgrediendo præceptum.

31 Sed dices: Vel in primo illo instanti initiativo puer operatur libere, vel non. Si primum? Non est, cùr pro illo instanti non possit, & teneatur adimplere præceptum convertendi se in Deum saltèm implicitè, & virtualitèr, nempè vivendo secundum rationem. Si secundum? In eo instanti non operatur, quatenùs homo, sed necessariò, & naturaliter; unde solùm instans, quod à nobis dicitur ultimum, & terminativum, erit primum instans illius, quatenùs homo, & agens liberum est. Sed respondetur, quòd in primo illo instanti puer operatur libere quoad exercitium, non verò quoad specificationem; & in hoc sensu duntaxat ejus operatio est necessaria, & naturalis, utpotè operatur ut determinatus ad bonum. Nec indè infertur, quòd pro illo instanti potest, & tenetur adimplere præceptum convertendi se in Deum etiam implicitè, & virtualitèr, nempè vivendo secundum rationem, siquidèm in eo instanti non valet deliberare, & practice discurrere; nec consequenter secundum rationem perfecte vivere, sed solùm initiative, quatenus in eo instanti cognoscit beatitudinem in communi, eamque amat, & intendit: undè habet, quòd possit se movere in tempore immediate sequenti ad judicandum de vera beatitudine, & de medijs ad illam consequendam.

32 Est tamen maxime observanda differentia, quæ est inter angelum in primo instanti creationis, & puerum in primo instanti initiativo usus rationis, & inter primum peccatum angeli in secundo instanti, & primum peccatum pueri in instanti illius termini: namque cùm Deus moveat hominem, & angelum juxta modum utriusque, & homo propter sui potentialitatem petat procedere ab actu imperfecto ad perfectum, Deus hominem in instanti initiativo usus rationis specialiter, ut diximus, movet ad cognoscendum, & amandum, duntaxàt beatitudinem in communi; & quia ex intentione beatitudinis in communi potest homo movere se ad pravam electionem, scilicèt, quærendo eam in bonis sensibilibus dissonis rationi, vel respuendo difficultates, quæ interveniunt in pro-

secutione bonorum conformium rectæ rationi, quòd est esse caussaliter malam; propterea primum peccatum pueri in instanti illius terminativo potest esse pravæ electionis,& non est necesse, quòd sit peccatum malæ intentionis, seu prosecutionis circa ultimum finem. Attamen angelus propter sui longe majorem perfectionem, & actualitatem, quia non est agens procedens de potentia ad actum, petit moveri à Deo, & sic defactò specialiter fuit motus ad cognoscendum,& amandum non beatitudinem in communi, sed in particulari, scilicèt, suam beatitudinem naturalem, eam ordinando in Deum finem supernaturalem, & super omnia dilectum. Cùm autèm ex intentione veræ beatitudinis in particulari non possit angelus se movere ad pravam electionem, aliter intentio illa esset compatibilis cùm peccato, angelusque perseverando in amore Dei super omnia, & ad illum perseveranter sic specialiter motus à Deo peccaret; consequeretur primum peccatum angeli in secundo instanti nequit esse peccatum pravæ electionis,sed necessariò debet esse pravę intentionis,seu prosecutionis circa ultimum finem, quia nimirùm cessando à prima intentione, & dilectione, ad quam fuit specialiter motus à Deo, intendat suam beatitudinem naturalem, non ordinando illam inDeum finem supernaturalem, & super omnia dilectum.

33 Quintò objicies:Juxta commune axioma,plus requiritur ad merendum,quàm ad demerendum, siquidèm meritum est bonum, & consequenter ex integra causa debet esse; demeritum autem est malum, & consequenter consurgere valet ex quocumque defectu; sed angelus in primo instanti potuit mereri, & defactò meruit: ergo & potuit in primo eodem instanti peccare. Ad hoc argum. respond. explic. prædict. axioma: Plùs requiritur ad merendum, quàm ad demerendum ex parte subjecti,& actus, conc. ex parte libertatis, nego. Ad merendum namquè requiritur status gratiæ, quæ est principium meriti, & similitèr actus positivus,& adimpletivus omnium circunstantiarum debitarum, quo in sensu verificatur quod est ex integra causa. Cùm tamen ad demerendum,nec sit necessarius status gratiæ,nec actus positivus, & sufficiat defectus unius circunstantiæ ex debitis, quo in sensu dicitur, quòd consurgit ex quocumque defectu.Ex parte tamen libertatis plus requiritur ad demerendum, quàm ad merendum, quaudoquidèm ad demerendum requiritur libertas quoad specificationem; ad merendum autem sufficit libertas quoad exercitium, ut à simili dicitur de merito Christi in adimpletione præcepti.

34 Sextò objicies: ex eo prima operatio angeli non potest esse peccaminosa, quia angelus ad eam non se moveret, sed moveretur à Deo;at hoc est falsum: ergo. Prob. min. Nàm angelus vivit per primam operationem; vivere autem est se movere: unde actiones vitales in eo distinguuntur à non vitalibus,quòd illę procedunt à principio intrinseco movente se ipsum, & peculiari titulo operationes vitales liberæ,ex eo,quòd procedunt à voluntate, ut habente dominium illarum: immò natura intellectualis,ut talis, semper operatur propter finem, & consequenter,ut se movens in illum: ergo.

35 Respond. Quòd vivere,est se movere, vel applicativè, id est,applicando se, & reducendo ad actum, quod propriè dicitur se movere ad actum: vel elicitivè, id est,eliciendo actum,& recipiendo illum, licèt ad illius elicientiã moveatur applicative ab extrinseco, quod est se movere non ad actum;sed per actum.Undè licèt operatio vitalis,& præcipuè libera non possit non esse à principio extrinseco movente se ipsum elicitivè, non tamèn est de ratione illius, quòd procedat à principio intrinseco movente se ipsum applicativè. Immò operatio prima vitalis necessariò debet esse applicativè à principio extrinseco; undè motus cordis, quia primus, procedit applicativè à generante, & per eum animal constituitur potens se movere applicativè ad alias operationes, & voluntas respectu virium sensitivarum est principium extrinsecum;& tamen operationes illarum vitales sunt applicative à voluntate: quod pariter est verum de operationibus naturalibus procedentibus applicative à charitate, quę respectu illarum principium extrinsecum est.

36 Sed dices contra: quod in sententia asserente actionem esse in agente,quæ satis communis est inter Thomist. omnia agentia etiam inanimata se movent elicitive per propriam actionem, cum & eam eliciant, & recipiant. Immò in sententia probabili Thomistar. motus gravium, & levium procedunt ab ipsis, non præcisse per resultantiam, sed per veram actionem, cujus sunt principia proxima levitas, & gravitas,& consequenter se movente elicitive: non ergo hoc sufficit ad rationem viventis. Sed admissis his sententijs; dicendum est, quod licèt ad rationem viventis non sit necesse se movere applicative ad operationem, scilicet primam, sed solum elcitive per eam, est tamèn necesse,quod taliter se moveat elicitive per eam quod per eam se moveat, vel possit se movere applicative ad aliam. Agentia autem inanimata tantum se movent elicitive per pro-

priam operationem, per unam tamen non se movent applicative ad aliam, nec gravia, & levia per unum motum ad alium, & propterea deficiunt à ratione viventis.

37 Dices: Licèt ita sit, quòd Deus specialiter moveat angelum ad primam operationem, non tamen propterea debet ei attribui, nam actio solùm attribuitur illi agenti, quòd ab ea denominatur; Deus autem, quamvis specialiter moveat angelum ad primam volitionem, non tamen ab ea denominatur volens, sed solùm ab ea sic denominatur angelus eam eliciens. Immò Deus tanquàm causa particularis concurrit ad omnes actus supernaturales, siquidem ad eos concurrit per concursum gratuitum, & indebitum; & tamen actus supernaturalis potest esse peccaminosus, quin ejus malitia attribuatur Deo, ut patet in sent. plurium Thom. asserentium cum Cayetano, actum fidei posse vitiari: ergo.

38 Sed ad 1. respond. quòd actio, ut actio, solùm attribuitur agenti, quòd ab ea denominatur, nempè elicienti illam; ut tamen est effectus, attribuitur etiam agenti ad illam moventi, & applicanti: sicut discursus hominis attribuitur Deo, sed non ut actio denominans Deum discurrentem: ut sic enim duntaxàt attribuitur homini, à quo elicitive procedit; sed ut effectus causatus per ejus concursum, quo etiam modo operationes virium sensitivarum attribuuntur voluntati. Dices: Ergo quamvis Deus etiam ut causa particularis concurrat ad actionem peccaminosam, non tamèn propterea denominabit peccans. Sed resp. neg. conseq. Est enim maxima disparitas inter concursum specialem Dei ad actionem peccaminosam, & ad quamlibet aliam actionem, v. g. discursum; concursus enim Dei ad discursum non est discursus, concursus autem ad peccatum est peccatum; unde quod probat argumentum, est, quòd Deus non denominetur formaliter peccans ab ipso peccato angeli; non verò quòd non denominetur peccans ab ipso concursu, quoad peccatum angeli moveret.

39 Ad 2. respond. quòd Deus concurrit tanquàm causa particularis ratione effectus ad omnes actus supernaturales, quatenùs omnes illi procedunt non ex viribus naturæ, sed ex dono gratuito Dei; attamen quantum ad modum movendi præcisse concurrit ut causa specialis ad primum actum supernaturalem; utpotè solùm adhunc non movetur voluntas à se ipsa, sed à solo Deo; ad alios verò actus supernaturales movetur, & applicatur etiàm à se ipsa per præcedentem operationem, sicut in casu posito per intentionem pravi finis movetur, & applicatur ad credendum. Unde tunc malitia soli voluntati creatæ attribuitur, non Deo, quamvis sit causa particularis illius ex parte effectus; secùs verò si primus actus supernaturalis vitiaretur. Cujus pone exemp. in sentent. asserente dilectionem Dei super omnia fuisse continuatam in angelo quoad substantiam pro secundo instanti, licèt variatam quoad modum, quia nimirùm in primo instanti fuit libera solùm quoad exercitium, in secundo verò etiam quoad specificationem: in hoc enim modo dicendi, qui communis est inter Thomist. motio illa specialis Dei ad primam operationem perseverabit etiam quoad substantiam in secundo instanti, & solùm fuit variata quoad modum, quia nempè in primo instanti fuit sub modo specialis motionis; in secundo verò fuit sub modo motionis universalis, & propterea potuit peccare in secundo instanti, quin tale peccatum Deo attribueretur.

40 Septimò objicies: Voluntas angeli in primo instanti potuit se movère applicativè: ruit ergo præcipuum nostræ sententiæ fundamentum. Prob. anteced. Voluntas per actum reflexum, quo vult amare, potest se movere applicative ad actum directum amoris; sed primus actus voluntatis angeli simul fuit directus, & reflexus, siquidem eo simul amavit, & voluit amare: ergo & voluntas angeli in primo instanti potuit se movere applicative. Dices anteced. esse verum, cum actus directus, & reflexus voluntatis realiter distinguuntur, quandoquidem, ut supra diximus, voluntas secundum idem non potest esse movens, & mota, agens, & patiens. Sed contra est: nam, ut voluntas per actum reflexum se moveat applicative ad directum, sufficit distinctio virtualis unius, & alterius actus: solutio ergo est nulla. Prob. antec. voluntas angeli in secundo instanti se potuit movere applicative ad actum directum per eundem entitative actum, quatenus reflexum: ergo verum est antecedens. Prob. antec. voluntas angeli in secundo instanti non potuit se movere applicative ad peccatum per actum realiter antecedentem ipsum: ergo solum potuit se movere applicative per eundem actum, quatenus reflexum. Conseq. patet, & antecd. prob. Actus ille realiter antecedens peccatum esset actus angeli in primo instanti, nimirum dilectio Dei authoris supernaturalis; sed per hunc actum non potuit voluntas angeli se movere applicative ad peccatum, aliàs hæc dilectio esset causa peccati, & cum illo compatibilis, sicut & intentio media, qua constituitur voluntas se potens movere applicative ad electionem est causa electionis, & cum ea compatibilis: ergo

Cons

41 Confir. & explic. hoc ipsum: Intentio, ex quâ voluntas se movet applicativè ad peccandũ est mala, & peccaminosa: ergo si voluntas angeli non potest peccare in secũdo instanti, nisi per priorem actum realiter antecedentem se determinet ad peccandum, ita ut prior actus sit intentio finis, quo se applicet ad eligendum qui proindè non potest non pertinère ad primum instans angelicum, jàm angeli voluntas peccare non potuit in secundo instanti, quin in primo instanti peccaverit.

42 Pro solut. hujus difficilimi argum. est 1. maximè notanda doctr. supra relata in solut. ad 4. argum. Nempè, primum peccatum angeli non fuisse, nec potuisse esse pravę electionis, sed pravæ intentionis, seu prosecutionis circa ultimum finem, qua nimirùm cessando à prima intentione, & dilectione, ad quam fuit specialiter motus à Deo, intendit suam beatitudinem naturalem modo indebito, non illam ordinando in Deum finem supernaturalem, & super omnia dilectum. Deindè est etiam notandum, actum, per quem voluntas constituitur in actu completo, & perfecto ad ad se movendum, non necessariò influere in actum, ad quem se movet. Voluntas enim per intentionem finis constituitur in actu completo, & perfecto ad se movendum tàm ad electionem mediorum in ordinem ad consequendum finem præintentum, quàm ad recessum, seu cessationem ab ipsa intentione, qua fuit in actu constituta: potest enim sic in actu constituta pro sua libertate desistere ab illa intentione, & in alium finem se divertere. Cùm ergo se movet ad electionem mediorum in ordine ad consequendum finem præintentum, intentio finis, nedùm ipsam constituit in actu completo ad se movendum, verùm & influit in ipsam electionem mediorum, quatenùs voluntas ea eligit ex intentione consequendi finem. Cùm verò se movet potiùs, ut desistat ab illa intentione, & in aliam se convertat, intentio quidèm constituit voluntatem in actu completo ad se movendum, non tamen influit in recessum ab illa, sed iste recessus purè attribuitur ipsi voluntati, quia per ipsam stetit non operari juxta intentionem, qua fuit in actu completo constituta.

43 Ex his ergo respond. ad replic. disting. anteced. Voluntas angeli in secundo instanti non potuit se movère applicativè ad peccatum per actum realiter antecedentem ipsum, ut pure constituentem eam in actu completo, & perfecto, ad se applicativè movendum, nego: ut influentem etiam in ipsum per modum causæ, & rationis formalis, conc. Vel alijs terminis: non potuit se movere applicativè per actum antecedentem, & ex illo conc. per illum, non verò ex illo, nego. Ly enim *ex actu* denotat causalitatem actus prioris in posteriorem; ly verò *per actum* duntaxàt dicit voluntatem influere in posteriorem actum, ut constitutam per priorem. Ut autem convincit argumentum, actus dilectionis Dei, seu intentio ultimi finis supernaturalis nequit influere in peccatum, nec esse causam illius, sicùt nec cum eo compati, sed solùm sic influere potest in electionem mediorum ad consecutionem illius, vel ad continuandam ipsam eandem intentionem ex omnimoda electione, & libertate. Ad peccatum verò solùm deservit, quantùm ad munus constituendi voluntatem in actu completo; & per ipsam voluntatem angeli stetit non eam constituere, sed se divertere ad propriam excellentiam sine subjectione ad Deum.

44 Hæc à principio excogitavi, re tamen melius inspecta, dico, quòd intentio, ex qua voluntas se movet ad peccandum, est mala, quandò connectitur per se, & determinatè cum electione prava, ut est intentio furti; secùs verò quando non sic connectitur, sed ex malo usu operantis, ut fuit amor sui naturalis, quem angelus habuit in primo instanti. Sic Reverendiss. Bayona in suis manuscript. Pro cujus intelligentia nota, quòd intentio finis consequibilis indifferenter per prava, seu bona media, per se quidem determinat ad eligendum vage aliquod medium in ordine ad consequendum finem; non tamen determinat ad eligendum medium in honestum, & pravum. Unde infertur, quòd licèt per istam intentionem constituatur voluntas in actu primo, & expedita, ut se moveat, sed non ad operandum determinate male, sed indifferenter bene, vel male. Ac proinde licet voluntatem se applicare ad pravam electionem, vi illius actus sit malus, actus tamen ille primus non est malus. Undè tota malitia refunditur in pravum usum voluntatis, quæ cùm potuerit uti illa intentione ad electionem rectam, usus fuit ea ad electionem pravam.

45 Quia tamen semper videtur urgère difficultas: utpotè voluntas non potest se determinare ad volendum aliquid ex quocumque actu, sed ex actu habente vim ad movendum illam ad secundum actum, sive ex actu primo continente secundum, & in illum influente; aliter ex actu omninò disparatè se habente, & omninò impertinente, posset voluntas se movère applicative ad alium actum, sicut ex volitione plantandi vineam ad gaudium de triumphis Cæs. unde videtur difficile secundũ actum esse

peccaminosum, id est, electionem, & non primum, scilicèt, intentionem, utpotè influentem in secundum: ideò majoris claritatis gratia, & ut totalitèr evacuetur præsens difficultas, distinguitur illa propositio sic: Intentio, ex qua voluntas se movet applicative ad peccandum, est mala, quandò connectitur per se, & determinate cum electione prava, v.g. intentio furti, concedo: quando non sic connectitur, sed est indifferens ad electionem bonam, vel pravam, sub disting. est mala, qua ratione attingit finem, ut *quod*, nempè ut consequendum per media vagè, & in communi, nego: est mala, quatenùs attingit finem, ut *quo*, nempè, ut est ratio influendi exercitè in electionem pravam, conc. & neg. conseq. quòd non possit peccare in secundo instanti, quin in primo instanti peccaverit, seu præcesserit intentio mala. Pro cujus intelligentia nota, quòd intentio finis ex se indifferens ad bonam, vel pravam electionem potest dupliciter considerari, nempè quatenùs attingit finem, ut *quod*, scilicèt, ut consequendum per media; & ut sic non est mala, quamvis posteà male utendo illa intentione, se applicet ad electionem pravam. Cùm enim quis intendit subvenire propriæ miseriæ, bonum finem intendit, intentioque hæc bona est, licèt posteà voluntas propter illum finem prave eligat furtum. Et intentio hoc modo considerata est intentio præcedens electionem, & qua voluntas constituitur in actu completo, & expedito ad eligendum velutì vagè, & in communi, namque ipsa ex se, utpotè indifferens, non determinat voluntatem ad eligendum hoc præ illo medio. Et intentio hoc modo considerata est intentio angeli, prout pertinens ad primum instans. Alitèr potest hæc intentio finis considerari: nempè quatenùs attingit finem, ut *quo*, id est, ut est ratio influendi exercite in electionem pravam; & ut sic est mala, & peccaminosa: attamen ut sic non precedit electionem, nec ab ea distinguitur, sed est ipsa electio: electio namque attingit media propter finem, id est, propter finem, quatenùs est ratio eligendi media; & sic finis, ut est ratio eligendi media, attingitur per electionem, & ab ea non distinguitur: qua ratione intentio finis, ut sic, non est intentio angeli, pertinens ad primum instans, sed ad secundum. Hujus ponitur exemplum in assensu falso conclusionis ex præmissis veris: tunc quidèm assensus præmissarum attingens eas, ut *quod*, verus est; qui verò eas attingit, ut *quo* nempè, judicando eas esse rationes assentiendi conclusioni, falsus est.

46 Sed dices adhùc, argument. urgère: Namque illa intentio, ut distincta ab electione, & eam præcedens, est, qua voluntas constituitur in actu primo, & ex qua movetur ad eligendum prave: ergò adhùc proutsic influit in illam electionem, & consequenrèr adhùc proutsic est mala. Sed respond. disting. ex qua movetur ad eligendum prave determinate, nego: ipsa solùm determinaute ad eligendnm vage, & voluntate prave illa utendo, concedo. Nec enim sequitur, voluntas per illam intentionem pravè se applicat: ergo illa intentio est mala; namque etsi non mala, sed bona sit potest voluntas prave illa uti, ut patet in intentione subveniendi propriæ miseriæ, utpote ut esset mala, necesse esset intentionem esse per se connexam cum prava electione, & nedùm per accidens, & ex pravo usu voluntatis.

47 Octavò objicies: Angelus in primo instanti habuit omnia requisita ad peccandum, si vellet: ergo & potuit peccare. Prob. anteced. Nàm in primis in primo instanti fuit elevatus ad finem supernaturalem, habuitque præceptum convertendi se in Deum, ut nos supponimus; aliundè habuit libertatem, aliàs nec mereretur in eo instanti, habuit etiam in eo potentiam peccandi: tùm quia in eo fuit factus ex nihilo: tum quia in eo non fuit règula operandi: tum tandem, quia angelo in secundo instanti non fuit superadditum aliquid intrinsecum, quod anteà non haberet; sed non aliud videtur requiri ad peccandum, si vellet: ergo.

48 Sed ex dictis liquet, ad peccandum requiri, quòd voluntas se moveat applicativè medio dictamine defectuoso intellectus, & contra inclinationem naturæ, quod non habuit, nec potuit habère angelus in primo instanti. Unde neg. anteced. Ad probat. resp. quòd angelus in primo instanti habuit libertatem contradictionis, seu quod exercitium actus boni, nempè ad illum elicere, vel non elicere, seu ad elicere hunc actum bonum, vel illum: non tamen habuit libertatem contrarietatis, seu quoad specificationem, nimirùm, ad velle bonum, vel malum; sed est, ut diximus, determinatus ad speciem actus boni, sicut & ad operandum secundum inclinationem naturalem suæ voluntatis, & ut specialiter motus à Deo, tàm physice, quàm moraliter. Hinc dicimus, quòd naturam factam ex nihilo semper sequitur potentia peccandi remota, sed non proxima, & expedita: hoc est reducibilis ad actum, nisi pro eo statu, quo potest se ipsam applicativè movere, medio dictamine defectuoso contra inclinationem naturæ. Undè & angelus, quia non posset sic se movere, si crearetur

in

in puris naturalibus, est concors Thomist. sententia, quòd in eo statu posset peccare duntaxàt remotè, quatenùs in eo adhùc esset potentia obedientialis, ut posset elevari ad finem supernaturalem, non verò proxime, & expedite, seu potentia pro eo statu reducibili ad actum. Hinc etiàm quamvis in primo instanti non fuerit regula operandi, habuit tamen in eo necessariò adjunctam regulam operandi, sicùt & juditium rectum, & indefectibile à Deo specialitèr immissum. Similitèr, licèt in secundo instanti non habuerit aliquid intrinsecum, quod antea non haberet in primo instanti; tamen in primo instanti defuit illi necessariò connotatio alicujus extrinseci requisiti, ut potentia peccandi esset proxima, & expedita, scilicèt connotatio actus præcedentis, & dictaminis defectuosi. Undè ex defectu solùm extrinseci connotati desinit esse in angelo pro primo instanti potentia proxima, & expedita peccandi, eo ferè modo, quo in beato est impotentia peccandi, quia necessariò caret dictamine defectuoso.

49 Sed objicies contra: Supposito, & instante præcepto conversionis angeli in Deum pro primo instanti, angelus non potuit habère in eo libertatem quoad exercitium, quin eam habuerit quoad specificationem, nimirùm ad peccandum, non observando præceptum: solutio ergò est nulla. Prob. anteced. Nam si semèl angelus, supposito, & instante præcepto conversionis in Deum, pro primo instanti habuit in eo libertatem quoad exercitium, potuit eam in primo instanti omittere; sed posse omittere actum præceptum, supposito, & instante præcepto, est posse peccare: ergò: Confirm. Angelus in primo instanti libere adimplevit præceptum conversionis in Deum: ergo & potuit in primo instanti illud non adimplere; sed posse non adimplere præceptum, est posse peccare: ergo.

50 Sed hæc replica habet manifestam instantiam in Christo Domino, qui liberè quoad exercitium mortuus est, etiàm supposito, & instante præcepto de subeunda morte, aliàs moriendo, non mereretur, consequenterque potuit adhùc, supposito, & instante præcepto, non mori; & nihilominùs adhùc non potuit peccare. Ex doctrina ergo, qua Thomistæ componunt libertatem Christi in adimpletione præcepti de subeunda morte cum ejus impeccabilitate, respond. negando antec. ad probat. disting. major. Potuit eam in primo instanti omittere negativè, seu in sensu diviso, conced. majorem, privativè, & in sensu composito, nego major. & disting. minorem eisdem terminis, & nego conseq. Itaque omissio conversionis in Deum, ut à simili ibi dicitur de omissione mortis in Christo, dupliciter considerari potest: uno modo negativè, secundum quod purè dicit negationem prædictę conversionis, quo modo consideratur secundum se, & essentialitèr cum præcisione à præcepto ei accidentaliter adjuncto: alio modo privative, seu contrariè, quatenùs dicit transgressionem præcepti, seu privationem observationis illius, quo modo consideratur, ut conjuncta cum præcepto. Primo modo non est peccatum, nec moraliter mala, aliter non instante præcepto charitatis, homo peccaret, non amando Deum. Solùm ergo est mala secundo modo. Angelus ergò in primo instanti, adhùc supposito, & instante præcepto, potuit omittere conversionem in Deum, sed non privativè, & potentia conconsequenti, seu in sensu composito, sed solùm negative, & potentia antecedenti, seu in sensu diviso, id est, in primo instanti, adhùc supposito, & instante præcepto retinuit potentiam ad omissionem conversionis in Deũ secundum se, & præcisive à præcepto, non tamen ad eam, ut conjungendam cum præcepto. Potentia enim antecedens propterea sic dicitur, quia est potentia ante actum, & secũdum se considerata, quæ proinde respicit objectum secundum se, & ut posibiliter attingibile. Unde dicitur potentia in sensu diviso, quia præscindit à circunstantijs, & alijs accidentibus requisitis ad operandum hìc, & nùnc. E contra verò, potentia consequens dicitur potentia conjuncta cum actu, & respicit objectum ut factò attactum, quæ consequenter dicitur potentia in sensu composito, quia est potentia sub omnibus circunstantijs, & accidentibus, quibus hìc, & nùnc operatur. Unde quia cum auxilio efficaci ad amorem Dei non potest voluntas creata conjungere omissionem illius, nec potest eum omittere potentia consequenti, & in sensu composito, potest tamen potentia antecedenti, & in sensu diviso, utpote hæc non est ad conjungendum omissionem amoris cum auxilio efficaci, sed ad illam secundum se, & divisive ab auxilio. Et idem est de potentia ad omissionem meritorum, supposita efficaci electione prędestinati ad gloriam. Hæc autem potentia antecedens, & in sensu diviso sufficit ad libertatem angeli in primo instanti, sicut & ut verificetur, Christum libere mortuum fuisse, & ut verificetur voluntatem prædeterminatam à Deo auxilio efficaci ad amorem Dei libere etiã amare Deum, & pariter prædestinatum libere mereri vitam æternam. Sicut & in omnium sentent. voluntas

ut reducta ; & determinata ad actum amoris non potest potentia consequenti , & in sensu composito ad odium , vel omissionem amoris, sed solum potentia antecedenti , & in sensu diviso, cùm tamèn liberè amet; quippè de ratione libertatis , ut communitèr dicitur , non est potentia simultatis,sed simultas potentię,id est, quòd taliter eliciat actum , ut retineat potentiam ad omissionem illius divisim ab actu.

51 Sed objicies contra 1. ergo licèt angelus in primo instanti sine peccato potuerit omittere conversionem in Deũ in sensu diviso, seu pręcepto non existente , non tamen in sensu composito præcepti; sed argum.procedit de angelo in primo instanti,supposito præcepto, & in sensu composito illius, namquè proùtsic angelus libere fuit conversus in Deum, unde & potuit non converti : ergo. Secundò : Si angelus defactò in primo instanti omitteret conversionem in Deum, omitteret privative,& peccaret; quia supposito præcepto conversionis in Deum , non stat conversionem ommittere sine transgressione præcepti : ergo ex eadem ratione, si supposito præcepto,potuit conversionem ommittere , potuit eam omittere privative , & transgrediendo præceptum. Tertiò : Potentia ad odium Dei etiam antecedens, & in sensu diviso est potentia ad peccandum: ergo & potentia ad omissionem conversionis in Deum pro primo instanti fuit etiàm in angelo potentia ad peccandum,quamvis antecedens,& in sensu diviso. Prob.conseq.namque instante præcepto, tàm mala est hæc omissio,sicut & odium Dei.

52 Ad 1. resp. Quòd cùm nos dicimus, angelum in primo instanti non potuisse omittere conversionem in Deum in sensu composito præcepti , sed solùm in sensu diviso illius, sensus compositus,& divisus non est intelligendus, ut contrarij exponunt , ita ut cum præcepto non fuerit componibilis potentia ad omissionem, sed solùm esset , si præceptum non staret. Hæc enim intelligentia omninò est aliena à mente Thomist. siquidem nos supponimus angelum defactò in primo instanti, & supposito præcepto,potuisse non converti in Deum, sicùt & defactò libere fuit conversus.Dicimus tamen hanc potentiam cum præcepto componibilem non fuisse ad omissionem , ut conjungendam cum præcepto,sed ad illam secundum se, & divisive à præcepto. Sicùt & cum intentione efficaci dandi gloriam prædestinatis , componitur in prædestinato potentia ad omissionem meritorum secundum se,& divisive ab illa intentione ; & cum auxilio efficaci ad amorem componitur pariter in voluntate potentia ad omissionem amoris secundum se , & divisive ab auxilio. Unde , in sententia Thomist. compositio, vel divisio non cadit supra ipsam potentiam subjective , & in se consideratam , quàm supra ipsam consideratam ex parte objecti,vel termini: in eodem sensu,quo omnes Thomist. tenentur fateri,voluntatem creatam simul cum amore retinere potentiam ad odium , aliter non libere amaret, sed non ad odium, ut conjungendum cum amore , sed ab eo divisive , & secundum se.

53 Ad 2. resp. conced.antec. & neg.conseq. Namque propterea , supposito præcepto, non stat angelum in primo instanti conversionem omittere sine transgressione præcepti, quia omissio conversionis, sicut & actus hic, & nùnc existens à nullo accidenti, seu circunstantia præscindere potest, proindèque nec à sui conjunctione cum præcepto. Potentia tamen ad illam , adhùc præcepto supposito, potest sic præscindere , & defactò præscindit , ut à simili patet in exemp. allatis. Ac tandèm in materia de scientia Dei universi Theologi etiàm tenentes scientiam mediam , hanc tenentur negare conseq. ut jacet : Actu non ponere actum præscitum à Deo,est actu falsificare scientiam Dei; sed homo potest non ponere actum præscitum à Deo , aliàs illum liberè non poneret : ergo potest falsificare scientiam Dei.Nec valet, quod juxta commune Philosoph. axioma : *Quod facit actus actu , hoc facit potentia possibiliter.* Namquè hoc est solùm verum de actu secundum ea, quæ sunt ei essentialia, ab his enim potentia præscindere non potest ; undè quia actu esse hominem , est esse animal rationale , non accidentaliter,sed essentialitèr posse esse hominem, est posse esse animal rationale; nec potentia ad esse hominem præscindere potest ab esse potentiam ad esse animal rationale , præscindit tamen ab esse potentiam ad esse album , vel nigrum ; quia potentia præscindere potest , & defactò præscindit ab eis , quæ actui, vel negationi illius accidentaliter adveniunt , qualitèr omissio conversionis angeli in Deum in primo instanti, & omissio mortis in Christo accidentalitèr advenit, scilicèt ratione præcepti , quod sit privatio, & transgressio illius.

54 Ad 3. resp. neg. conseq. Quia odium Dei,secundum se est malum,& quia malum,est prohibitum ; & sic potentia ad illud secundum se, qualis est potentia antecedens , & in sensu diviso, non potest non esse mala , & peccaminosa. E contra verò , potentia antecedens , & in sensu diviso ad omissionem coversionis angeli in Deum in primo instanti , quia hujusmodi omissio secundum se non est mala , sed accidentaliter, & quia prohibita, quamvis hic,

&

& nunc, seu in exercicio supposito, & instante præcepto non potuit non esse mala, & peccatum, sicut & odium.

55 Ad confirm. princip. argum. resp. 1. ex dict. cum Mag. Gonet, & alijs, communiter loquendo de libertate Christi in adimpletione præcep. de subeunda morte: Quòd Christus, & similitèr angelus in primo instanti potuit non adimplere præceptum negative, non verò privativè. Nec valet, quòd verbum *non adimplere præceptum* significat formaliter, & explicite ipsam privationem rectitudinis, & malitiam, unde non est indifferens ad non adimplere præceptum privativè, vel negativè. Sic enim impugnat prædict. solution. quidam ingeniosiss. Magist. in suis manuscript. Non inquàm valet: namque, ut ait Alvarez q. 8. disp. 86. etiàm quandò nullum stat præceptum impositum alicui, vere affirmamus, quòd ille non implet præceptū; undè prædicta negatio dicitur tàm de eo, quod est, quàm de eo, quod non est.

56 Secund. resp. cum prædicto Magistro disting. antec. Angelus in primo instanti libere adimplevit præceptum libertate directe tendente ad adimpletionem præcepti formalitèr, & ratione sui, nego antec. tendente solùm directe ad adimpletionem præcepti ratione substracti, seu actus, in quo exercetur obedientia, concedo anteced. & nego conseq. Libere ergo adimplere præceptum stat dupliciter: uno modo, ita ut libertas directè tendat ad adimpletionem præcepti formalitèr, & ratione sui. Secundo modo, ita ut solùm tendat ad eam rationè substracti, seu actus, in quo exercetur obedientia; inobedientia verò solùm indirectè; namque cum obedientia sit circunstantia, vel conditio actus virtutis cadentis sub præcepto, sicùt & inobedientia est conditio, & circunstantia omnium peccatorū, libertas directè tendens ad actum, in quo exercetur obedientia, indirectè tendit in ipsam circunstantiam obedientiæ. Libere ergo obediens, seu adimplens præceptum primo modo eum totalitèr implet, ut posit ipsum non implere, nàm tunc sicut libertas respicit obedientiam directe, & ratione sui, sic requirit etiam potestatem indifferentem ad obediendum, vel non obediendum. E contra verò libere adimplens præceptum secundo modo: nam tunc sicut libertas directè, & ratione sui respicit solùm substractum, seu actum in quo exercetur obedientia, sic solùm requirit potestatem ad actum, & omissionem actus, & hoc solùm secundo modo angelus fuit liber in primo instanti in adimpletione præcepti. Unde sufficit, quòd in primo instanti potuerit omittere negative, ut verificetur ipsum in primo instanti libere adimpleviss̃e præceptum.

57 Sed statim dices: ex hoc tantum sequi tur, quod Angelus in primo instanti non fuerit liber ad inobedientiam directe, & ratione sui, non tamen indirecteinā ex libertate directa ipsius ad susbstracti obedientiæ infertur libertas indirecte ipsius ad obedientiam: ergo à simili ex libertate directa illius ad negationem subsstracti obedientiæ infertur etiam libertas indirecta illius ad inobedientiam. Sed respondetur concedendo antecedens, & negando consequentiam: namque libertas illius ad substractum obedientię propterea infert indirectam libertatem ad ipsum obedientiam, quia est libertas ad substractum obedientiæ, nedum secundum se, sed quatenus formaliter tale, seu ut conjunctum cum obedientia. Libertas tamen ad negationem talis subsstracti non est libertas ad negationem reduplicativè, ut conjunctam cum obedientia, sed solùm secundum se. Et si hujus petatur ratio, traditur ex dictis: namque libertas competens angelo pro primo instanti fuit libertas secundum inclinationem naturæ, & quatenùs solùm potuit moveri à Deo, proindèque fuit libertas solùm quantum ad exercitium cum necessitate quantum ad specificationem ad bonum. Unde cùm substractum obedientiæ quatenus tale formalitèr non sit contra inclinationem naturæ angeli, utpotè formalitèr bonum, posítque à Deo provenire, eique attribui, non est, cùr libertas angeli in primo instanti non fuerit libertas ad subsstractum obedientiæ quateùs formalitèr tale, seu ut conjunctum cum ipsa obedientia. E contra verò, libertas ad negationem illius, quia prout conjuncta cum obedientia, est contra inclinationem naturę, & formaliter mala.

58 Ultimò objicies, & est replica contra dicta ad præcedens argument. Si Deus denegaret angelo auxilium efficax ad observationem præcepti pro primo instanti, eique præberet concursum ad materiale peccati, angelus in primo instanti peccaret; sed Deus potuit denegare auxilium efficax ad observationem præcepti pro primo instanti, eique præbere concursum ad materiale peccati: potuit ergo angelus in primo instanti peccare. Major videtur certa. Quandoquidèm ut aliquis peccet, sufficit quod posit, teneatur, & non faciat; potest autem cum solo auxilio sufficienti, ut communiter docent Thomist. Min. verò prob. Nam auxilium illud non fuit collatum angelo in primo instanti ex debito, vel jure creationis, sed omninò liberaliter: ergo & potuit illud pro primo instanti denegare, concursumque præbere ad materiale peccati, nùmirum ad amorem sui, sed

non

non cum debita ſubordinatione ; & ſubjectione ad Deum finem ſupernaturalem , qualitèr in ſecundo inſtanti peccavit.

59 Sed in primis , ut patet ex dict. in 1. probat. Ordo naturalis expoſcit voluntatem primò operari juxta inclinationem naturalem ad bonum , & non juxta inclinationem defectuoſam ad malum: ergo Deus in illo caſu non movèret voluntatem angeli juxta exigentiam naturalis ordinis : Deus ergo in eo caſu miraculoſe moveret voluntatem angeli , & conſequentèr ut cauſa particularis , cùm Deus ſolus poſsit patrare miracula. Unde ſi tùnc peccatet, potiori jure Deo attribueretur peccatum. Ad argum. ergo dupliciter reſpond. 1. neg. major. Namque ut ſalvetur libertas neceſſariò exacta ad peccandum, neceſſe eſt, Deum præbere, ſeu denegare concurſum juxta modum, & exigentiam ipſius voluntaris : qua ratione tenentes repugnare puram omiſsionem moralem , & imputabilem abſque omni actu phiſico , qui ſit ejus cauſa , vel occaſio , dicunt , quòd ſi inſtante præcepto affirmativo dilectionis Dei , Deus denegaret voluntati concurſum ad omnem actum poſitivum , voluntas in omiſsionem amoris non peccaret , quia in tali caſu Deus non denegaret concurſum juxta modum, & exigentiam ipſius voluntatis , quæ quia vitalis eſt , petit incipere ab eo , quo poſsit ſe movère vitaliter ; ſic autem non poteſt ſe movere per omiſsionem , cùm hæc potiùs ſit negatio vitæ: à ſimili ergo in noſtro caſu. Undè ad prob. dicimus, quòd illud principium : *Qui poteſt, tenetur, & non facit , peccat,* intelligitur de non faciente libere , & voluntarie ; non verò de non faciente pure natutaliter, & phiſiſice. Vel ut alij dicunt , intelligitur de non faciente actu ſecundo ; ſecùs verò de non faciente pure in actu primo. In noſtro autem caſu, ſicut & in ſententia relata,illa negatio, vel eſſet ſolùm naturalis , & phiſica , vel eſſet ſolùm in actu primo ; eo ferè modo , quo homo efficacitèr volens adimplere præceptum de actu externo , non eum adimpleret , quia Deus denegaret ei concurſum ad actum èxternum.

60 Secundò poteſt reſpond. couced. maj. & diſting. minor. Deus potuit denegare angelo auxilium efficax ad obſervationem præcepti pro primo inſtanti , abſolute loquendo , & in ſenſu diviſo elevationis ipſius , & præcepti ad finem ſupernaturalem, conc. in ſenſu compoſito præcepti, & elevationis illius, nego. Et pariter ad probat. dico , quòd in illa ſuppoſitione fuit debitum auxilium , licèt abſolutè fuerit omninò gratuitum , & liberale. Quod patet: tum quia gratia perficit , & elevat naturam juxta modum , & exigentiam ipſius ; natura autem angeli exigit habère in primo inſtanti dilectionem Dei authoris naturalis, & conſequèter ut elevata petit habère dilectionem Dei authoris ſupernaturalis : tum etiàm , quia ut diximus ad 2. argum. Deus tenebatur conſtituere angelum in ſtatu completo , & perfecto , in quo poſſet ſe movere ad finem, ad quem ipſum ordinavit ; ſed angelus conſtituitur potens ſe movère ad finem ſupernaturalem per ſupernaturalem amorem Dei ſuper omnia , ſiquidèm per amorem finis voluntas conſtituitur potens ad amorem mediorum: ergo. Urgentiùs autem hoc fit manifeſtùm , ex quo hæc elevatio fuit cum præcepto converſionis in Deum authorem ſupernaturalem in inſtanti primo , in quo angelus non potuit operari contra inclinationem naturę , nec potuit ſe movère applicative , ſed ſolum ſic potuit moveri à Deo.

DUBIUM VI.

Quænam ſit cauſa obſtinationis Dæmonum ?

1 OBſtinatio juxta Div. Thom. q. 24. de verit. art. 11. in corp. importat quamdam firmitatem in peccato , per quam aliquis à peccato reverti non poſsit. Quod poteſt intelligi dupliciter: uno modo , ita , quod vires ſuæ non ſuffeciant ad hoc , quod à peccato totaliter liberetur ; & ſic quilibet in peccato mortali cadens , dicitur non poſſe ad juſtitiam redire. Et ex iſta firmitate in peccato non dicitur aliquis proprie obſtinatus. Alio modo, ita, quod nec operari poſsit ad hoc , quod à peccato reſurgat. Quod etiàm dupliciter contingit: uno modo , ita, quod nullo modo poſsit cooperari ; & hæc eſt perfecta obſtinatio : alio modo , ita , quod non poſsit de facili cooperari ; & hæc eſt obſtinatio imperfecta. In præſenti ergo procedit ſermo de obſtinatione propria , & perfecta ; imperfecta namque etiam hominibus communiter convenit, quorum aliqui ita habent firmatam voluntatem in peccato, quod non ſurgunt in eis motus ad bonum , niſi debiles.

2 Eſtque certum ſecundum fidem, voluntatem Dæmonum eſſe proprie , & perfecte obſtinatam in malo , ſicut & voluntatem bonorum angelorum eſſe confirmatam in bono. Sic enim diffinitur in Conc. Lateran. cap. firmiter de ſumma Trinit. & in 6. Synod. actione undecima in Epiſcop. Sophron. contra Origin.

qui

qui erravit, existimando liberum arbitrium cujuslibet creaturæ in quolibet statu esse vertibile ad bonum, & ad malum. Unde putavit etiam dœmones quandoque per liberum arbitrium posse redire ad bonum, & per divinam misericordiam veniam consequi peccatorum, sicut & quod boni Angeli, & homines quandoque possent per liberum arbitrium peccare, & à beatitudine desidere. Propter quod, & propter alia nonnulla Origin. reprobavit Eccles. ut ait August. 21. de Civit. Dei. Hoc enim, ut hìc ait D. Thom. repugnat Scripturæ Sacræ, quæ dœmones, & homines malos in supplicium æternum mittendos, bonos autem in vitam æternam transferendos, pronuntiat.

3 Rationem autem docet Thomas debere accipi, non ex gravitate culpæ, sed ex conditione naturæ status; nam hoc est hominibus mors, quod Angelis casus, ut Damascenus dicit. Manifestum est autem, quod omnia peccata mortalia hominum sive sint magna, sive sint parva, ante mortem sunt remissibilia, post mortem vero irremissibilia, & perpetuo manentia: ergo à simili.

4 Hac autem veritate suppositâ tanquam catholica, dubium restat in assignando causam hujus obstinationis Dœmonum. Et relicta sententia Aureoli asserentis eam provenire ex quoddam habitu vitioso à solo Deo causato, à quo Dœmonum voluntas necessario inclinatur ad pravam affectionem, & sententia Gabrielis affirmantis provenire, ex quo Deus se solo producit, aut conservat in voluntate Demonum odium Dei, vel alium actum peccaminosum, quo stante non possunt pœnitere, nec amare Deum. Relicta, inquam, hac duplici sententia, quæ merito à cæteris Theologis rejicitur, omnes Theologi conveniunt in eo, quod prædicta obstinatio provenit tanquam à causa extrinseca ex substractione divinæ gratiæ, seu auxilij divini requisiti ad agendum pœnitentiam; differunt tamen in eo, quod aliqui asserunt Deum denegare prædictum auxilium præcisè ex dispositione suæ justitiæ in pœnam primi peccati: alij vero dicunt etiam illud denegare ex suavi ordine suæ providentiæ, quia nempe ad suavem Dei providentiam pertinet tribuere, vel denegare auxilia juxta modum, & exigentiam causarum secundarum, & modus operandi Angelorum est immobiliter adhærere fini, ad quem semel ex plena deliberatione conversi sunt; quod est esse ex natura sua inflexibiles. Unica ergo est in præsenti dubio difficultas: an scilicet obstinatio Dœmonum proveniat etiam ex inflexibilitate? Unde sit.

RESOLUTIO UNICA.

Obstinatio dæmonum nedùm provenit ex substractione divinæ gratiæ, verùm & ex eorum naturali inflexibilitate.

5 Est contra Scotum, & omnes ejus discipulos, Molinam, Vazquez, Suarez, Valentiam, Amicum, & alios recentiores; eam tamen tenent universi Thomistæ; estque expressa D. Thom. pluribus in locis, quam & fundat hìc quæst. 64. art. 2. in corp. ratione sic ad formam reducta: Voluntas angeli immobiliter adhæret fini, ad quem semel ex plena deliberatione conversa est: ergò illius obstinatio in peccato provenit etiam ex illius naturali inflexibilitate. Consequ. patet, & anteced. ostenditur. Voluntas angeli in volitione finis sequitur necessariò judicium intellectus; sed intellectus angeli immobiliter judicat de fine: ergo & voluntas illius immobiliter ei adhæret. Consequ. patet, & major non minus constat: utpote voluntas propterea dicitur appetitus rationalis, quia sequitur rationem, sicùt & appetitus sensitivus dicitur talis, quia sequitur cognitionem sensus. Undè sicùt appetitus sensitivus est singularium, quia sequitur cognitionem sensus, qui est singularium, ita voluntas est universalium, quia sequitur cognitionem intellectus; qui est universalium. Minor verò, in qua est præcipua difficultas, prob. Modus judicandi intellectus angeli debet esse juxta modum cognoscendi, seu apprehendendi illius; undè quia homo mobiliter apprehendit, & cognoscit, mobiliter etiam judicat; sed angelus cognoscit, & apprehendit immobiliter finem: ergo & judicat immobiliter de fine. Major, & consequ. patent, & min. ptob. Angelus cognoscit, & apprehendit finem simplici intuitu, hoc est absque discursu, & compositione: ergo & immobiliter. Prob. consequ. 1. Quia propterea homo immobiliter apprehendit prima principia, quia ea simplici intuitu, & absque discursu apprehendit; & è contra mobiliter apprehendit conclusiones, quia eas apprehendit, discurrendo de uno in aliud: ex hoc enim habet viam procedendi ad utrumque oppositorum. Immò angelus eodem actu, & in ipsis principijs intuetur conclusiones; unde si principia apprehendit immobiliter, etiàm immobiliter apprehendere debet conclusiones. Secundò: Quia hoc ipso, quòd angelus simplici intuitu cognoscit, & apprehendit objectum, eo ipso illud apprehendit secundum omnes ejus causas, accidentia, & circunstantia; unde è

contra

contra, quia homo non ſimplici intuitu, ſed componendo, & diſcurrendo objectum apprehendit, prius aprehendit objectum ſecundum unam rationem, & cauſam, vel circuſtantiam, & deinde ſecundum aliam; ſed hoc ipſo, quod Angelus objectum apprehendat ſecundum omnes ejus rationes, accidentia, & circunſtantias, eum immobiliter apprehendit: ergo. Probatur minor: namque Angelus non poteſt mutare apprehenſionem, quia ei nova ratio, aut cauſa, vel circumſtantia occurrat ad mutandum eam, ex hoc enim habet homo, quod poſsit apprehenſionem mutare, quia cum objectum apprehendat prius ſecundum unam rationem, & deinde ſecundum aliam, una ratione ſuadente eſſe verum, poteſt ei occurri alia ratio ſuadens objectum eſſe falſum, in vi cujus movetur ad mutandum apprehēſionem præcedentem, aprehendendo ſcilicet oppoſitum; ſed ſi Angelus objectum apprehendit ſecundum omnes rationes, accidentia, & circunſtantias, non poteſt ei de novo occurri ratio aliqua, cauſa, vel circunſtantia ad mutandum apprehenſionem præcedentem: ergo non poteſt eam mutare, & conſequenter immobiliter apprehendit.

6 Dices: quod licèt Angelus objecta naturalia attingat ſimplici intuitu, & abſque diſcurſu, non tamen objecta ſupernaturalia; proinde que ſolum ſequitur, quod immobiliter apprehendat objecta naturalia, non vero ſupernaturalia; & conſequenter, quod mobiliter ſit averſus à fine ſupernaturali, taliter, quod ad ipſum poſsit converti. Sed contra inſurgunt Thom. namque ſicut gratia non deprimit naturam ad ordinem inferiorem, ſed potius eam perficit, & elevat, ita cognitio ſupernaturalium non deprimit modum intelligendi connaturalem, ſed illum potius elevat, & perficit: cum ergo modus intelligendi Angelo connaturalis ſit intelligere ſimplici intuitu, & abſque diſcurſu, hoc eodem modo neceſſe eſt intelligere ſupernaturalia. Hinc Div. Tom. 2.2. quæſt. 9. art. 1. habet, quod lumen ſupernaturale non eſt de ſe diſcurſivum, ſed ex parte ſubjecti: quando ſcilicet eſt in ſubjecto ex ſe diſcurſivo. Et quæſt. 16. de malo art. 5. in corp. docet, quod quia omne, quod advenit alicui, advenit ei ſecundum modum ſuę naturæ, cognitio ſupernaturalium adveniens Angelo, debet ei advenire ſecundum modum ſuæ naturę, ac proinde immobiliter.

7 Et ex hoc ipſo ſecundo fundatur noſtra reſolutio, fulciturque fundam. propoſitum ratione etiam Div. Thom. loco proxime citato de malo: namque Angeli in his, quæ ad ordinem naturæ pertinent, immobiliter ſe habent, utpote mutatio eſt actus exiſtentis in potentia, ut dicitur in tertio Phiſic. hoc autem ad naturam angelicam pertinet, ut actu habeant notitiam omnium, quæ naturaliter ſcire poſſunt, & quia voluntas debet proportionari intellectui, conſequens eſt, quod etiam voluntas eorum naturaliter ſit immutabilis circa ea, quæ ad ordinem naturæ pertinent; at hoc ipſo motus eorum in ſupernaturalia, ſive per converſionem, ſive per averſionem, debet etiam eis immutabiliter convenire, ita ut perſeverent, vel in converſione, vel in averſione: ergo. Prob. min. namque omne, quod advenit alicui, advenit ei ſecundū modum ſuæ naturę, juxta commune axioma, *Unumquodque recipitur ad modum recipientis*: qua ratione homines eodem modo judicant de ſupernaturalibus, ac de naturalibus; unde quia homo per diſcurſum attingit Petrum eſſe riſibilem, ex quo eſt homo, etiam per fidem medio eodem diſcurſu cognoſcit, & attingit Chriſtum eſſe riſibilem: ergo à ſimili, quia angelus unico, & ſimplici actu cognoſcit Petrum eſſe hominem, & eſſe riſibilem, unico pariter, & ſimplici actu cognoſcit Chriſtum eſſe hominem, & eſſe riſibilem.

8 Hinc ad praxim noſtræ reſolutionis deveniendo, in ſumma dicimus, quod quia dæmones peccarunt amando propriam excellentiam inordinatè, & ſuperbè: nempe abſque ſubjectione ad divinam regulam, ſeu ad Deum finem ultimum ſupernaturalem, hunc inordinatum amorem revocare non poſſunt, niſi revocent, ſeu mutent juditium practicum, medio quo ei propoſita fuit propria excellentia ſic inordinatè, & ſuperbè amanda, licèt non formaliter, & expreſſè, aliàs primum peccatum angeli proceſiſſet ex errore, vel ignorantia, qui defectus in angelo locum non habent; ſed ſolum virtualiter, & interpretativè, quippè cum teneretur eam practice judicare ut amandam honeſtè, ſcilicèt, cum ſubjectione ad regulam, eam judicavit amandam præciſivè à prædicta ſubjectione, ſeu nihil cogitando de illa; quo in caſu interpretatur noluiſſe eam ſic honeſtè, ſed ſolum inordinatè, & ſuperbè amare. Hoc autem juditium dicimus eſſe irrevocabile, & immutabile, eique angelum immobiliter adhærere, quia fuit juditium practicum ſuppoſita cognitione immobili propriæ excellentię, utpote fuit cognitio propriæ excellentię ſecundum omnes rationes, cauſas, accidentia, & circunſtantias, ita ut nec ei poſſit modo occurrere ratio aliqua, cauſa, accidens, vel circunſtantia, ratione cujus poſsit mutare prædictum juditium practicum: namque ſi eſt circunſtantia pertinens ad propriam excellentiam

tiam, antea fuit cognita, & prævisa; si vero est impertinens, conducere non valet ad juditium mutandum.

9 Hinc etiam cum dicitur primum peccatũ angeli processisse ex juditio practico inconsiderato propriæ excellentiæ, non est ita intelligendũ, ac si perfectè non præconsideraſſet propriã excellentiam secundum omnes ejus rationes, & circunstantias; sic enim eam consideravit in primo instanti. Immo est propabile eandem considerationem conservasse speculative in secũdo instanti, sicut & angeli boni eam continuarunt. Sed dicitur processisse ex juditio inconsiderato, vel quia noluit uti prædicta cognitione perfecta ad formandum juditium practicum, vel quia noluit eam conservare, seu continuare. Cum enim secundo instanti fuisset liber utraque libertate, tam quoad exercitium, quam quoad specificationem, potuit pro sua libertate eam sic, vel aliter practice judicare.

10 Et nota nos processisse de mutatione juditij ex parte objecti, quæ dicitur à Div. Tom. loco citato de malo, *mutatio propter rationem*; hæc enim sola posset habere locũ in angelo; mutatio enim ex parte subjecti, haut dubium angelo repugnare: provenit namque, ex quo subjectum diversimode est affectum per passiones, & habitus, qua ratione vocatur à D. Th. *mutatio propter ipsum appetitum*, qui quandoque sic est dispositus per passionem, vel habitum, ut tendat in aliquid, sicut in sibi conveniens. Hinc aliter judicat de objecto infirmus, & aliter sanus, aliter iracundus, & aliter paccatus, aliter habens consuetudinem, vel habitum, & aliter carens illo. Cum tamen dæmones nec habeant passiones appetitus sensitivi, nec habeant habitum humilitatis, ratione cujus dumtaxat poterant retractare juditium superbum propriæ excellentiæ, cum potius per amorem superbum illius acquisierint habitum superbiæ. Unde potius ex hac parte appetunt ut sibi conveniens prædictum superbum amorem, & in illo perseverare volunt, quippe qualis unusquisque est, talis sibi finis videtur.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

11 SEd contra nostram resolutionem objicies primo: voluntas angeli ab intrinseco non inmobiliter ad hæret fini, ad quem plene, & deliberatè conversa est: ergo ejus obstinatio non provenit ex naturali illius inflexibilitate. Probatur antecedens: voluntas angeli ab intrinseco est potens eligere oppositum ejus quod de facto elegit: ergo ab intrinseco non immobiliter adhæret fini, ad quem semel plene, & deliberatè conversa est. Prob. anteced.: voluntas angeli æquè libera manet post electionem, ac ante illam; sed antè illam est ab intrinseco potens eligere oppositum ejus, quod de facto elegit: ergo & post illam. Prob. maj. namque libertas non potest destrui per exercitium libertatis, sicut nec potentia per suum actum: ergo post electionem æque libera manet, ac antea electionem.

12 Ad hoc argum. respond. ex verbis Div. Thom. hic ad 1. *Quod boni, & mali angeli habent liberum arbitrium; sed secundum modum, & conditionem suæ naturæ, ut dictum est*: dixerat autem in corp. *Quod si consideretur angelus ante adhæsionem; potest libere adhærere huic, & oppositio, in his scilicet, quæ non naturaliter vult. Sed postquam jam adhæsit, immobiliter adhæret. Et ideo consuevit dici, quod liberum arbitrium hominis est flexibile ad oppositum, & ante electionem, & post. Liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post.* Unde in forma respond. distinguo. illam maj. æque libera manet juxta modum, & conditionem naturæ angelicæ, concedo: aliter, nego, & conc. min. & nego conseq. quia de ratione libertatis secundum modum, & conditionem naturę angelicæ est solum posse eligere oppositum ante electionem, & post electionem eam conservare, & continuare libere, licèt oppositum eligere non valeat propter immobilitatem juditij. Unde licèt oppositum eligere non valeat ejus, quod de facto elegit, semper tamen verificatur eum libere continuare pravam electionem, & liberè in peccato perseverare.

13 Sed dices: liberè continuare pravam electionem, & in peccato perseverare, est posse retractare pravam electionem, & à peccato recedere: si ergo post electionem non potest dæmon retractare pravam electionem, nec à peccato recedere, non libere, sed necessario eam continuat; & in eo perseverat: Sed respond. illud esse in homine propter mutabilitatem juditij ejus, non vero in angelo; sed in hoc eatenus solùm dicitur libere continuare pravam electionem, quatenùs à principio potuit eam non habere, & liberè ad eam se determinavit. Sed dices: impotentia, juxta comm. Theolog. sentent. excusat à peccato: si ergo dæmon impotens est retractare pravam electionem, ad quam semel se determinavit, non peccat in continuatione illius. Respond. Quod impotentia naturalis, & involuntaria excusat à peccato; unde si homo vellet adimplere præceptum audiendi Sacrum, & Deus ei denegaret auxilium efficax

cax ad actum externum, talis homo non peccaret in non adimpletione præcepti, quippe hæc impotentia esset naturalis, & involuntaria: secus verò si sit libera, & voluntaria, ut in nostro casu, utpote ortum habere ex libera determinatione voluntatis angeli. Cujus ratione traditur à D. Thom. loco citat. de malo ad 8: Nam quies in termino est voluntaria, quoties motus ad terminum est volnntarius; undè sicùt motus aversionis à Deo fuit diabolo voluntarius, sic quies in prædicta aversione est ei voluntaria, licèt in ea immobiliter se habeat. Et potest hoc aliqualiter exemplificari in homine, qui navigatione suscepta, projicit Breviarium in mare, qui singulis diebus peccat mortaliter non recitando divinum officium, quamvis non possit sine Breviario divinum officium recitare, & hoc, quia prædicta impotentia ortum habuit ex libera determinatione suæ voluntatis. Sed adhùc dices: dæmon non peccat in non conversione ad Deum, cùm ad Deum converti non tenetur; sed si dæmon post pravam electionem non potest in Deum converti, non tenetur converti in illum, cum nemo teneatur ad impossibile: ergo non peccat. Sed ad hoc respond. Div. Thom. loco citato de malo ad 11: *Quod sicut ebrius tenetur non peccare, non quidem considerato præsenti statu, sed considerata ebrietatis voluntaria causa, secundum quam imputatur et aliquid ad culpam; ita etiam potest intelligi, quod diabolus tenetur converti in Deum, quamvis hoc ei sit impossibile secundum præsentem statum, quia in hunc statum ex voluntaria causa devenit.*

14 Secundo objicies: non mutato juditio potest voluntas mutare electionem: ergo ex immobili juditio angeli de fine non recte deducitur ejus voluntatem immobiliter fini adhærere. Prob. anteced. Voluntas se determinat ad electionem per juditium indifferens, siquidem in differentia juditij libertas fundatur; sed non mutato juditio indifferenti potest voluntas mutare electionem: ergo probatur minor; per juditium indifferens proponitur utrumque oppositorum ut conveniens; sed quia unum extremum fuit propositum ut conveniens, eum voluntas de facto eligit: ergo quia etiam aliud permanet propositum ut conveniens, potest etiam illud eligere voluntas, & consequenter immutato juditio, ratione cujus voluntas se libere ad electionem determinavit, potest voluntas electionem mutare.

15 Sed respond. quod, ut notavimus dubio primo de prædestinatione, ut voluntas se determinet ad electionem ultra juditium indifferens, prærequiritur juditium practicum determinatum: namque principium indifferens voluntatem determinare non potest. Hoc ergo juditio immutato manent, ut manet in angelo, non potest voluntas electionem mutare, quamvis posset eam mutare, immutato manent juditio indifferenti. In vi enim hujus indifferenter se habet voluntas ad utrumque, nec habet, unde potius velit hoc medium, quam aliud. Et propterea ejus libertas in differentia consistens radicatur, & fundatur in prædicto juditio.

16 Sed objicies contra: post illud juditium determinatum æque libera manet voluntas, ac ante illud, aliter non libere eligeret, sed necessariò; sed ante illud in vi juditij indifferentis poterat voluntas eligere oppositum ejus, quod de facto elegit: ergo & post illud. Respond. quod, ut loco citato de prædestinatione diximus, illud juditium determinatum formatur ab intellectu ut moto à voluntate, quæ est primum movens quoad exercitium, quatenus supposito juditio indifferenti mediorum, voluntas quodámodo afficitur ad unum præ alio; & ex hoc movet intellectũ, ut cum sibi proponat eligendum. Propterea que juditium practicum determinatum est liberum, & voluntarium ex libera voluntatis determinatione procedens. Immo hac ratione intellectus sic motus participat efficaciam à voluntate; unde & juditium illud est efficax movens voluntatem ad electionem mediorum, eamque infallibiliter inferens, ut latè ostendimus loco prælegato. Hinc ergo quamvis voluntas post illud juditium non possit eligere oppositum ejus, quod judicatur, semper tamen libere elegit, quia hæc necessitas, quamvis antecedens, & ex parte actus primi, ortum habet ex libera determinatione voluntatis; unde dicitur necessitas, non absolutè, & simpliciter, sed solum ex suppositione.

17 Et tamen differentiam inter voluntatem humanam, & angelicam, quod licèt voluntas humana pro eo tempore, quo durat juditium, non possit eligere oppositum, potest tamen movere intellectum, ut mutet juditium, ad cujus variationem potest etiam ipsa mutare electionem mediante alio juditio. Hoc autem ideo contingit, quia ei potest occurri de novo aliquod motivum, seu ratio, vel circunstantia quæ antea non erat cognita, ratione cujus aliter afficitur; unde & habet aliter movere intellectum, videlicet ut judicet oppositum esse eligendum. Non sic autem voluntas angeli, quia ejus affectionem, & juditium practicum intellectus præcessit cognitio perfecta secundum omnes rationes, & circunstantias, ita ut nulla posset ei proponi de novo, ut explicatum est.

18 Sed dices contra primo: si voluntas ange-

angeli non potest mutare illam primam affectionem, qua movit, & determinavit intellectū, ad formandum juditium practicum de amore inordinato propriæ excellentiæ: ergo illa prima affectio est immutabilis, & in ea immobilitèr se habet voluntas: cūm ergo ex ea ortum habeat determinatio prædicti juditij, potius immobilitas juditii reducitur in immobilitatem voluntatis, quàm immobilitas voluntatis in immobilitatem juditij. Secundò: Si juditium illud practicum determinatum sit immutabile, sequitur, obstinationem angeli in malo præcedere electionem voluntatis, siquidèm in vi illius non potest voluntas eligere oppositum; hoc est falsum, cùm obstinatio consistat in conversione fixa, & immobili ad objectum pravum: ergò.

19 Sed ad 1. resp. Quòd immobilitas voluntatis in electione perfecta reducitur in immobilitatem juditii, quia hæc necessariò sequitur juditium, & ex eo ortum habet. Et in hoc sensu procedimus, cùm probamus, voluntātem angeli immobiliter adhærere fini, ex quo intellectus immobiliter de eo judicat; licèt immobilitas voluntatis in illa affectione, qua movet intellectum ad formandum illud juditium, quæ dicitur electio incohata, & imperfecta, non reducatur in immobilitatem juditij, sed potiùs è contra, ut argum. prob. Non tamen probamus immobilitatem juditij practici ex immobilitate prædictæ affectionis, sed ex immobilitate cognitionis, & apprehensionis, quia nomine juditij practici utrumque intelligimus; nempè actū intellectus judicantem de prava excellentia inordinate amanda, & affectionem voluntatis, media, qua intellectus movetur ad sic judicandum, à qua juditium participat efficaciam. Unde pro eodem usurpatum est juditium intellectus esse immutabile, ac esse immutabilem affectionem voluntatis; quę utraque immutabilis probatur ex immutabilitate cognitionis, & apprehensionis, quę præcessit; quia ratione hujus nec potest voluntati proponi novum motivum ut aliter afficiatur, nec consequenter ut aliter moveat intellectum. Unde tandem, quòd intellectus angeli non possit mutare juditium practicum de inordinato amore propriæ excellentiæ, nec voluntas possit mutare electionem semèl factam, reducitur ut in primam radicem in immobilitatem suæ cognitionis, & apprehensionis. Nec valet, quòd intellectus speculativus non movet voluntatem, nec est illius regula, sed solus intellectus practicus, & consequentèr immobilitas electionis solùm immobilitatem juditij practici potest reduci, non verò in immobilitatem juditij speculativi, seu cognitionis, & apprehensionis. Non, inquàm, valet: namque sicùt peccatum reducitur in substractione divini auxilij ad adimplendum præceptum, non ut in causam physicam, vel moralem, sed ut in causam logicam, nimirùm ut infallibiliter inferentem peccatum, quia sine divino auxilio præceptum adimpleti non potest; sic immobilitas electionis in angelo reducitur in immobilitatem juditij speculativi, seu perfectę illius cognitionis, non ut in causam physicam, vel moralem, ut arg. prob. sed ut in causam logicam, quippè infallibilitèr infert immobilitatem juditij practici; utpotè immutato juditio speculativo non potest ei occurri nova ratio, seu motivum ad mutandum juditium practicum, nec consequentèr ad mutandum electionem.

20 Ad 2. respond. quidam Sapientiss. Dominic. in manuscrip. Quod licet juditium illud practicum secundum se præcedat electionem, ut aprobatum tamen à voluntate per electionem est posterius ipsa, & tale juditium non habet immobilitatem secundum se, sed ut approbatum à volūtate: nam ante talem approbationem potest voluntas applicare intellectum, ut consideret alias convenientias, & circunstantias, ratione cujus judicet oppositum esse eligendum. Sed hæc doctrina non cohæret cum nostra, quæ est omnium Thomistarum communis; namque inde sequitur immobilitatem juditij provenire ex electione, & approbatione voluntatis, in quo committitur circulus vitiosus, cum potius probemus immobilitatem electionis per immobilitatem juditij. Unde melius dicitur, quod ex quo in vi immobilitatis juditij non possit volūtas Angeli eligere oppositum, solum sequitur obstinationem inchoatam, & veluti in causa, & radice præcedere electionem voluntatis; non vero perfectam, & in se, seu formaliter consideratam, quia hæc, ut argumentum supponit, consistit in fixa, & immobili conversione ad obiectum pravum, quæ est ipsa electio. Cujus pone exemplum in ipsa affectione voluntatis, qua movet intellectum ad juditium practicum, quæ dicitur inchoata electio, ut patet ex Divo Thoma 2.2. quæst. 1. art. 4. & præcedit electionem perfectam, quæ juditium practicum subsequitur.

21 Tertio objicies: falsum est Angelo non posse occurri novum motivum ad retractandum juditium præcedens: ruit ergo fundamentum nostræ resolutionis. Probat. anteced. Quia Angelus modo potest judicare sibi esse conveniens desistere ab amore inordinato propriæ excellentiæ, & ipsam amare cum subjectione ad Deum: tum propter exercitium suæ libertatis in retractatione superbię, & in actu humilitatis, cūm hoc exercitium sit appetibile: tum pro-

pter experientiam acervitatis pœnarum, & remorsum conscientiæ, quem antea non erat expertus: tùm quia modo jàm considerat, quòd priùs non consideravit, nimirùm sibi esse impossibilem consequutionem beatitudinis supernaturalis proprijs viribus, vel permanere in beatitudine naturali, ut in ultimo fine: ergo.

22 Confirm. 1. Dœmones in primo instanti simplici intuitu, & plena consideratione judicarunt Deum esse amandum super omnia; at hoc non obstante, in secundo instanti mutaverunt prædictum juditium: ergò à simili. Secundò: Angelus defactò mutavit juditium erga mortem Christi; primò enim judicavit Christum esse purum hominem, ejusque mortem esse sibi convenientem; deinde esse Deum, ejusque mortem esse sibi pernicioſam: ergo. Tertiò: Angelus potest de novo cognoscere circunstantiam de novo futuram, cùm non cognoscat futura contingentia: ergò. Tandèm: Angelus potest uti inadæquatè specie, quatenùs repræsentat aliquas circunstantias, & non omnes: ergò potest mutare juditium formatum ex prædicto usu inadæquato, utendo posteà adæquatè specie, & considerando omnes circunstantias quas priùs non consideravit.

23 Ad argum. respond. neg. assump. Quia omnia illa diabolus à principio cognovit lumine fidei, antequàm peccaret, nempè ei melius fuisse exercitium humilitatis, quàm superbiæ. Similiter acervitatem pœnarum, & remorsum conscientiæ eis infallibiliter eventurum, si inordinatè propriam excellentiam amarent. Ac tandèm non posse beatitudinem supernaturalem proprijs viribus assequi, vel in beatitudine naturali, ut in ultimo fine permanere. Omnia enim hæc consideravit angelus, tàm speculativè, quàm practicè in primo instanti, & in secundo instanti speculativè, quo non obstante, noluit uti prædicta consideratione ad formandum juditium practicum de amore suæ excellentiæ cum subjectione ad Deum, sed inconsideratè formavit juditium de tali amore absque prædicta subjectione, quòd sicùt fuit interpretativè, & implicitè, seu virtualitèr, & ex parte modi judicare propriam excellentiam esse amandam absque prædicta subjectione; fuit etiàm interpretativè judicare melius ei esse exercitium libertatis in actu superbiæ, quam in actu humilitatis: & patitèr melius ei esse prædictum appetitum, quàm sit malum acerbitas pœnarum: ac tandèm beatitudinem supernaturalem posse consequi proprijs viribus, vel in beatitudine naturali, ut in ultimo fine perseverare posse. Quòd proindè juditium, quia perfecta illa cognitione suppositâ fuit efformatum, est immutabile, & consequentèr cùm post peccatum illa, quæ formalitèr, & expressè non consideravit, considerat, ea solùm considerat speculativè, non practicè. Undè nunquàm sentit se malè egisse, quia illa speculativa consideratio est, ac si non esset, cùm semper practicè permanet in modo appetendi sine debita subjectione, & hoc est, quod ait Div. Thom. hìc ad 3. *Quod adhùc manet in diabolo peccatum, quo primò peccavit quantùm ad appetitum, licèt non quàtùm ad hoc, quòd credat se posse obtinére*: id est, licèt non credat, vel cognoscat modò se posse obtinére beatitudinem supernaturalem proprijs viribus, talitèr tamen eam modò appetit, ac si illud crederet.

24 Ad 1. confirmat. respond. quòd juditium angeli in primo instanti fuit ab eo efformatum ex speciali Dei motione, ut patet ex dict. dub. præced. qua ratione fuit duntaxàt liber imperfectè, scilicèt quoad exercitium, non verò quoad specificationem. Juditium verò formatum in secundo instanti fuit complete liber, propterea que illud potuit mutare, secùs verò hoc; adhùc enim homines plus permanent in amore objecti, ad quem moti sunt ex propria voluntate, seu deliberatione, quàm in amore, ad quem moti sunt ex imperio, seu deliberatione alterius; quia plùs placet objectum electum primo modo, quàm secundo. Ad 2. confirmat. respondetur, quòd juditium illud, quòd primò habuit angelus de Christo, fuit imperfectum, non ex plena cognitione, sed conjecturali solùm procedens: qua ratione potiùs debet dici suspicio, quàm juditium; quod propterea est mutabile, supervenientibus novis indicijs, ut contingit in illo casu. In præsenti autem sermo procedit de juditio perfecto plenam cognitionem supponens, & sic non est simile.

25 Ad 3. confirmat. respond. Quòd, ut in fundam. nostræ resolut. prænotavimus, si circunstantia pertinet ad propriam excellentiam, antea fuit cognita; si verò est impertinens, conducere non valet ad juditium mutandum, & talem necesse est fore circunstantiã contingenter futuram. Ad ultim. confir. resp. Illud esse, quandò cognitio unius objecti inadæquati non requiritur ad perfectam cognitionem alterius, seu ad formandum perfectum juditium de illo, qua ratione potest uti inadæquatè specie animalis ad cognoscendũ hominem, cognoscendo equm &c. Angelus autem non potest cognoscere imperfectè, cùm non cognoscat, componendo, & per discursum; undè nec potest imperfectè judicare: ergo ut cognoscat, & judicet de bonitate, & convenientia objecti, debet eum cognoscere secundum omnia accidentia, & circunstantias,

quia

quia bonitas objecti ex omnibus eis dependet. Undè non potest uti specie, ut repræsentante objectum secundum aliquas circunstantias, & non secundum omnes; quamvis supposita cognitione perfecta objecti, & circunstantiarum ad formandum judicium practicum de convenientia objecti possit pro sua libertate attendere ad unam circunstantiam, potiùs quàm ad aliam; ratione cujus dicitur judicium inconsideratum, non speculativè, sed practicè.

26 Quartò objicies: Nam secund. Div. Thom. in 2. distinct. 7. quæst. 1. art. 2. ex eodem habent Dæmones, ac animæ damnatorum obstinationem in malo; at animæ damnatorum prædictam obstinationem non habent ab intrinseco, seu ex naturali inflexibilitate liberi arbitrij, sed præcisse per subtractionem gratiæ efficacis: ergo nec dæmones. Prob. minor. Quia animæ separatæ cognoscunt componendo, & discurrendo, ut etiàm docet D. Tho. in 3. distinct. 31. quæst. 2. art. 4. ergo non judicant immobilitèr, cùm secundum nos immobilitas judicij in angelis ex eo solùm proceedat, quòd simplici intuitu, & non componendo, & discurrendo intelligunt; at inflexibilitas solùm ex immobilitate judicij ortum habet, ut patet ex dictis: ergo.

27 Ad hoc argum. potest duplici via respond. juxta doctr. Div. Thom. Namque loco citato in argum. concedit necessitatem discursus in animabus damnatorum. Et 3. parte quæst. 11. art. 3. ad 3. docet, naturale esse animæ separatæ intelligere cum discursu. Et juxta hanc doctrinam concedendum est, animas damnatorum non habère obstinationem in malo ab intrinseco, & ex naturali illarum inflexibilitate, ut argument. probat, sed ab extrinseco solùm, seu ex subtractione gratiæ efficacis, quia jàm sunt in termino. Dicimus tamen D. Thom. parificare duntaxàt obstinationem in animabus damnatorum, & dæmonum quantum ad causam extrinsecam, quod & legenti textum constabit. Deinde infra quæst. 88. art. 1. & 2. contra gent. cap. 82. & alijs in locis docet, animas separatas in modo intelligendi convenire cum angelis. Et juxta hanc doctrin. negandum est, animas damnatorum non esse inflexibiles ab intrinseco propter eandem rationem, ac sunt inflexibiles angeli; utpotè eo ipso in primo instanti separationis simplici intuitu, & absque discursu cognoscunt ultimum finem suorum peccatorum, & omnes ejus circunstantias; & sic in illo primo instanti immobilitèr judicant de convenientia amoris talis finis. Qui modus dicendi probabilior est in via D. Thom. tùm quia hac solut. utitur q. 24. de verit. art. 1. Tùm quia loc. cit. ex dist. in præc. modo dicen. loquit. non ex propr. sed ex alior. sentent. quia utitur tanquam probabili, ut videnti const. Loco autem cit. ex 3. p. loquit. de animab. separat. non reduplic. statu, sed specificativè, & secund. se consideratis, qui sicut anima separata connaturaliter petit uniri corpori, quo in casu intelligit componendo, & discurrendo, sic dicitur ei esse connaturale intelligere componendo, & discurrendo, quamvis nec componere, nec discurrere possit, dùm perseverat in statu separationis.

28 Quintò objicies: Vel inflexibilitas convenit angelo ex perfectione suæ naturę, vel ex illius imperfectione; neutro modo: ergo angelus ab intrinseco, & per naturam inflexibilis non est. Prob. anteced. Nàm prædicta inflexibilitas non est perfectio, sed imperfectio, sicùt & summa miseria: non ergo potest angelo convenire ex perfectione suæ naturæ; aliundè homo, qui natura sua imperfectior est angelo, inflexibilis non est: ergò nec angelo potest convenire ex imperfectione suæ naturæ. Ad hoc argum. resp. facile: Quòd licèt inflexibilitas angeli sit imperfectio, sicut & miseria, hoc tamen non obest, quòd ei conveniat ex perfectione suæ naturæ, nempè ex quo intelligit simplici intuitu, & sine discursu, sicut potentia peccandi imperfectio est, convenit tamen homini, vel angelo ex perfectione suæ naturæ, eamque arguit, & præsuppositivè importat, sicut & libertatem, & indifferentiam, quæ sunt dotes animæ rationalis.

29 Tandèm potetant objici aliqua argumenta Sanct. Patrum, in quibus habetur, vel quòd angeli sint liberi arbitrij semper movilis, vel quòd non eorum naturæ, sed gratiæ tribui debet immobilitas angelorum beatorum. Sed omnia ea possunt facilitèr interpretari ex dictis: sicùt enim non obstante inflexibilitate angeli, verificatur eos libere suam electionem continuare, quia inflexibilitas illa ortum habuit ex libera determinatione propriæ voluntatis; sic consequentèr verificatur eos esse liberi arbitrij semper movilis: undè ly *movilis* non tàm denotat potentiam consequentem, quàm antecedentem. Deindè cùm immobilitas in bono supernaturali, quamvis procedat à gratia juxta modum naturæ angelicę, quia sic eam confert Deus, ut patet ex dictis, non procedat à natura, ut à propria causa, sed sic solùm procedit à gratia, propterea dicunt, quòd non eorum naturę, sed gratię tribui debet.

30 Notandum tamen est, quòd inflexibilitas non consistit in eo, quòd angelus non possit

desistere à prima cognitione, vel operatione; sed in eo, quòd non possit eam retractare, seu dissentire ei, quòd primò assentit, sicùt intellectus immobilitèr adhæret primis principijs, non tamen propter hoc semper est in assensu primorum principiorum. Sic occurri argum. mihi objecto in gypnasio Complut. ab Illmo. Sequeiros Augustinianæ Familiæ.

DE FINE DUBIA III.

DUBIUM I.

Utrùm media formalitèr, ut talia, habeant bonitatem intrinsecam, seu condistinctam à bonitate finis?

1 MEdia in finem bonum ordinata habère bonitatem à bonitate finis, in quem ordinantur, nullus est, qui ambiget, quæ propterea dicitur bonitas extrinseca: eo ferè modo, quo urina, vel medicina dicitur sana à sanitate animalis. Dub. proced. An præter hanc extrinsecam bonitatem media, ut talia, habeant intrinsecam bonitatem, id est, utilem, seu conducentem ad consecutionem finis? Nec est sermo de ipsis medijs absolutè consideratis; namquè ut sic, vel non sunt entia rationalia, vel debent habére bonitatem intrinsecam, scilicèt, transcendentalem, quæ cum ente convertitur. Duntaxàt ergo procedit sermo de ipsis medijs formalitèr, ut media sunt: nempè quatenùs utilia, & conducentia ad consecutionem finis, ita ut per idem sit esse intrinsecè utilia, & esse intrinsecè bona.

2 Pro cujus intelligentia est valdè notanda diversitas mediorum. Nec enim omnia conducunt eodem modo in assecutionem finis: alia enim ita conducunt, ut positivè influant in ipsum finem, tanquàm causæ efficientes illius: sic moderatio cibi, vel potus conducit ad conservationem vitę; & paritèr plura pharmaca, & potiones deserviunt ad roborandas vires, & cor exhilarandum: item mediocris exercitatio corporis sic confert ad corporis sanitatem. Alia verò sunt media, quæ solùm influunt in finem negativè; quæ nempè solùm habent removère impedimenta contraria ipsi assecutioni finis, ut se habet scisio venæ, potio amara, & alia hujusmodi respectu sanitatis, quę solùm auferunt humorem excedentem, aut nocivum, & alia sanitati obstantia. Alia tandèm sunt media, quæ se ipsis nullam habent entitatem realem, apprehenduntur tamen ut utilia ad aliquem finem obtinendum, ut est omissio alicujus actionis, & patet in eo, qui eligit non esse, seu mori, ne patiatur alia mala. Tres igitùr sunt difficultates in præsenti dubio: prima est de medijs positive influentibus in assecutionem finis: secunda de medijs solùm influentibus negative: tertia de medijs nullam habentibus entitatem realem. Sit igitùr.

RESOLUTIO I.

Media, quæ positive influunt in acquisitione finis, tanquàm illius causæ efficientes, ut talia formalitèr habent bonitatem intrinsecam, & distinctam à bonitate finis.

3 ITa Eminentiss. Aguirre, & à fortiori omnes, qui absolutè asserunt media, ut talia, formaliter habére bonitatem intrinsecam, ut tenent Vazquez, Curiel, Montesinos, Salas, Granadus, Valencia, Ægidius à Præsentatione, Araujo, Salmanticenses, Cornejo, & alij. Est tamen contra cæteros oppositum absolute asserentes, ut sunt Cayetanus, Medina, Suarez, Alvarez, Gregorius Martinez, Ferre, & alij.

4 Et quidèm fundatur 1. ex Div. Thom. qui aliquibus in locis prædictam bonitatem in mediis, ut media, formaliter sunt, attribuit: alijs verò in locis eam denegat, quę conciliari non possunt, nisi distinguendo de medijs positive, vel negative conducentibus ad assecutionem finis. Quod fit perspicuum: namque infrà quæst. 8. art. 2. ait: *Ratio autem boni, quod est objectum voluntatis, invenitur non solùm in fine, sed etiàm in his, quæ sunt ad finem.* In sententia autem; quod in medijs formalitèr non est bonitas condistincta à bonitate finis, non est alia bonitas præter bonitatem, quæ invenitur in fine, quippe ab hac sola media extrinsecè denominantur bona: absolute ergo juxta Div. Thom. media formalitèr, ut talia, habent bonitatem condistinctam à bonitate finis, quæ proinde non potest non esse ei formalitèr intrinseca. Deindè 1. par. q. 83. a. 3. sic habet: *Proprium objectum electionis est illud, quod est ad finem; hoc autem in quantum hujusmodi habet rationem boni, quod dicitur utile.* Ubi expræsse affirmat media in quantùm hujusmodi, id est, ut media formaliter sunt, habére rationem boni, quam bonitatem vocat utilem, id est, condistinctam à bonitate finis. Item 2. 2. quæst. 33. artic. 6. ad 3.

sed

inquit: *Ea, quæ ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem.* Si ex ordine ad finem: ergò cùm talis ordo sit medijs formaliter intrinsecus, & bonitas erit eis formaliter intrinseca. Et in 2. dist. 2 1. quæst. 1. art. 3. sic etiàm habet: *Aliquid tamen est, quod in se bonitatem habet, non tamen appetitur, si absolutè consideratur, sed ex ordine ad finem bonitatem quandam consequitur, quæ utilitas nominatur.* Cujus legitimus sensus est, quòd etsi media bonitatem habeant, non tamen appetuntur absolutè, id est, propter se, sed ex ordine ad finem, quia ex tali ordine bonitatem habent, quæ propterea bonitas utilitas nominatur, & consequenter est bonitas condistincta à bonitate finis, quæ propterea non appetitur propter se, sed propter finem; & propterea dicitur à D. Thoma *quædam bonitas*, non quia propriè non sit talis, sed quia non est absoluta, & propter se appetibilis, sed respectiva, & propter aliud.

5 Et quidèm ex his patet, interptetationem contrariorum esse frivolam, & omninò contra contextum, siquidèm prædicta loca non aliter explicant, nisi asserendo per bonitatem mediorum formaliter ut talia sunt, intelligere bonitatem extrinsecam finis. Cujus oppositum clare deducitur ex ipsis termin. D. Thom. qui medijs formaliter attribuit bonitatem condistinctam à bonitate finis, nempè utilem, vel talem ex ordine ad finem.

6 Ratione autèm fundatur nostra resolut. & 1. sic: Media prædicta positivè influunt in assecutionem finis, suntque illius veræ causæ efficientes: ergo reverà, seu intrinsecè continent bonitatem finis: sunt ergo intrinsecè bona, & consequentèr bonitate condistincta à bonitate finis. Major suppon. secundaque conseq. est evidens; 1. verò videtur nota: Namque causa efficiens non potest non in se ipsa præcontinère intrinsece bonitatem effectus: si ergo bonitas finis est effectus prædictorum mediorum in genere causæ efficientis, eam in hoc genere intrinsecè continère necesse est. Confir. Media sic positive influentia in assecutionem finis sunt bona; sed non bonitate finis: ergo propria, & intrinseca bonitate. Major suppon. & min. prob. Eatenùs sunt bona, inquantùm positivè influunt in finem bonum; sed non influunt in finem bonum bonitate finis, sed bonitate proria, & intrinseca: ergo. Major est nota. In eo enim distinguuntur media bona à medijs malis, quia illa influunt in finem bonum, & hæc influunt in finem malum, ut testant. contr. Min. prob. Namque ea bonitate influunt in finem bonum, qua causant efficientèr ipsum finem bonum; at nó causant efficienter finem bonum bonitate ipsius finis: ergo bonitate propria, & intrinseca. Major patet, cùm influxus in finem bonum sit efficientia ipsius: minor verò etiàm constat. Namque aliter media ut talia realitèr non distinguerentur à fine, sicut nec bonitas illorum à bonitate finis. Deinde: nàm media illa sunt potètia influere in finem bonum pro priori ad ipsum bonum, sicùt & quælibet causa est potens influere in suum effectum pro priori ad ipsum effectum: ergo ante assecutionem finis prædicta media sunt bona, sicut & potentia influere in finem bonum; at pro illo priori non sunt bona bonitate finis, quæ nondùm intelligitur existere: ergo propria, & intrinseca bonitate. Immò, si media illa pro priori, quo influunt in finem bonum, sunt bona: ergo forma, à qua pro illo priori denominantur bona, est prior bonitate finis: non ergo possunt esse bona extrinsece denominativè à bonitate finis; quippe denominatio extrinseca non potest non supponere formam, à qua procedit.

7 Dices cum aliquibus, hanc rationem nimis probare, scilicèt, in prædictis medijs esse bonitatem æquæ, aut magis propinquam, quàm in fine, siquidèm perfectio quælibet æquè, aut magis esse debet in causa efficienti, quàm in effectu ipsius. Sed contra est: quòd licèt finis, ut finis, seu in genere causæ finalis perfectior sit medijs, non tamen in genere causæ efficientis, utpotè in hoc genere finis est effectus mediorum, & effectus non potest in perfectione excedere causam. Fatemur tamen, quòd bonitas finis absolutè est principalior juxta axioma illud: *Propter quod unumquodque tale, & illud magis.* Hoc tamen ideò est, quia est prima causa, seu à qua primò incipit motus, quod non tollit, ut in alio genere excedatur, vel æquetur, nempè in genere causæ efficientis; sicuti aliqui dicunt de habitu, quòd in genere causæ efficientis est perfectior; vel æquè perfectus cum actu, utpotè causa efficiens illius; secùs autèm in genere causæ finalis, quia habitus est propter actum, tanquàm propter finem. Hinc D. Thom. ut dicemus de Peccatis dub. 1. habet habitum esse bonum, vel malum, ex quo inclinat in actum bonum, vel malum: undè non potest deduci, habitum non habère propriam, & intrinsecam perfectionem, seu bonitatem condistinctam à bonitate, vel perfectione actus.

8 Secundò fund. nostra resol. & præced. fundam. confirm. Namque illud, quod per se, & ab intrinseco habet vim perficiendi appetitum, per se, & ab intrinseco est bonum; sed media, de quibus loquimur, per se, & ab intrinseco

habent vim perficiendi appetitum: ergo per se, & ab intrinseco sunt bona, & nedùm ab extrinseco, & ratione finis. Major, & conseq. patent, minor verò prob. quia media, de quibus loquimur, per se, & ab intrinseco habent virtutem consequendi finem: ergo habent vim perficiendi appetitum. Anteced. supponitur, & conseq. prob. Appetitus perficitur per finem: ergò quod per se, & ab intrinseco habet vim consequendi finem, per se, & ab intrinseco habet vim perficiendi appetitum. Prob. conseq. Hoc ipso, quòd appetitus perficiatur per finem, quod per se, & ab intrinseco habet vim consequendi finem, per se, & ab intrinseco est conveniens appetitui; sed quod per se, & ab intrinseco est conveniens appetitui, per se, & ab intrinseco habet vim perficiendi appetitum: ergo. Cujus ponitur exempl. in lapide, cui non solùm conveniens est quies in centro, sed etiàm motus deorsùm, medio quo in eum terminum suæ inclinationis accedit. Et absoluté, cui est conveniens assecutio alicujus termini, conveniens etiam est via, & medium, quo pervenitur ad talem terminum.

9 Cui fundam. communitèr resp. Contrarij, probare solùm media prædicta, sicut & habent convenientiam cum appetitu, sic esse bona, non tamen bonitate intrinseca, sed abstrahente ab intrinseca, & extrinseca. Sed contra est: Quòd illa bonitas consistit in illa convenientia; sed illa convenientia intrinseca est, & non extrinseca, alitèr nec per se, & ab intrinseco esset utilia, sicùt nec per se, & ab intrinseco haberent vim assequendi finem: ergò. Sed dices cum nost. Mag. Ferre, quòd illa utilitas, & conducentia ad finem ratione sui, & per se non connectitur cum appetitu, sed cum fine, & quia finis habet convenientiam cum appetitu, cùm illius perfectio sit, ideò ratione bonitatis finis peraccidens, & per aliud habet convenientiam cum appetitu. Sed contra est: Nàm quòd illa utilitas, & conducentia sit conveniens appetitui ratione finis, non tollit, quominùs illa utilitas, & conducentia non sit ab intrinseco conveniens appetitui, sed solùm quòd non sit conveniens cum appetitu absoluta, & independenter à fine, sed respectiva, & subordinata fini; quod tantùm in præsenti intendimus. Nec enim valet: Motus deorsùm est conveniens lapidi ratione centri, in quod inclinatur: ergo non est ab intrinseco conveniens lapidi; sed quod sequitur, est, nõ esse ei ab intrinseco conveniens independenter à centro, sed potiùs propter consecutionem centri. Hinc bonitatem intrinsecam medij vocamus utilem, in qua explicatur subordinatio ipsius ad bonitatem finis, quæ solùm absoluta est. Undè claritatis gratia distinguendùm est inter media connecti cum appetitu ratione finis, id est, cum subordinatione ad finem, vel propter ipsum finem, & hoc est verum, id est, omni exclusa bonitate intrinseca ex parte mediorum, posita duntaxàt bonitate extrinseca finis, & hoc est falsum, loquendo de medijs positive influentibus in assecutionem finis: quod & magis explicab. in solutione argum.

10 Tertio fundatur nost. resolut. ex illo communis. principio apud omnes Theologos recepto: quod voluntas movetur ex intentione finis ad electionem mediorum: sicut intellectus ex assensu præmissarum ad assensum conclusionis, quià nempè sicut se habent principia in speculabilibus, sic se habet finis in practicis: ergò pari modo debemus discurrere de veritate conclusionis, & de bonitate mediorum: sicut pari modo discurrimus de bonitate finis, sicut de veritate præmissarum; undè sicut media appetimus propter finem, sic & conclusioni assentimur propter præmissas. Tunc sic; sed quamvis conclusioni assentiamur propter præmissas, in conclusione ponimus veritatem intrinsecam, & propriam cõdistinctam à veritate præmissarum: ergò paritèr quamvis media appetamus propter finem, non indè infertur non habere in se, & ab intrinseco bonitatem propriam, & condistinctam à bonitate finis.

11 Sed respond. Mag. Ferre, quod inter finem, & media in ordine ad voluntatem, & principium, & conclusionem in ordine ad intellectum invenitur paritas, sed non identitas; paritas enim est in eo, quod sicut ad principia, & conclusiones intellectus fertur diversis actibus, subordinatis tamen inter se, & cum causalitate unius ad alium, nempè principiorum ad conclusiones; ità voluntas alio actu tendit in finem, & alio in media, & cum subordinatione, & causalitate actus finis ad actum, qui fertur in media; est tamen disparitas in eo, quod conclusio, & principia conveniunt in ratione veri; undè conclusio non est ad verum principiorum, sed solùm est ex vero. Et sic veritas principiorum solùm efficientèr se habet ad veritatem conclusionis. At utile non est bonum, sed ad bonum, quod est finis, & sic solùm amatur. Sed quis non videat hanc solutionem esse petitionem principij: namque sistit in eo, quod conclusio non est ad verum ut ad finem; medium verò est ad bonum ut ad finem, quod est idem, atque disparitatem assignare in eo, quod conclusio est conclusio, & medium est medium; cum tamen paritas interdat, quod medium sit intrinsicè bonum, quià conclusio est intrinsicè

vera

vera, quippe sic se habent principia, & conclusiones in ordine ad veritatem, sic media, & finis in ordine ad bonitatem: immo licèt media sint effectus finis in genere causæ finalis, sunt tamen illius causa in genere causę efficientis, quia de his solùm in præsenti loquimur. Si ergo veritas principiorum, quia effectivè se habet ad veritatem conclusionis, est intrinseca tàm principijs, quàm conclusioni, paritèr in nostro casu erit bonitas intrinseca tàm medijs, quàm ipsi fini. Deindè: nàm medium dicitur ad bonum tanquàm ad causam finalem: ergò dicitur ad bonum tanquàm ex bono procedens. Hinc electio mediorũ dicitur procedere ex intentione finis: id est, ex fine præintento: si ergò conclusio est vera distincta veritate principiorum, quia est vera ex illorum veritate, paritèr & medium erit bonum bonitate distincta à bonitate finis, quià est bonum ex bonitate illius, tanquàm ex causa, licèt non efficienti, sed finali: licèt enim hujus causalitas explicetur per ly *propter*, vel per ly *ad*, re tamen vera significat idem, ac *ex*, sicut certitudo conclusionis dicitur talis propter certitudinem præmissarum, quod non tollit esse certitudinem ex præmissis, quià ly *ex* communitèr significat causalitatem, sivè in genere causę efficientis, sivè in genere causæ finalis.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

12 PRimum, & radicale fundamentum oppositæ sententiæ desumitur ex D. Thom. namque in præsenti art. 1. ut probet hominis esse agere propter finem, sic habet in corpore: *Manifestum est autem, quod omnes actiones, quæ procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui objecti: objectum autem voluntatis est finis, & bonum, undè oportet, quod omnes actiones hominis propter finem sint.* Et ad secundum habet: *impossibile autem est, quod ipse actus voluntatis elicitus sit ultimus finis: nàm objectum voluntatis est finis, sicut objectum visus est color.* Et 3. contra Gent. sic habet: *oportet, quod bonum in quantum bonum sit finis.* Et 2. Metaphisicæ lect. 4. paritèr habet: *eadem est ratio boni, & ratio finis.* Ex quibus videtur apertè deduci, quod bonum non sit aliud præter bonum, quod est finis; & si quid est aliud, illud sit bonum, non intrinsicè, sed purè denominative à bonitate finis.

13 Sed quidèm ex locis supra pro nostra sententia adductis, quæ directè videntur opponi locis nuperè relatis, constat, omnes teneri interpretari D. Thom. & non melius, quam distinguẽdo inter bonum, quod est objectum formale voluntatis: id est illius specificativum, & bonum, quod est objectum materiale illius. Bonum ergo, quod est objectum formale voluntatis, est secundum D. Thom. idem, quod finis, quià objectum formale est id, quod ratione sui attingitur, & solus finis attingitur propter se, seu ratione sui; undè media, quæ non propter se, sed ratione finis attinguntur à voluntate, licèt sint bona, non sunt ejus objectum formale, sed materiale. Et sic conciliantur loca prædicta. An verò ità medium sit objectum materiale, quod sit objectum per se, & medium per accidens: id est objectum formale *quod*, sicut color est objectum formale *quod* respectu visus, licèt materiale respectu lucis; affirmativè respondeo, cum D. Thom. expressè hoc doceat loco allegato, & in 2. dist. 38. quæst. 1. ubi etiam comparat media relatè ad voluntatem cum colore respectu visus.

14 Potest etiam dici, quod D. Thom. loquitur, non de objecto adæquato voluntatis: hoc enim abstrahit à bono, quod est finis, & à bono, quod est medium; sed de objecto principali voluntatis, quod solùm est finis. Ita Montesinos. Vel quod loquitur de fine latè sumpto, prout abstrahit à proximo, & remoto, à fine *qui*, & *cui*, similitèrque de objecto voluntatis, prout abstrahit à motivo, & terminativo, & materiali, & formali, ita ut sensus sit: finis, id est terminus volitionis, est objectum voluntatis, sivè motivum, sive terminativum, & in hoc sensu media quæque comprehendentur sub fine, quià etiam sunt terminus, & finis proximus volitionis. Ita Conradus, & Medina.

15 Deindè objicies alium locum D. Thom. quæst. 22. de Verit. art. 2. in fine corporis, ubi sic habet: *Sic ergo primo, & principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis; sed secundariò dicitur aliquid bonum, quod est ductivum in finem, prout utile dicitur bonum, sicut & sanum dicitur non solùm habens sanitatem, sed perficiens, & conservans, & significans:* Ergò secundùm D. Thom. media solùm dicuntur bona, sicut urina dicitur sana, quià significat sanitatem animalis, & sicut medicina eam causans, & conservans, seu perficiens, non sicut habens sanitatem, ut animal dicitur sanum, & consequentèr non bonitate intrinseca, scilicèt ut habens in se bonitatem, sed bonitate extrinseca, ut causans bonitatem finis, qui in se solum habet bonitatem.

16 Sed respond. quod D. Thom. loquitur de bono, quatenùs analogicè dicitur de medijs, & fine analogia attributionis, qua analogia duntaxàt sanum dicitur de urina, medicina, & ani-

animali. Ut sic enim tenet paritas inter bonum, & sanum; undè sicut solùm animal dicitur sanum intrinsecè, seu ut habens in se sanitatem, ità finis præcisse dicitur sic bonum, media verò solùm extrinsecè. Attamen præter analogiam attributionis est inter finem, & media analogia proportionalitatis, de cujus ratione est, quod analogum reperiatur intrinsece in quolibet analogato. Unde in præsenti discurrimus de bono, sicut de ente, quod dicitur analogice de Deo, & creaturis, & pariter de substantia, & accidenti utraque analogia, quæ proindè extrema sic comparantur, quod ut stant sub analogia attributionis, solùm Deus dicitur intrinsece ens, creaturę verò per attributionem ad illum, eodem modo loquendo de substantia, & accidenti.

17 Sed dices ex Mag. Ferre, quod contraria sententia non negat medjis materialitèr sumptis intrinsecam bonitatem, sed medjis reduplicativè, ut pręcisse explicat conducentiam, seu ordinem ad finem, qua ratione cum fine solùm analogia attributionis gaudere possunt: ergò si prout sic ratione sui intrinsecam bonitatem non habent, sed solùm extrinsecè denominantur bona ipsa finis bonitate, asserendum erit, quod media ut media sunt reduplicativè solùm sint bona extrinseca ipsa finis bonitate.

18 Sed contra est, quòd ordo minus principalis analogati ad analogatum magis principale est duplex: alter enim est ordo dependentiæ, secundum quem analogatum minus principale definitur per ordinem ad magis principale, & ab eo denominatur, qui est proprius ordo analogatorum attributionis. Alter verò est ordo prioris, & posterioris secundum dignitatem, & excellentiam unius supra aliud, & hic est ordo proprius analogatorum proportionalitatis, qua ratione, ut dixi, ens dicitur de Deo, & creaturis, & de substantia, & accidenti utraque anologia, quia in analogato minus principali uterque iste ordo invenitur: ex quo ergò media ut talia formalitèr dicant ordinem, sicut & conducentiam ad finem, non sequitur solùm analogari cum fine analogia attributionis, cum nedùm ut alia dicant ordinem dependentię, verum & ordinem prioris, & posterioris, propter dignitatem, & excellentiam finis supra media. Et nota, quod sicut sanum dividitur in animal, urinam, & medicinam, sic ab Aristotele, & D. Thom. dividitur bonum in honestum, utile, & delectabile: si ergò hęc divisio boni est analoga sola analogia attributionis; sicut divisio sani, sequitur, quod sicut sanitas intrinsecè duntaxàt invenitur in animali, paritèr bonitas duntaxàt intrinsecè inveniatur in honesto, quia in prædicta divisione sicut importatur sanum, quod est animal contrapositivè ad urinam, & medicinam, sic importatur bonum, quod est finis, seu honestum contrapositivè ad utile, & delectabile. Immo absolute loquendo, ratio analoga analogia solius attributionis solùm intrinsecè residet in uno analogato: cum ergo certum sit in delectabilibus, & nedùm in honesto esse bonitatem intrinsecè, hauddubiùm, quod sunt analogata analogia etiam proportionalitatis. Alia sunt loca D. Thom. in quibus videtur aperte docere in medjis nullam esse boniratem præter utilitatem ad consequendum finem; sed in prædictis locis loquitur de medjis, quæ pure negative influunt in finem, removendo scilicet impedimenta ad illius consecutionem, de quibus in resolutione sequenti.

19 Tertiò objicies ratione: Utile ad finem non habet appetibilitatem ratione sui, sed ratione solius finis: igitùr nec habet bonitatem ratione sui, sed solùm est bonum bonitate finis. Conseq. est bona. Nam bonum, & appetibile idem in præsenti sunt. Antec. autèm prob. 1. author. D. Thom. quæst. 24. de verit. art. 6. ubi tenet: *Tota ratio appetibilitatis ejus, quod est ad finem, inquantum hujusmodi est finis.* Secundò ratione: Nàm si utile ut tale ratione sui habèret appetibilitatem, etiàm gratia sui, & non solùm finis gratia appeteretur; at utile ut tale solùm gratia finis appetitur: ergò. Major patet. Nàm hoc ipso, quòd utile ut tale habeat appetibilitatem, ponendæ sunt in illo duæ appetibilitates, ex quibus una necessariò convenit illi ratione finis: ergò alia conveniret illi gratia sui. Minor verò prob. Nàm appetibilitas ratione, seu gratia sui est appetibilitas finis, non medij, ut medij: ergò medium ut tale nequit appeti gratia sui.

20 Hoc est prącip. fundam. cui nititur M. Ferre, sed ex dict. manet solutum; nàm disting. 1. anteced. Utile ad finem non habet appetibilitatem ratione sui subjectivè, & ut *quod*, neg. anteced. formalem, & ut *quo*, conc. antec. & eisdem term. disting. conseq. Ad probat. ex D. Tho. respond. Vel quòd D. Thom. loquitur de medijs, quæ purè negativè influunt in assecutionem finis, vel intelligendum esse de tota ratione appetibilitatis formali, quæ propria est finis, seu objecti specificativi voluntatis, secùs autèm materiali, & tali subjective, quod & patet ex locis in favor. nost. sentent. add. Ad probat. à ratione dico, quòd sicut bonitas utilis, ut talis quamvis ei intrinseca non convenit, nisiper ordinem ad finem, sic nec ei convenit appetibilitas, nisi propter finem seu gratia finis. Undè non sequitur in eo ponendas esse

duas appetibilitates, formaliter loquendo, sed unam veluti conflatam ex bonitate intrinseca medij, & ex bonitate finis, veluti ex subjecto *quod*, & *quo*, sicut lucidum, quod est objectum visus, constituitur ex colore, & luce.

21 Tandem objicies: nam si in medio reduplicative ut tali inveniatur intrinseca bonitas, actus terminatus ad medium ab illo speciem caperet, essetque formaliter distinctæ speciei ab actu terminato ad finem, etsi essent distincta media respectu unius, & ejusdem finis, electiones illorum ad præfatum finem essent formaliter specie diverse; hoc autem manifeste videtur falsum: ergo in medijs ut talibus non est bonitas intrinseca distincta à bonitate finis. Conseq. est bona, & anteced. prob. Nam si aliquis intendens occidere Petrum eligat ad hunc finem ensem, vel lapidem, intentio, & electio, quæcumque illa sit, ejusdem speciei sunt, nempe homicidji: ergo.

22 Sed actum terminatum ad medium, qualis est electio, esse specie distinctum ab actu terminato ad finem, qui est intentio, mihi est evidens; cum prædicti actus inspiciant objecta formaliter distincta, qualiter medium ut tale distinguitur specie à fine ut tali, in omnium enim sententia medium ut tale est via ad finem, & finis ut talis est terminus medji; unde electio immediate, & in recto respicit medium, finem vero mediate, & in obliquo; è contra vero intentio finem respicit immediate, & in recto, & solum mediate, & in obliquo respicit medium: Utpote intentio est de fine ut consequendo per media, sicut & electio est de medijs ut conducentibus ad assecutionem finis. Et hoc independenter ab eo; quod in medijs intrinseca bonitas distincta à bonitate finis. Ex quo enim in medijs non sit distincta bonitas à bonitate finis, solum sequitur electionem, & intentionem non distingui specie respective ad voluntatem, secus vero inter se, ut patet in pluribus actibus cujuslibet alterius potentiæ, quæ inter se specie distinguntur, & relate ad potentiam solum distinguntur materialiter, quia ratio formalis *sub qua* potentiæ est eadem: immo quia objectum tribuens speciem alicui potentiæ non potest non contineri intra objectum specificativum illius potentiæ, ut patet ex Metaphisica; potius nos, ex quo electio est actus voluntatis specie distinctus ab intentione finis, inferimus, media etiam formaliter ut talia contineri sub objecto voluntatis, proindeque ut sic habere bonitatem distinctam à bonitate finis.

23 Hinc ergo in forma conced. assump. Ad probat. in contra respond. Quod sicut in medijs præter bonitatem intrinsecam ponimus simul bonitatem extrinsecam finis, ex parte hujus bonitatis illi actus sunt ejusdem speciei, sicut finis est unus, & idem, inter se tamen, seu specie materiali sunt specie diversi. Vel dicatur, quod licet finis in se, & absolute sit idem, ut tamen connotat media illa, est distinctus: Namque diversitas mediorum refunditur in finem: Quippe finis non intenditur, nisi ut consequendus per media, & sic adhuc illud homicidium ut exercendum per ensem, vel lapidem est specie diversum, licet absolute, & in se sit idem. Et statim se offert exemplum in motu recto, & obliquo ad eundem terminum, qui terminus licet absolute sit idem, in ratione termini est specifice diversus, quia connotat motus specie diversos; immo media comparantur ad finem, sicut motus ad terminum: Quippe sunt illius causæ efficientes. Hinc etiam si medium est malum, quamvis finis, aliàs, & secundum se sit bonus, efficitur formaliter malus propter malitiam medij.

RESOLVTIO II.

Media vero, quæ negative tantum influunt in acquisitionem finis, tanquàm illius impedimenta removentia, non habent aliam bonitatem pretér bonitatem finis.

24 ITa etiam Eminentiss. Aguirre, & à fortiori omnes, qui medijs formaliter ut talibus denegant bonitatem à bonitate finis condistinctam, ut tenent Suarez, Alvarez, Gregorius Martinez, & alij. Est tamen contra cæteros oppositum absolute asserentes. Et fundatur 1. ex D. Thom. qui locis allquibus negat medijs ut talibus bonitatem condistinctam à bonitate finis, nec possunt melius conformari, ut diximus resolutione præcedenti, nisi dicendo in alijs locis locutum fuisse de medijs, quæ positive influunt in assecutionem finis tanquam illius causæ efficientes; in alijs vero solum de medijs negative in eam influentibus: Nempe tanquam removentiam impedimenta, quæ tali assecutioni obstare videntur. Et in primis in 1. Ethic. lect. 9. sic habet: *Est aliquid, quod appetitur, non propter aliquam formalem bonitatem in ipso existentem, sed solum in quantum est utile ad aliquid, sicut medicina amara.* Patet autem medicinam amaram solum esse medium utile negative, & per modum removentis prohibens sanitatem. Hoc idem doc. 1.p.q.5.art.6.ad 2.sic: *Utilia dicuntur, quæ non habent in se, unde desiderantur, sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum finem, sicut sumptio medicina amara.* Hæc enim

enim licèt utilis ad finem consequendum non habet in se, unde desideretur, proindeque nec bonitatem propriam à bonitate finis distinctam, quia solum est utilis negative, non positive influens in assecutionem finis.

25 Ratione autem fundatur ab aliquibus absolute asserent. media omnia nullam habere bonitatem propriam, & intrinsecam, èx quo prædicta media talis conditionis sunt, ut sublatâ bonitate finis, nullatenus maneant bona, quamvis ipsa media non varientur intrinsece: ergo nullam aliam bonitatem habent præter bonitatem ipsius finis. Probant assump. quia eadem potio amara, quæ relate ad hominem infirmum, eaque indigentem dicitur bona, sicut & sana, relate ad hominem bene valentem est mala, & nociva: ergo ablata bonitate finis potio amara desinit esse bona absque ulla sui intrinseca variatione.

26 Hoc tamen fundam. displicet: quia multum probat, siquidem probat potionem amaram ablata bonitate finis non solum non esse intrinsece bonam, verum nec intrinsice utilem, utpote respectu hominis bene valentis potius est nociva. Unde facile posset responderi, quod sicut ablata bonitate finis potio amara manet intrinsece utilis, etiam manet intrinsece bona, non relate ad omne subjectum, sed per ordinem ad subjectum congruum, sicut venenum nobis nocivum est, scorpionibus autem utile, & bonum, ut ait Augustinus.

27 Melius ergo fund. nostra resolut. ex dictis in præced. resolut. Namque media ut talia formaliter propterea sunt ab intrinseco bona, quia positive influunt in assecutionem finis, & pariter per se conferunt ad perfectionem appetitus, nec est alia via, unde probari possit talis intrinseca bonitas mediorum, quatenus talia sunt formaliter: ergo cum media talem influxum non habent, sed pure negativum, quamvis utilia sint ad assecutionem finis, & perfectionem appetitus, non tamen propterea habent bonitatem aliquam, quæ positiva, & intrinseca sit, sed ad summum positivam ratione finis, & intrinsecam negativam ratione ipsorum. Explicatur: Namque ex hoc, quod prædicta media conducant ad remotionem impedimentorum, quæ obstare possunt ad assecutionem finis, quod sequitur est, ea ab intrinseco continere prædictam remotionem; at prædicta remotio non est bonitas aliqua positiva, sed tantum negativa, ut ex terminis patet: ergo ex illa conducentia non sequitur prædicta media præcontineri bonitatem aliquam intrinsecam positivam.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

28 COntra hanc resolut. solum se offert unicum argum. quod nempe prędicta media illam remotionem causant per suam intrinsecam entitatem realem, quæ est positive, & intrinsece bona. Sed respondetur, quod remotio illa non conducit ad assecutionem finis, vel perficiendum appetitum, nisi quatenus remotio est, seu carentia impedimentorum: ergo licet alias remotionem illam, vel carentiam causent positive per propriam entitatem, seu virtutem, causando scilicet ipsos effectus, qui remotioni prędictę deservire possunt; hæc tamen causalitas, vel influxus se habet per accidens, seu materialiter respectu finis: utpote finem non respiciunt positive, sed solú negative, vel remotive. Explicatur: In præsenti sermo procedit de medijs formaliter, ut media sunt; prædicta autē media non sunt media formaliter, qua parte causant effectus, qui aliàs removent impedimēta ad assecutionem finis, sed qua parte formalissime sunt ipsa remotio, & carentia prædictorum impedimentorum: ergo tota illa causalitas, qua influunt in ipsos effectus, aliàs removentes, non est causalitas illorum, ut media sunt, sed præcisse qua parte predictos effectus causant ut removentes sunt; ut sic autem non explicant bonitatem aliquam positivam, sed negativam, & quæ respective ad finem potius est carentia, & consequenter illa bonitas, quæ eis potest attribui, ex quo causant prędictos effectus, aliàs removentes, non eis convenit, quatenus formaliter media sunt, sed solum materialiter, & per accidens.

29 Confirm. namque bonitas, quam attribuimus medjis formaliter, est ipsa bonitas finis præcontenta intrinsece in ipsis medijs, quæ sunt causæ efficientes illius, quippe causa efficiens non potest non præcontinere intrinsece bonitatem effectus; media autem, de quibus loquimur, non causant efficienter positive bonitatem finis, licet causent efficienter positive ipsos effectus, quibus annectitur remotio impedimentorum ad assecutionem illius: ergo ex hujus causalitate solum valet inferri ipsa præcontinere intrinsece bonitatem effectuum, quos positive causant, secus vero bonitatem finis, quæ sola est bonitas ipsorum ut media formaliter sunt.

30 Quod si quis intendat media ipsa, ex quo removent prædicta impedimenta ad assecutionem finis, eo ipso efficienter positive causant ipsum finem: contra est evidenter: quod in-

inde sequitur, quod removens impedimenta ad introductionem animæ rationalis, eo ipso efficienter sic causet ipsam animam rationalem, & paritèr removens impedimenta ad introductionem gratiæ, efficienter etiam causet ipsam gratiam, absurdum est, cum tàm gratia, quam anima rationalis à solo Deo efficienter possit procedere,

RESOLVTIO III.

Media, quæ in se ipsis nullam habent entitatem realem, nec habent intrinsecam bonitatem realem.

31 HÆC resolutio est ex terminis indubitata, quià hoc ipso, quod prædicta media non habeant entitatẽ intrinsecam realem, nec habent bonitatem intrinsecam realem transcendentalem, nec formalem: ergo nullam. Antecedens quo ad primam partem constat: namque bonitas realis transcendentalis est passio, & proprietas entis realis, cum quo convertitur: ergo quod non habet intrinsecam entitatem realem, nec potest bonitatem habere intrinsecam transcendentalem; undè sequitur nec habere bonitatem intrinsecam realem formalem, namque per id, per quod aliquid est bonum, & perfectum, quæ est bonitas transcendentalis, est alteri conveniens, quæ est bonitas formalis: deficiente ergo bonitate reali transcendentali, necessè est deficere bonitatem realem formalem, quæ in convenientia ad alterum consistit. Hinc bonitas in prædictis mediis est solum bonitas aprehensa, & duntaxàt habens esse objective in intellectu, sicut & sunt entia, in quantum accipiuntur ut entia in ratione. Quæ est doctrina expressa D. Thom. supra quæst. 8. art. 2. ad 3. ubi sic habet: *Dicendum, quod illud, quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione. Unde privationes, & negationes entia dicuntur. In quantum igitur sunt hujusmodi entia, aprehenduntur sub ratione boni, & sic voluntas in ea tendit; unde Philosophus dicit in 4. Ethicorum cap. 1. quod carere malo habet rationem boni.*

32 Sed dices: hinc sequi, quod dentur media, quę formalitèr ut talia nec sint bona bonitate reali extrinseca finis, quippe sunt media, quæ respiciunt finem bonum bonitate pure aprehensa, & non vera, & reali, ut patet in exemplo à principio posito de eo, qui ut medium ad non patiendum dolores eligit non esse seu mori, ubi finis est solum carentia dolorum, quæ revera non est bona, sed solum aprehenditur ut bona. Sed respondetur concedendo sequelam; similia enim media nedum ab intrinseco non sunt bona bonitate vera, & reali, verum nec ab extrinseco, scilicet bonitate vera, & reali finis propter eandem rationem, quia nempe finis sæpe est à nobis fictus, & pure aprehensus ut talis; re tamen vera nec est finis, sicut nec ens, & consequenter nec bonus. Quæ etiam est doctrina expressa D. Thom. loco citato in corpore, ubi sic habet: *Ad hoc igitur, quod voluntas in aliquod tendat, non requiritur, quod sit bonum in rei veritate, sed quod aprehendatur in ratione boni. Et propter hoc Philosophus dicit in 2. Philosophorum textu 31. quod finis est bonum, vel apparens bonum.* Id est verum, vel pure aprehensum.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

33 CONtra nostram resolut. possunt objici argumenta, quibus Mag. Ferre intendit nullum medium importare bonitatem intrinsecam. Namque propterea medium importaret bonitatem intrinsecam, quia importat utilitatem intrinsecã; àt inde non sequitur: ergo. Prob. minor. Namque bonitas intrinseca in medijs separabilis est ab utilitate intrinseca: ergò ex intrinseca utilitate non infertur intrinseca bonitas. Antecedens probat in medijs, de quibus in præsenti loquimur: namque in eis invenitur intrinseca utilitas, & non intrinseca bonitas. Sed respondetur, quod sicut in eis non invenitur intrinseca realis bonitas, sed solum aprehensa; sic nec in eis invenitur intrinseca realis utilitas, sed solum aprehensa: namque pariter sicut in eis non est intrinseca realis bonitas, quia non sunt entia realia, sic quia non sunt entia realia, nec in eis potest esse intrinseca realis utilitas. Et sic quod probatur, est intrinsecam veram, & realem bonitatem separabilem esse ab utilitate pure apprehensa, non vero sit vera, & realis utilitas, ut loquimur in prima resolutione.

34 Sed dices ex eodem: predicta media sunt utilia ad finem, non utilitate finis, quia hic cum non sit utilis, non potest denominare media utilia: ergo utilitate intrinseca. Sed distinguo juxta dicta: ergo utilitate intrinseca per se apprehensa, concedo: vera, & reali, nego. Concedimus quidem non denominari utilia à fine, qui utilis non est, sed hanc utilitatem habere ratione sui, sed non vere, & realiter, sed quatenus aprehenduntur ut utilia, licet revera utilia non sint.

35 Secundo objicies, & est replica contra præcedentem solutionem: namque Deus ordinat

nat permiſsionem peccati ut medium ad humilitatem prædeſtinati tanquam ad finem proximum, & ad gloriam tanquam ad finem remotum; unde communiter docetur permiſsionem peccati in prædeſtinatis eſſe effectum prædeſtinationis; ſed in prędicto medio utilitas, ſicut & bonitas nõ poteſt eſſe pure apprehenſa: ergo eſt vera, & realis, cum tamen permiſsio peccati ſit carentia, ſeu ſubſtractio auxiliorum ad vitandum peccatum, & ſi comprehenditur ſub medijs, de quibus loquimur. Prob. min. namque Deus in permiſsione prędicta nõ apprehendit non utile ad modum utilis, nec non bonum ad modum boni, aliter efficeret entia rationis contra ſententiam Thomiſtarum: ergo utilitas, & bonitas eſt vera, & realis.

36 Sed in primis Deum efficere entia rationis, eſt plurium Thomiſtarum, quam defendi in Logica, loquendo de entibus rationis conſecutis, ſeu reſultantibus ex modo intelligendi, quæ ratione dicitur Deum efficere reſpectus ideales comparando eſſentiam ſuam ad res, quatenus eam cognoſcit ut diverſimode imitabilem à creaturis: licet non poſsit efficere entia rationis adinventa, quæ efficiuntur cognoſcendo rem aliter, ac eſt in ſe, nedum ex modo cognoſcendi, ſed etiam ex parte rei cognitæ, quę proinde imbolvunt imperfectionem ex parte cognoſcentis. Sicut ergo Deus comparando eſſentiam ſuam ad creaturas, format reſpectus diverſos rationis, quibus in Deo multiplicantur ideę; ſic pariter ordinando permiſsionem peccati in bonum prędeſtinati apprehendit ex modo concipiendi eam ut utilem, & conſequenter ut bonam ad prædictum finem.

37 Deinde in alia opinione etiam communi Thomiſt. quod Deus nullum efficit ens rationis, dicendum eſt, quod ſicut Deus quamvis comparet eſſentiam ſuam ad res, quæ revera non eſt comparata, non efficit ens aliquod rationis, ſic quamvis ordinet permiſsionem peccati ad bonum prædeſtinati, quæ revera non eſt ordinata, non propterea efficit ens rationis, ſed tam una, quam altera comparatio eſt pura denominatio extrinſeca in prædictis medijs ex divina cognitione procedens, quod ſufficit ad noſtrum intentum: nempe quod in prædictis mediis non ſit utilitas, vel bonitas aliqua realis intrinſeca, ſed ſolum apprehenſa, ſive ex ea reſultet ens rationis, ſi eſt cognitio humana, ſive non, ſi eſt cognitio divina.

DUBIUM II.

Vtrum intermedia vere, & proprie obtineant rationem finis, ſeu cauſæ finalis?

1 NOmine intermediorum intelligimus media, quæ interveniunt inter primum movens, ſeu cauſam efficientem, & ultimum finem, quæ ſunt in duplici differentia: nam alia in ſe habent intrinſecam bonitatem honeſtam, vel delectabilem, ſicut potio ſapida, vel dulcis, ſanitas, & virtus; alia vero ultra bonitatem utilem nullam habent aliam bonitatem, ut potio amara, purgatio, ſeu attenuatio humorum: & quidem omnia iſta intermedia fines communiter nuncupantur reſpective ad media anteriora, conſtatque ex Sacris Litteris, ex D. Thom. & Philoſopho: namque ad Thimotheum 5. dicitur: *Finis præcepti charitas*; charitas autem intermedium eſt inter hominem, & Deum, qui eſt finis ultimus, & ex illo: *Reportantes finem fidei veſtræ, ſalutem animarum veſtrarum*: quæ ſalus etiam ordinatur ut medium in Deum finem ultimum.

2 Conſtat etiam ex D. Thom. nam in præſenti art. 4. in corpore ex profeſſo probat non dari proceſſum in infinitum in finibus per ſe ſubordinatis, ſed neceſſario deveniendum eſſe ad ultimum: ſupponit ergo præter finem ultimum dari fines per ſe ſubordinatos, qui eo ipſo ſunt intermedij. Et art. 3. antecedenti ad 3. reſpondet: *Quod idem actu numero, ſecundum quod ſemel egreditur ab agente, non ordinatur, niſi ad unum finem proximum, à quo habet ſpeciem, ſed poteſt ordinari ad plures fines remotos, ſecundum quod unus eſt finis alterius.* Et infra art. 12. ad 1. ait: *Duplex eſt finis, ſcilicet ultimus, & propinquus.* Et 3. contra Gentes cap. 2. ait: *In his, quæ agunt propter finem, omnia intermedia inter primum agens, & ultimum finem ſunt fines reſpectu priorum.* Et 2. Phiſic. lect. 5. hoc ipſum latius exprimit exponendo Philoſophum, ut patebit ex dicendis.

3 Quod inquirimus ergo eſt, an prædicta intermedia ſint proprie, & ſtricte fines? Pro cujus reſolutione notandum eſt finem dici dupliciter: uno modo in larga acceptione, ſumpto nimirum fine pro termino, & in hac lata acceptione haud dubium etiam, quod omnia intermedia ſint fines: namque dubitari non poteſt, quod unum medium terminet ordinationem alterius, nam hoc non eſt aliud, quam unum me-

medium ordinari ad alterum: & patet organa medicinæ ordinari in confectionem ipsius, v. g. potionis, potionemque ordinari in purgationé, hanc in attenuationem humorum, attenuationem autem humorum ordinari in sanitatem, ac tandem sanitatem in virtutem, & virtutem in Deum, & sic necessario supponendum est omnia hujusmodi intermedia esse fines in lata acceptione; in stricta autem acceptione finis supra prædictam terminationem, seu ordinationem addit, quod ejus gratia aliquid fiat, namque hæc est ejus diffinitio, proindeque quod sit per se, & ratione sui appetibilis, aliter si solum appetibilis sit ratione alterius, non gratia sui, sed gratia alterius aliquid fit, proindeque licet terminet ordinationem alterius ad se ipsum, non erit finis in stricta acceptione. His suppositis duplex solum in præsenti dubio versatur difficultas, prima procedit de intermedijs habentibus intrinsecam bonitatem honestam, vel delectabilem: secunda de his, quę ultra bonitatem utilem non habent aliam bonitatem.

RESOLUTIO I.

Intermedia, quæ ultra bonitatem utilem habent bonitatem honestam, vel delectabilem, verè, & propriè obtinent rationem finis, seu causę finalis.

4 Est contra Gabrielem, Gregorium, Vazquez, Suarez, & alios recentiores; eam tamen tenent communiter Theologi, & fundatur 1. ratione à priori desumpta ex D. Thom. 5. Ethic. lectione 9. ubi hæc habet verba: *Est enim aliquid, quod appetitur non propter aliquam bonitatem formalem in ipso existentem, sed solum in quãtum est utile ad aliud, sicut medicina amara; est autem aliquid, quod est appetibile propter aliquid, quod in se habet, & tamen appetitur propter aliud, si ut medicina valdè sapida.* Quod etiam docet 1. parte q. 5. art. 6. ad 2. ubi in eo distinguit honesta ab utilibus: *Quod honesta dicuntur, quæ in se ipsis habent, unde desiderẽtur.* Et q. 19. art. 2. asserendo, quod in his, quæ volumus propter finem, tota ratio movẽdi est finis, ponit exemplum: *Nam qui vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult, nisi sanitatem, & hæc est solum, quæ movet ejus voluntatem; secus autem est in eo, qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest.*

5 Ex quibus ratio à priori nostræ resolut. sic formatur: nàm finis in stricta acceptione est illud, cujus gratia aliquid fit, gratia autem illius potest aliquid fieri, quod est per se, & ratione sui appetibile: Illud autem est per se, & ratione sui appetibile, quod per se, & ratione sui est bonum honestum, vel delectabile: ergò de primo ad ultimum, si intermedia sunt talia, quod in se sint intrinsecè bona, sivè bonitate honesta, ut virtus, sivè delectabili, ut potio sapida, erunt per se, & ratione sui appetibilia, gratiaque ipsorum potest aliquid fieri, & consequenter stricte, & propriè rationem finis obtinere.

6 Secundò fundat. nost. resolut. ratione desumpta ex D. Thom. infra q. 12. art. 2. in corpore, ubi probat, quod etsi intentio semper sit finis; non tamen oportet, quod semper sit ultimi finis; unde patet, quod loquitur de fine propriè, & strictè, nam de hoc solum est intentio, ut ab electione distincta. Ratio ergò Div. Thom. est desumpta ex analogia motus voluntatis ad motum localem, & procedit sic: *Intentio respicit finem, secundum quod est terminus motus voluntatis; in motu autem potest accipi terminus dupliciter; uno modo ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus: alio modo aliquid medium, quod est principium alicujus partis motus, & finis, vel terminus alterius, sicut in motu, quo igitur de A, in C, per B, C, est terminus ultimus; B, autem terminus, sed non ultimus, & utriusque potest esse intentio: unde etsi semper sit finis; non tamen oportet, quod semper sit ultimi finis.* Hæc ratio est D. Thom. quæ ad nostrum intentum evidenter concludit: namque D. Thom. assimilat motum voluntatis ab uno medio in ultimum finem per aliquod intermedium motui locali, quo itur per *A*, in in *C*, per *B*, proindeque intermedium in motu voluntatis est, sicut *B*, in motu local; at *B*, in motu locali secundum D. Thom. est terminus partis motus, licet in eo non quiescatur, sed sit principium alterius partis motus: ergò in motu voluntatis intermedium erit terminus partis motus: licet in eo voluntas non quiescat, sed potius sit principium alterius partis motus, quatenus per eum voluntas transit in ultimum finem: cum ergò aliunde sit bonum ratione sui, bonitate nimirum honesta, vel delectabili, & nihil aliud requiratur ad finem strictè, nisi quod terminet ratione propriæ bonitatis, erit verè, & propriè finis, quantumvis voluntas in eo non sistat, sed transeat in ulteriorem finem. Unde, quod aliquid termi-

net appetitum ratione sui, ita ut in eo voluntas quiescat, est proprium solius finis ultimi, qui propterea dicitur terminus totius motus.

7 Pro cujus adhuc majori intelligētia sunt etiam notanda verba D. Thom. loco citato ad 3. quod procedebat, quod sicut intentio respicit finem, ita & fruitio; sed fruitio semper est ultimi finis: ergò & intentio. Et respondet: *Quod fruitio importat quidem quietem, qua est in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem, sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem; unde non est similis ratio.* Si ergò intentio importat motum in finem, non verò in quietem, id est, necessario: ergò de ratione finis strictè talis non est, quod in eo sistat, vel quiescat appetitus, & consequenter non est, quod sit ultimus, sed potest esse intermedius.

8 Tertiò fundatur nostra resolut. etiam ex doctrina D. Thom. hic art. 4. ubi per analogiam ad causas efficientes probat in finibus per se subordinatis non dari processum in infinitū, sed necessariò deveniendum esse ad ultimum: nàm sicut causa secunda efficiens non operatur, nisi mota à prima, propterea causa prima remota, secunda operari non potest: sic remoto primo movente, qui est finis ultimus, cætera ei subordinata movére non possunt. Ex quibus sic per eandem analogiam fundatur 3. nostra resolut. namque causa secunda efficiens, quamvis à prima dependens, eique subordinata, est tamen verè, & propriè causa: ergò à simili finis intermedius, quamvis ab ultimo dependens, eique subordinatus, erit propriè finis, seu causa finalis. Confirmat. namque propterea secundum Vazquez causa secunda efficiens, quamvis à prima in causando dependens, eique subordinata, est verè, & propriè causa, quia habet intrinsecam virtutem, ratione cujus potest in effectum influere; at intermedium, de quo loquimur, habet etiam propriam, & intrinsecam bonitatem, ratione cujus potest verè, & propriè in media anteriora influere movendo: ergò quamvis à fine ultimo dependens, eique subordinatum, erit verè, & propriè causa finalis.

9 Quartò fundat. nostra resolut. etiam ex doctrina D. Thom. infra quæst. 13. art. 3. in corpore, ubi probat, nihil prohibere, quod id, quod ut finis est in una operatione, ordinetur ad aliquid ut ad finem, quo modo sub electione cadit, ex quo finis se habet in practicis, sicut principium in speculabilibus; in speculativis autem nihil prohibet id, quod est unius demonstrationis principium, esse conclusionem alterius demonstrationis. Ex quibus etiam sic clara nostri asserti formatur ratio: nam in speculativis non solum primum principium, verum & secundum, seu intermedium, quamvis à primo dependens, & subordinatum, & per eum demonstratum, ut conclusio, est verè principium respectu alterius conclusionis per eum demonstratæ: ergò in practicis non solum ultimus finis, sed etiam intermedius, quamvis ab ultimo dependens, & subordinatus, & propter eum electus ut medium, erit verè, & propriè finis respectu anterioris medij electi propter ipsum, si aliàs in ipso sit bonitas propria, & intrinseca, ratione cujus electionem alterius terminare possit; & sic salvetur proportio inter principia, & fines: namque principia etiam secunda, & intermedia veritatem intrinsecam habent, secundum quam in conclusiones per eas demonstratas influere possunt.

10 Tandem fundatur nostra resolut. objectum virtutis moralis ut tale est finis illius verè, & propriè; non ultimus: ergò intermedius. Consequ. patet & min. negari non potest: nàm cum objectum virtutis moralis sit creatum, & ultimum finem constituere in creatura sit peccatum mortale, vel adminus appetitus inordinatus, & peccaminosus, jam actus erga eum tendens non esset actus virtutis, sed vitij; major verò probat. tùm ex Aristot. 2. Ethicorum cap. 4. ubi expressè habet objectum, & honestatem virtutis propter se ipsa appetenda esse, & non ad aliud referenda, & intelligitur de non relatione ad alium finem proximum, namque ad finem ultimum ordinari, docet 1. Ethicor. cap. 7. Tùm etiam nàm negari non potest objectum virtutis moralis esse objectum honestum ut tale; at bonum honestum ut tale est finis, non verò medium, quia bonum ut honestum non cadit sub electione, sed solum ut utile: ergò

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

11 COntra nost. resolut. objicies 1. diffinitionem finis ab Aristot. traditam 2. Ethic. cap. 3. juxta Archiopolis translationem, nempè finem esse, *cujus gratia cætera fiunt*, id est, omnia præter ipsum; sed hæc diffinitio solum fini ultimo convenire potest: ergò. Dices, Aristot. solum diffinivisse finem dicendo: *Finis est, cujus gratia.* Et illa particula *cętera* fuit addita ab Archiopolo; unde debet intelligi, cujus gratia aliquid, vel cętera fiunt, quo modo comprehendit tam finem ultimum, quàm intermedium. Sed contra est: nàm lib. 1. Ethicor. cap. 7. Aristot. expressè ponit illam particulam, namque explicans naturam boni ait esse: *Cujus gratia cætera fiunt*; bonū autem, & finis idem sunt. Ité 2.

Me-

Methaphiſicæ cap. 2. ut probet in finibus non dari proceſſum in infinitum, eum diffinit: *Quod non eſt alterius gratia, ſed cujus gratia cætera.*

12 Reſpond. dupliciter, primò in his duobus locis ſolum Ariſtot. loqui de ultimo fine, namque ut D. Thom. & cæteri Commentat. exponunt, in Ethicis ſolum agitur de ultima fœlicitate: & in 2. Methaphiſicæ, ut argum. ſupponit, intendit non dari proceſſum in infinitum in finibus, ſed neceſſariò deveniendum eſſe ad ultimum, nàm ultimo remoto intermedius movere non poteſt; & ad hoc probandum inducit diffinitionem finis ultimi, nimirum: *Quod non alterius gratia, ſed cujus gratia cætera.* Secundò reſpond. quod licet Philoſoph. in utroque loco agat de fine in communi, ut abſtrahit ab ultimo, & intermedio, nihil contra nos: nàm tùnc illa particula *cætera* non debet intelligi, ut in argum. exponitur, id eſt, omnia præter ipſum, hoc eſt cætera abſolutè, & ſimpliciter; ſed debet intelligi de cæteris proportionatè, ſeù accommodatè, & reſpectivè, nimirum de cæteris, vel abſolutè, & ſimpliciter, quod eſt proprium finis ſimpliciter ultimi, ut eſt Deus reſpectu juſti; & bonum inordinatum reſpectu peccatoris: vel de cæteris intra determinatam ſeriem, vel artem, quod eſt proprium finis ultimi ſecundum quid, ut eſt ſalus reſpectu medicinæ: vel in univerſum de cæteris, id eſt, de omnibus, quæ aſſumuntur ab operante in ordine ad finem, ſeù ipſius gratia, quælibet illa ſint, quod eſt proprium etiam finis omninò intermedij, id eſt, qui nec eſt finis ultimus abſolutè, & ſimpliciter, nec ſecundum quid, ſed adhuc intra determinatam ſeriem, vel artem eſt finis, & medium.

13 Sed dices: licet ſic exponi valeat Philoſophus in 1. Ethic. non tamen in 2. Methaphiſicæ: nàm ibi nedum dicit finem eſſe, cujus gratia cætera fiunt, ſed quod nec ipſe ſit alterius gratia; at quodlibet intermedium eo ipſo eſt alterius gratia: non ergò juxta Philoſoph. poteſt obtinere verè, & propriè rationem finis. Reſp. quod intermedium eſt alterius gratia in quantum medium, non in quantum finis, ſed prout ſic potius cætera in eum ordinata ſunt gratia ipſius, & ipſe nullius gratia. Sed adhuc dices: Philoſophus loco citato intendit non dari proceſſum in infinitum in finibus, ſed neceſſario deveniendum eſſe ad ultimum, quia ſi non eſt finis ultimus, non remanet aliquid, cujus gratia aliud fiat; at hoc eſt falſum juxta noſt. doct. ſiquidem adhùc remoto fine ultimo maneret intermedius: ergò. Reſpond. neg. min. nàm ut in principio ſolutionis inſinuavimus, remoto fine ultimo, intermedius movere non poteſt ut potè ab illo dependens, eique ſubordinatus: qua etiam ratione remota cauſa prima efficiente, ſecunda operari non poteſt, ut patet ex dictis fundamento tertio.

14 Objicies ſecundò: ſequitur ex noſtra reſolut. Deum agere propter creaturam tanquam propter finem; hoc eſt contra D. Thom. 1. parte quæſt. 19. art. 5. ubi exprofeſsò probat, quod voluntati divinæ non eſt aſsignare aliquam cauſam finalem, cum tamen ſi creatura eſſet finis reſpectu divinæ voluntatis, nedum eſſet finis per modum rationis finalis, ut eſt divina bonitas propter identitatem cum illa, ſed etiam per modum cauſæ finalis propter realem diſtinctionem ab illa: ergò. Probat. ſequela: nàm juxta noſtram doctrinam licet obſit rationi finis ultimi, quod ordinetur in aliud, non tamen rationi finis intermedij: ergò quod Deus velit creaturas omnes propter ſe ipſum tanquam propter finem ultimum, non obeſt, quod unam velit propter aliam tanquam propter finem intermedium. Confirm. Deus unam creaturam ordinat in aliam, v. g. fœnum in paſca, paſca in pecora, pecora in homines, homines in univerſum; ac tandem univerſum in ſe ipſum, quia omnia propter ſemetipſum operatus eſt Deus: ſi ergò non obeſt ad rationem finis, quod creatura ordinetur in alium finem, dummodò in ipſam alia ptæviè ordinétur, eo ipſo paſca erunt finis fœni, & paſcorum pecora, & pecorum homines, & hominum univerſum, ac tandem univerſi Deus, & conſequenter Deus, qui unam creaturam ordinat in aliam, eam ordinat in aliam ut in finem, & ita eam vult propter aliam ut finem, nam unum velle propter aliud ut finem non eſt aliud, quam eum ordinare in aliud ut in finem.

15 Ad argum. & confirmat. reſpond. ex doctrina Div. Thom. loco in argumento citato in corpore; ubi concludit: *Quod licet Deus omnia velit in ſua bonitate, nihilominus vult ea, quæ ſunt ad finem ordinari in finem: vult ergo hoc eſſe propter hoc, ſed non propter hoc vult hoc.* Hinc dicimus, quod Deus pure propter ſuam bonitatem ut finem vult, quidquid vult, quod non tollit, Deum velle unum eſſe propter aliud ut finem, licet tollat, quod Deus propter unum velit aliud: namque cum dicitur propter hoc vult hoc, ly *propter* appellat ſupra verbum *vult*, ac propterea denotat finem reſpectu divinæ voluntatis, ac ſi divina voluntas moveatur ex eo ad volendum aliud, quod impoſsibile eſt, ſi ſit creatum, alias bonum creatum ingrederetur objectum motivum divinæ voluntatis, hocque ab eo dependeret, & ſpecificaretur. Cum verò dici-

tur vult hoc esse propter hoc, ly *propter* se tenet objectivè, & sic appellat non supra verbum *vult*, sed supra volitum propter aliud, & sic denotat finem respectu illius, non verò respectu divinæ voluntatis. Juxta quam doct. Theol. in mat. de prædest. distinguunt inter Deum propter merita velle conferre gloriam,, & velle cõferre gloriã propter merita: in prima enim ly *propter merita* appellat supra velle, & facit sensum, quod divina voluntas ex meritis præviſis movetur, ut his potius, quam alijs velit conferre gloriam, & sic est falsa; in secunda verò ly *propter merita* appellat non supra velle, sed supra verbum conferre, quod significat actum potentiæ executivæ, & est objectum divinæ dilectionis, & facit sensum, quod Deus ex sua misericordia, vel bonitate motus vult ab æterno conferre gloriam in tempore per modum premij, & coronæ, & consequenter post merita præviſa, & sic verisima est: à simili ergò. Unde sequitur, quod licet Deus unam creaturam ordinet in aliam ut in finem intermedium, non propterea eam vult propter aliam ut finem, ita ut ly *propter* denotet finem etiam intermedium divinę voluntatis, sed solum finem ipsius creaturæ, quæ ad aliam ordinatur.

16 Objicies 3. de ratione finis strictè sumpti est, quod sit per se, seù propter se appetibilis, & quod gratia ejus aliquid, vel cætera fiant: ergò & quod non sit propter aliud appetibilis; sed intermedium eo ipso est appetibile propter aliud: ergò non propter se, & consequenter rationem finis in strícta acceptione subire non potest. Minor subsumpta cum conseq. est evidens, anteced. autem supponitur ex dictis, & prima conseq. probat. 1. nàm idem est Deum esse á se, ac non esse ab alio, & similiter idem est subsantiam esse per se, ac non esse in alio: ergò pariter idem est finem esse appetibilem per se, ac non esse appetibilem propter aliud, seù per aliud. Secundò: nàm appetibile propter se, & propter aliud comparantur tanquam bonum absolutum, & respectivum; sed idem nequit esse absolutum, & respectivum bonum: ergò nec appetibile propter se, & propter aliud. Major probat. nàm quia appetibile propter se eo ipso habet bonitatem absolutam, secundum quam absolutè, & sine ordine ad aliud appetibile est; appetibile autem propter aliud habet bonitatem relatam ad aliud, secundum quam nimirum solum est appetibile quatenus utile, & conducens ad aliud comparatur: ergò ut bonum absolutum, & respectivum. Tertiò: nàm quia creaturæ sunt volitę à Deo propter suam bonitatem ut finem, solum sunt volitæ à Deo ut medium: ergò quia esse aliquid volitum ut finem, & ut medium repugnat.

17 Ad hoc argument. respond. neg. primam conseq. namque ex fundamentis allatis liquet nihil obesse intermedium esse appetibile propter se respectivè ad anteriora media ratione bonitatis intrinsecę, quam in se habet, & esse appetibile propter aliud quatenus utile, & conducens ad alterius consecutionem: sicut & nihil obest, quod causa secunda efficiens sit causa per se respectu effectus ab ea producti, & simul effectus causæ primæ, quatenus per eam producitur: & pariter quod principium intermedium speculativum sit per se principiũ respectu conclusionis per eum demonstratæ, & simul conclusio respectu primi principij, per quod ut conclusio demonstratur. Unde quod finis sit taliter appetibilis propter se, quod non propter aliud, est proprium finis ultimi, qui ut ait D. Thom. est terminus totius motus; non verò finis intermedij, qui solum est terminus partis motus: unde bonum honestum simul est finis virtutis moralis, & ex natura sua ordinatur in Deum Auctorem totius honestatis ut in finem ultimum. Ad prim. probat. in contra respond. quod idem est Deum esse à se, & non esse ab alio: quia est à se adæquatè; sicut adæquatè est Deus, id est, sub nulla ratione est creatura: immò si esse ab alio intelligatur ut à principio originis, Filius in divinis, & similiter Spiritus Sanctus dicuntur esse à se quantum ad naturam, vel essentiam, & esse ab alio quantum ad personam, nàm Filius est à Patre, & à Patre, & Filio Spiritus Sanctus. Similiter idem est subsantiam esse per se, & nõ esse in alio, quia adæquatè est per se, id est, sub nulla ratione est accidens, cujus proprium est esse in alio: immò species intelligibilis, quia in esse entis est accidens, & in esse intelligibili est subsantia, entitativè est in alio, & intelligibilitèr est per se: qua ratione etiam convincitur, quod quia finis ultimus simpliciter adęquatè propter se est appetibilis, non sit appetibilis propter aliud; secus tamen intermedius, qui solum est appetibilis propter se ea parte qua ordinationem aliorum ad se terminat ratione propriæ bonitatis, non tamen ea parte, qua utile, & conducens ad ulteriorem finem. Ad secundam probat. respond. quod appetibile per se, & appetibile propter aliud comparantur ut bonum absolutum, & respectivum secundum dici, & transcendentaliter, non verò secundum esse, & prædicamentaliter: nec enim bonitas medij est bonitas relata ad aliud secundum esse, id est, quod totum suum esse sit ad aliud se habere, aliàs nec ut sic depen-

deret à fine, nec eum respiceret ut sui causam, sed ut purum terminum, licet autem idem non possit esse bonum absolutum, & respectivum secundum esse, & prædicamentaliter, cujus oppositum probabilius mihi est, sicut & quod relatio prædicamentalis identificatur cum suo fundamento, potest tamen esse absolutum, & respectivum secundum dici, & transcendentaliter, sicut entitas quælibet creata quantumvis absoluta dicit respectum transcendentalem ad Deum, & scientia secundum esse est qualitas absoluta, & secundum dici est respectiva objecti, à quo specificatur, sicut & potentia: quod etiam apparet in medio habente bonitatem honestam, vel delectabilem, per quam licet absoluta sit, est utile, & conducens ad finis assequutionem, ut patet in medicina sapida. Ad tertiam probat. patet ex dictis ad præced. argument. quod illud est: quod creatura non potest esse finis etiam intermedius respectu divinæ voluntatis, quæ pendere non potest à bono creato, nec ei subordinari, seu ab illo specificari, secus tamen respectu voluntatis creatæ.

18 Objicies 4. finis strictè idem significat, quod ultimum; sed intermedia in ea serie, in qua intermedia sunt, non habent rationem ultimi: ergò nec rationem finis strictè. Confirm. juxta regulam Theolog. finis est primum in intentione, & ultimum in executione, sed intermedium non est primum in intentione, cum supponat intentionem finis ultimi, nec ultimũ in executione, cum potiùs sit causa efficiens ultimi finis: ergò.

19 Respond. ad argum. quod finis strictè idem significat, ac ultimum, sivè respectu partis motus, ut est finis intermedius, qui proinde dicitur etiam ultimum secundum quid: siuè respectu totius motus, ut est finis ultimus simpliciter: & quidem finis etiam videtur significare idem, quod terminus: immò ultimum, & terminus pro eodem regulariter usurpantur, & tamẽ à D. Thom. finis intermedius appellatur terminus alicujus partis motus, ut patet ex 2. fundamento: immò sibi objicit idem argum. ad probandum intentionem semper esse ultimi finis, quia intentio semper est finis, secundumquod est terminus, & terminus habet rationem ultimi finis, & respond. *Quod terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu totius, sed quãdoque alicujus partis motus.* Quod etiam docet super Philosoph. 2. Phisic. cap. 3. ubi exponendo Philosophum asserentem omnia intermedia inter primum movens, & ultimum finem esse fines, ait: *Et hoc inducit, né aliquis credat, quod solum id, quod est ultimum, est causa, seu cujus gratia, propter quod nomen finis ultimum quoddam videtur esse: est igitur omnis finis ultimum, vel simpliciter, vel respectu alicujus.*

20 Ex his patet ad confirm. finis namque adhùc intermedius est primum in intentione, & ultimum in executione, non absolute, & simpliciter, id est, respectu omnium, hoc enim proprium est ultimi finis simpliciter; sed secundum quid, id est, eorum, quæ ad ipsum ordinantur: licet enim virtus non sit prima in intentione absolute, & simpliciter, quia hæc est beatitudo, ad quam ordinatur, & similiter, nec sit ultima in executione, quia paritèr beatitudo est, quæ ultimo assequitur, attamen respectivè ad sanitatem, vel ad alia media in ipsam ordinata est prima in intentione, namque priùs intenditur virtus, quam sanitas: & similiter est ultima in executione, quia per sanitatem præparatur via ad virtutem.

21 Objicies 5. & urgentius: nàm licet idem objectum possit esse finis, & medium, ut ex dictis patet evidenter, ut tamen formaliter finis non est medium, nec ut formaliter est medium potest esse finis: ergò nunquam verificatur, quod intermedium per se, & formaliter est finis, seù quod detur finis formaliter intermedius, sed solum materialiter, & peraccidens; seu per materialem coincidentiam utriusque respectus in eodem subjecto: eodem modo, quo Logici dicũt in eadem natura salvari rationem speciei subjicibilis per ordinem ad genus, cui subjicitur ut inferior, & rationem speciei prædicabilis per ordinem ad individua, de quibus prædicatur ut superior: & etiam eo ferè modo, quo dicunt Summulistæ hoc subjectũ *homo albus* subinduere secundam intentionem totius, seu orationis imperfectæ per ordinem ad partes, ex quibus componitur, & subinduere secundam intentionem partis, seu termini per ordinem ad propositionem, quam componit, quod idem asserunt de propositione respectivè ad suas partes, subjectum nimirum copulam, & prædicatum, & respectivè ad alteram propositionem, quam componit, ut hæc: homo est animal, componit hanc, homo est animal, est verum, cum tamen nunquam concedatur, quod oratio imperfecta, vel propositio sit formaliter, & per se terminus, sed solum materialiter, & peraccidens, id est, per aliud, nimirum per coincidentiã alterius intentionis in eodem subjecto.

22 Anteced. autem præterquamquòd colligitur ex hucusque dictis probat. primò: nàm intermedium est finis per ordinem ad anteriora media, quorum ordinationem terminat ratione propriæ bonitatis, & est medium per ordinem ad ulteriorem finem,

ad quem ordinatur ut utile: ergo ut formaliter finis non est medium, nec ut formaliter medium est finis. Secundò: Nàm secundum Div. Thom. 1. p. q. 5. art. 6. ad 2. divisio boni per honestum, delectabile, & utile, licèt non sit divisio per oppositas res, est tamen divisio per oppositas rationes: ergo intermedium sub opposita ratione est finis, & medium, sicut sub opposita ratione est bonum honestum, & utile, & consequentèr non erit finis formaliter intermedius, sed solùm materialitèr, quatenùs eadem res est bonum honestum, & utile. Tertiò: Intermedium respectu actionis, cujus est finis, non est medium, nec respectu actionis, cujus est medium, est finis: ergo respectu actionis, cujus est finis, non est finis intermedius, utpotè quia illa actio sistit in illo, nec transit in ulteriorem finem. Prob. antec. Intermedium solùm respectu intentionis est finis, & solùm respectu electionis est medium: namquè objectum electionis est medium, sicut & objectum intentionis est finis; sed intentio, & electio sunt actiones realitèr distinctę, utpotè quia intentio est radix, & causa electionis mediorum: ergo intermedium respectu actionis, cujus est finis, non est medium, nec respectu actionis, cujus est medium, est finis. Quartò: Si motus sursum à terra continuetur usque ad concavum Lunæ, locus aeris nullo modo potest dici terminus illius, sed solùm medium, eoquòd in illo ulteriùs progreditur, & in illo nec sistit, nec terminatur, sed potiùs transit in ulteriorem terminum: si ergo actio non sistat in intermedio, sed ulteriùs progrediatur ad ultimum finem, non potest intermedium respectu illius actionis habére rationem termini, & consequentèr nec finis: quòd si in eo sistat, & terminetur, jàm non est finis intermedius, sed ultimus, sicùt locus aeris esset terminus ultimus respectu motus sursùm in eo terminati, & ultra non progredientis.

23 Propter hoc arg. Gregor. Martin. convincitur ad asserendum, finem intermedium esse finem, verificari solùm materialiter, quia nimirùm intermedium solùm habet rationem finis respectu actionis, vel artis in ipso manentis, non autèm respectu alterius transeuntis per tale medium, & in hoc solùm ponit distinctionem inter ultimum, & inter medium finem, quòd ultimus simpliciter sub nulla formalitate, & respectu nullius actionis potest habére rationem medij; intermedium autem sub altera formalitate, & respectu rationem medij habére potest.

24 Hæc tamen sententia displicet ea parte, qua asserit, finem intermedium esse finem, verificari solùm materialitèr, & primò quidèm quia coincidit cum sentent. Vazquezij, quam omnes Thomistæ impugnant: nàm etiàm Vazquez non negat, quòd intermedium, quod respectu unius actionis, vel artis, est medium, respectu alterius actionis, vel artis, sit finis: siquidèm expræsè asserit, quòd id, quod est medium, & gratia alterius appetitur, potest etiàm habére aliquam bonitatem, ratione cujus appeti possit propter se, & ut finis; contendit tamen propriè, & formaliter, nullum dari finem intermedium, sed omnem finem, si verè, & formaliter finis sit, & causalitatem finalem exerceat, esse ultimum, vel simpliciter respectu omnium operationum operantis, vel in aliqua serie, & ordine determinato, in quo sistit aliqua actio, vel ars: ergò in nullo prorsùs sententia illa distinguitur ab ista.

25 Deinde impugnatur hęc sentent. ex 2. fundam. Namque intentio est finis formaliter ut talis; sed secundùm D. Thom. loco ibi cit. intentio non est semper ultimi finis: ergo aliquandò est finis non ultimi, seu intermedij formaliter. Et miror, quòd iste Auctor convincatur ad hoc asserend. exemp. motus localis sursùm, cùm D. Thom. loco cit. potiùs eo utatur ad oppositum. Namque ibi expræsè distinguit terminum ultimum, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus, & est, v. g. concavum Lunę designatum per C. & aliud medium, quod est principium unius partis motus, & finis, vel terminus alterius, v. g. locus aeris designatum per B. Sed iste terminus est formaliter terminus secundum D. Thom. & non ultimus, siquidèm non est terminus totius motus, nec in eo quiescitur: ergò potiùs exemplo convincitur, finem intermedium esse formalitèr finem, & nedùm materialitèr.

26 Confirm. Nàm medicina sapida, cùm appetitur ab infirmo propter dulcedinem, quã habet in se, appetitur ut finis formalitèr, sicut & propter se, ut docet D. Thom. loco cit. in 1. fundam. at tunc non appetitur ut finis formalitèr ultimus, quia nec voluntas infirmi, nec ars medicinæ sistit in ea, sed in sanitate: ergo ut finis formaliter non ultimus, & intermedius.

27 Tandèm: Nàm in eodem sensu affirmant Thomistæ cum Div Thom. locis in cæteris fundam. prælleg. dari finem intermedium in quo asserunt dari causas secundas efficientes, & principia intermedia speculabilia: & similitèr, in quo asserunt, objecta virtutum moralium esse fines illarum; at causa secunda efficiens formaliter est causa secunda, & principium intermedium speculabile formalitèr est principium intermedium, & similiter objecta virtu-

tum

tum moralium formaliter sunt fines illarum, & non ultimi, siquidem ex natura sua ordinantur in Deum: ergo similitèr fines intermedij, juxta mentem Div. Thom. & Thomist. sunt fines intermedij formaliter, & nedùm materialiter.

28 Per oppositum Magist. Ildephons. Baptista ita asserit, fines intermedios esse fines, formaliter verificari, quòd non solùm in eodem ordine rerum, sed etiàm eodem actu possit quis appetere medicinam dulcem, & propter se & propter salutem, quod fund. in D. Thom. art. præced. ad 3. ubi ait: *Quòd idem actus numero, secundum quod semèl egreditur ab agente, non ordinatur, nisi ad unum finem proximum, à quo habet speciem, sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius.* Cùm ergo quis appetit medicinam dulcem propter delectationem, & delectationem propter salutem, & salutem propter virtutem, tunc actus est essentialiter in specie boni delectabilis, & secundariò, & accidentalitèr in specie salutis, & virtutis.

29 Deindè ratione hoc probat: Nam si aliquid non habet rationem finis, nisi illa serie rerum, seu respectu illius actus, in quo non habet rationem medij, licèt in alia serie, vel actu possit rationem medij habère; sequitur, quòd solus finis ultimus, qui saltèm est ultimus in aliquo ordine rerum, sit finis, atque adeò nunquàm erit finis intermedius, vel proximus, cujus oppositum probatum manet concluf. præced.

30 Sed sanè respondebit opposita sententia, quod numquam erit finis intermedius formaliter, secus verò materialiter, & ad hoc sufficit, quod in alia serie, vel actu possit habere rationem medij: tunc enim in eodem subjecto coincidit ratio finis, & ratio medij, & consequenter est finis intermedius materialiter. Deinde iste Author non satisfacit argumento proposito, nempe, quomodo eodem actu possit appeti propter se medicina, & propter aliud, cum ista sint objecta formalissime distincta, sicut bonum honestum, & utile: unde sub una tatione terminat intentionem ut finis, & sub alia terminat electionem ut medium, cum tamen intentio, & electio sint actus tealiter distincti.

31 Quod magis expresse docet D. Thom. loco citato in 4. fundam. Namque ibi dicit: nihil prohibere, quod id, quod ut finis est in una operatione, ordinetur ad aliquid ut ad finem, quo modo sub electione cadit. Et prob. ex quo finis se habet, sicut principium in speculativis; in speculativis autem nihil prohibet, quod id, quod est unius demonstrationis principium sit conclusio alterius demonstrationis, ex quibus sic argumentor: sic finis intermedius est finis, & medium, sicut principium intermedium est principium, & conclusio; at principium intermedium respectu diversi actus, imò rum diversę demonstrationis; est principium, & conclusio: ergo & finis intermedius respectu diversi actus est finis, & medium. Hinc concludit D. Thom. quod quia sanitas in operatione medici se habet ut finis, sanitas non cadit sub electione medici, quia tamen ordinatur ad bonum animæ apud eum, qui habet curam de animę salute, potest sub electione cadere: est ergo compertum in D. Thom. quod finis ut finis solum cadit sub intentione, & ut medium sub electione, & consequenter, quod distinctis actibus attingitur intermedium ut finis est, ac ut utile, & medium est.

32 Nec obstat locus Div. Thom. in quo ait, quod idem numero actus, secundum quod egreditur ab agente, potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. Non, inquàm, obstat, nam ibi non loquitur D. Thom. de actu voluntatis, qui est intentio finis, vel electio medij, etiamsi unus, & idem actus sit intentio, & electio, sed loquitur de actu exteriori, qui potius est objectum electionis, seu medium ordinatum in diversos fines, ut patet ex exemplo adducto à D. Thom. de occisione hominis, quæ potest ordinari ad conservationem justitiæ, & ad satisfaciendum iræ. Et ex hoc licet idem sit actus secundum speciem naturę, est diversus secundum speciem moris, quia primo modo est actus virtutis, & secundo modo est actus vitij. Restat autem nunc videre, an cum actus exterior ordinatur in diversos fines, quorum unus est finis alterius, talis ordinatio fiat per unum, & eundem actum voluntatis, v. g. qui mortem subijt propter honestatem fortitudinis ut finem proximum, & propter gloriam Dei, ut finem ultimum, ordinatio hæc in diversos fines sit eadem, taliter quod eodem actu, quo intenditur honestas fortitudinis propter se ipsam ut finis, eligatur propter gloriam Dei ut medium? Et de hoc est quæstio.

33 Doctor autem Montesinos media via procedit: supponit namque intermediũ ut medium attingit per electionem, ut finem tamen per intentionem; asserit tamem, quod licet electio medij, & intentio finis ultimi sint actus realiter distincti, electio tamem medij, & intentio finis proximi potest esse unus, & idem actus secundum rem, licet diversus sit secundum rationem: itaque sicut in uno objecto secundum rem & est utilitas, & est honestas: ita unus actus secundum rem potest tendere in illud

lud objectum sub utraque ratione,& sic habére duas bonitates ex fine ultimo, atque proximo, ut qui suscipit mortem ex fine charitatis, talis actus,in quantùm electio,summit bonitatem ex fine ultimo, undè habet bonitatem charitatis: & inquantùm intentio ex fine proximo, & sic habet honestatem fortitudinis.

34 Iste modus dicendi poterat non leviter fundari,eoquòd doctr. comm. Thomist. asserent.electionē medij,& intentionē finis realitèr distingui,quia electio terminatur ad mediū in recto,& ad finem in obliquo:è contra tamen intentio terminatur ad medium in obliquo, & ad finem in recto. Hæc, inquàm, doctrina est vera,loquendo de electione medij realiter condistincti à fine, proindeq ortum habente ex intentione finis;ut medicina realiter distinguitur à sanitate,electioq illius ortum habet ex intentione istius: namque hìc electio, & intentio se habent,ut effectus,& causa: secùs tamen cum electio, & intentio sunt ejusdem boni respective ad diversa, ut electio sanitatis, ut medij, respectivè ad virtutem,& intentio ipsius,ut finis,respective ad medicinam: namque electio sanitatis, ut medium respective ad virtutem non ortum habet ex intentione ipsius, ut finis, respective ad medicinam, nec se habet, ut effectus illius, & sic non necessè est ab ea realiter distingui. Et hìnc patet doctrinam prædicti Doctoris adhúc se extendere ad electionem medij, & intentionem finis non ultimi, dummodò una ortum non habeat ex altera, & sint ejusdem objecti, vel boni, ut patet in exemplo apposito.

35 Nihilominus tamen iste modus dicendi deficit primo : quia non recte deducitur electionem, & intentionē ejusdem objecti realiter identificari, ex quo in eodem objecto honestas, & utilitas realiter identificātur : namque circa idem realiter objectum possunt verificari actus realiter distincti solum penes diversas illius formalitates: sicut circa eadem media ponitur in voluntate electio, & usus activus, & circa eundem finem ponitur simplex complacentia,intentio & fruitio. Deinde,ut contra Ildephonsum Baptistam argumentabamur, principium intermedium quamvis vnum realiter, ut principium, & ut conclusio, distincto realiter actu attingitur ut principium, & ut conclusio : item quamvis honestas, & utilitas realiter identificentur in eodem objecto, hoc non obstat, quominùs per unum actum attingatur ut honestum,quin attingatur ut utile:aliter medicina sapida non posset non appeti propter dulcedinem, quin appetatur propter sanitatem: nec sanitas similiter posset appeti propter se ipsam, quin appeteretur propter virtutem, cujus oppositum experimur : ergo non obstante illa identitate, electio, & intentio ejusdem objecti sunt actus realiter separabiles,consequenter realiter distingui necesse est.

36 Tandem deficit iste modus dicendi, quia adhuc non satisfacit argumento : namque iste Auctor fatetur, quod licet idem objectum secundum rem sit honestum, & utile; ut tamen est honestum,ratione distinguitur à se ipso ut utili, & nedum ratione inadæquata, sed etiam adæquata : namque utile, & honestum sunt differentię oppositæ dividentes bonum ut sic : ergo semper est verum, quod intermedium formaliter ut medium non est finis, nec ut formaliter est finis,est medium,& consequenter,quod non est finis formaliter intermedius, sed solum identice ; & materialiter.

37 Et ex his rejicitur etiam sententia aliquorum recentiorum in voce, & manuscriptis asserentium, quod in fine intermedio ratio hujus est distinctam à ratione medij; sed non adæquate, quasi ratio finis non essentialiter includat rationem medij, & ratio medij rationem finis, sed solum inadæquate, seu penes diversa munera ejusdem formæ : ita ut sit finis, quatenus respicit medium, & medium,quatenus respicit ulteriorem finem ; ratio tamen objectiva, & essentialis, secundum quam respicit medium, & finem, est eadem. Unde & probant finem intermedium vere, & proprie habere rationem finis ab exemplo secundi principij, quod vere, & proprie habet rationem principij : patet autem, quod secundum principium in ratione principij respectu sui effectus, & in ratione effectus respectu primi principij solum distinguitur penes diversos respectus inadæquatos : & est simile in dictione, & contemplatione, quæ in eadem cognitione distinguūtur solum penes diversa munera, seu respectus: quia ut dictio respicit verbum, & ut contemplatio objectum : & similiter in relatione, quæ eadem essentialiter respicit subjectum, & terminum : unde cum dicitur, quod finis intermedius non terminat intentionem quatenus medium, distinguendum est, & concedendum de fine intermedio secundum inadæquatum munus, seu respectum, & negandum secundum adęquatum.

38 Rejicitur, inquam, hæc sententia ex dictis: namque finis, & medium comparantur ut bonum honestum, & utile; bonum autem honestum, & utile non distinguūtur solum inadæquate, sed adæquate : namque, ut diximus, sunt differentiæ oppositæ dividentes bonum ut sic, ut patet ex D. Thom. Deinde juxta communem doctrinam Thomistarum intentio respicit

picit ſolum in recto finem, & medium in obliquo, & vice verſa electio: non ergo poteſt recipicere finem, ut objective, & eſſentialiter includentem rationem medij, nam tunc ſaltem objective attingeret medium in recto. Tandem: ſi hoc ita eſt, quomodo D. Thom. aſſerit finem reſpectu operationis, cujus eſt finis, non poſſe eſſe medium, nec ſub electione cadere: namque loquitur de fine intermedio, qui eſt ſanitas; exemplum autem principij potius probat oppoſitum: nam diverſa eſt demonſtratio, qua attingitur principium intermedium, ut principium, & ut concluſio.

39 Magis autem accedit ad veritatem ſolutio Lisbonienſis, pro cujus intelligentia nota verba Ariſtoteles. Ethicorum cap. 7. lect. 23. ubi Philoſophus hæc habet verba: *Cum itaque plures ſint fines, & horum quoſdam ob alios expectamus, omnino perſpicuum eſt non omnes eſſe perfectos; at finem optimum perfectum quid eſſe conſtat.* Circa quod D. Thom. lect. 9. ſic habet: *Videntes eſſe plures gradus finium, quorum quoſdam eligimus propter aliud*: Unde manifeſtum eſt, quòd omnes iſti fines ſunt imperfecti; optimus autem finis, qui eſt ultimus, oportet, quòd ſit perfectus. Ex quibus iſte Auctor ſic peracute concludit: nam aperte Ariſtoteles, & D. Thom. in ipſa ratione finis graduationem faciunt, dum quoſdam fines dicunt eſſe alijs perfectiores, ultimum autem eſſe omnium perfectiſsimum: ſi ergo illos dicit fines imperfectiores, qui ultimi non ſunt, ſed ad ultimum ordinantur: ergo non ſolum materialiter, & ut media, ſed formaliter, & ut fines ſubordinati ſunt alijs, & ſunt intermedij. Patet conſequentia: quia in ipſa ratione formaliter finis non omnes æquales ſunt, nec æque perfecti, ſed inæqualitatem habent; inæqualitas autem in ſubordinatione unius ad alterum conſiſtit uſque ad ultimum: ergo etiam in ratione finis non omnes ſunt ultimi, ſed quiddam intermedij, nempe ſubordinati: ſicut inter cauſas efficientes, etiam in ipſa ratione formali efficiendi quædam ſunt imperfectiores alijs, quia ſubordinatæ ſunt ſuperiori cauſæ.

40 Et ut percipiatur, qualiter intermedium poſſit nedum ut medium, ſed formaliter ut finis alteri fini perfectiori ſubordinari, ponit exemplum in finibus ſecundarijs, qui ſubordinantur primario non ut media, ſed ut fines minus perfecti, & tanquam ſubordinati fines appetuntur, ſicut qui recitat horas, vel præſentiam facit in Eccleſia, principaliter quidem propter cultum Dei, ſed ſecundario propter lucrum ſtipendij; & tamen hæc ſuſtentatio, & hoc ſtipendium non appetitur ut medium ad cultum Dei, ſed ut per ſe appetibile, & deducendum, ſeu acquirendum ex illa recitatione, licet minus principaliter: ergo à ſimili finis intermedius poterit ut formaliter finis, & nedum ut medium fini alteri ſubordinari.

41 Rationemque à priori inſinuat: namque finis intermedius eſt formaliter finis, quia bonus, bonitate, inquam, honeſta, vel delectabili, ratione cujus eſt propter ſe appetibilis: ergo cum ſubordinari ut bonum eſt eum ſubordinari ut formaliter finem, proindeque hoc ipſo, quod finis formaliter ut talis imperfectior eſt, ſeu minus bonus alio fine, ab eoque dependet, ei ſubordinatur, nedum ut medium, ſed formaliter ut finis: exemplumque ponit in medicina ſapida, quæ propter propriam dulcedinem appetitur, ſed non ita ut dulcedo hæc non ſubordinetur alteri majori bono, nimirum ſanitati: unde medicina ſapida poteſt conſiderari, & ut medicina, & ut ſapida: ut medicina ſubordinatur ſanitati ut medium fini, ut ſapida autem ſubordinatur ei ut bonum imperfectum perfectiori, proindeque ut finis imperfectus perfectiori fini: & idem eſt de ſanitate reſpectu virtutis. Hinc eſt maxime conſiderandum, quod bonum adhuc honeſtum in quantum medium eſt, ſolum eſt utile, unde tunc non conſideratur ut bonum honeſtum propria, & intrinſeca honeſtate, ſed ſolum honeſtate finis: cum ergo conſideratur ut bonum honeſtum, tunc conſideratur ut finis, & conſequenter cum conſideratur ut ſubordinatum formaliter in propria honeſtate, conſideratur formaliter ut ſubordinatum in ratione finis, & non in ratione medij.

42 Hinc etiam notat: quòd licet intentio finis ſiſtat in illo, ſed non ut prima intentio, ſed ut inferior, & ſecunda. Et addit, quod cum ſic intenditur finis intermedius ſub ea ſubordinatione ad perfectiorem finem, adhuc non tractatur de comparatione illius cum alijs medijs, aut inquiſitione illorum, ut accipiatur, & appetatur, ut magis conducens ad aſſecutionem illius finis, ſed totum hoc ſe habet conſequenter ad prædictam intentionem, ita ut poſtquam quis appetivit illum finem intermedium ſub ratione finis aſſequibilis, ſequitur conducentiam mediorum ad finem conſequendum conſiderare, & de eis inquirere, & conſulere ſi plura ſint, ferri in talem finem non jam ut finem aſſequibilem, ſed ut aſſecutivum ultimi finis.

43 Dixi iſtum modum magis ad veritatem accedere, ſed fateor difficillime percipi ſubordinationem hanc finis intermedij in ratione finis ad finem ultimum: namque ſubordinatio

finis

finis intermedij, illiusque dependentia à fine ultimo non potest non esse in ordine ad illum ut causam finalem, siquidem non potest non esse in ordine ad illum ut finem ultimum; finis autem ultimus non exercet suam causalitatem finalem erga finem intermedium, nisi quatenus medium est: Namque non exercet suam causalitatem finalem erga finem intermedium, nisi ut effectum illius, finis autem intermedius non est effectus finis ultimi, nisi quatenus medium est: Namque ut finis consideratur pure ut causa mediorum, quæ propter ipsum appetuntur. Quod si non inconvenit finem intermedium quatenus formaliter est causa mediorum anteriorum esse effectus finis ultimi: cur inconvenit quatenus finem formaliter respective ad anteriora media esse medium pariter respectu finis ultimi?

44 Quod si negetur subordinationem finis intermedij, illiusque dependentiam à fine ultimo non posse non esse in ordine ad illum ut causam finalem. Hoc quidem comprobari videtur ex communi axiomate, quod omnis subordinatio, & dependentia debet esse in aliquo genere causæ: namquè subordinari, & dependere est proprium effectus; sed subordinatio finis intermedij, illiusque dependentia à fine ultimo non est in genere causæ efficientis, materialis, vel formalis, immò nos fatemur, finem intermedium subordinari fini ultimo, ut tali: est ergò hæc subordinatio in genere causæ finalis.

45 Deinde hic Auctor fatetur, quod dum intenditur finis intermedius adhuc non tractatur de comparatione illius cum alijs medijs: ergo nondum intelligitur intermedium electum propter finem ultimum: In quo ergo fundatur illa subordinatio finis intermedij ad finem ultimum? Dices: fundari in eo, quod primo intenditur finis ultimus, & secundo intenditur finis intermedius. Sed contra: Nam non interveniente electione finis intermedij inter utramque intentionem, finem ultimum primo intendi, & secundo intendi finem intermedium non potest fundare subordinationem, & dependentiam unius finis ab alio: Sicut qui primo intendit finem charitatis, & secundo delectationem veneream, non intendit delectationem veneream, ut subordinatam charitati, quia inter utramque intentionem non mediat electio unius finis ut medij in ordine ad alium finem; sed uterque finis disparate terminat suam intentionem. Tandem: Nam juxta hunc auctorem finem intermedium subordinari in ratione finis, fini ultimo, est subordinari in ratione boni, nimirum ut minus bonum majori bono: Tunc inquiro, hæc subordinatio in ratione boni, vel est in ratione boni utilis, vel in ratione boni honesti? Si in ratione boni utilis, eo ipso non est in ratione finis, sed in ratione medij: in ratione autem boni honesti non potest subordinari, & dependere à fine ultimo: Namque bonum alteri subordinatum est dependens ab illo, & ut tale formaliter est propter illud; sed secundum nos bonum honestum, ut tale formaliter non est propter aliud, aliter ut tale formaliter esset utile, & medium: ergo. Nec urget appeti adhuc in ratione boni honesti ut minus bonum: Namque ex his, quæ quotidie appetimus, alia ut minora, alia ut majora bona, non eo ipso appetimus minus bonum ut finem subordinatum majori bono, & hoc ideo, quia ex æquo, vel disparate appetimus minora, & majora bona: Ergo ut ordinate ea appetamus, nimirum ut finem non ultimum, & ultimum, ultra ea appetere ut minora, & ut majora bona, oportet quod unum appetatur propter aliud, & ut medium propter finem.

46 Ut ergo meam mentem aperiam, punctoque huic satis obscuro satisfaciam, per oppositum dico: Quod intentio finis intermedij supponit suimet electionem ut medij ad consequendum finem ultimum: Namque intentio finis intermedij supponit intentionem finis ultimi, aliter hæc non erit intentio prima, nec unde primo incipit motus; ex intentione autem finis ultimi immediate procedit electio medij proximioris, consequenter non immediate procedit intentio finis intermedij, sed illius electio, id est, non volitio illius ut finis, sed ut medij; hac autem volitione, seu electione medij suppositâ, propter illud alia à voluntate eliguntur, media & sic intentio finis intermedij suimet electionem supponit exortam ex intentione finis ultimi. Dico ergò: rationem finis intermedij formaliter salvari non in eo, quod intendatur ut medium, nec in eo, quod intendatur ut finis subordinatus, & dependens à fine ultimo, sed in eo, quod intendatur ut finis connotans, & præsupponens suimet electionem ortam ex intentione finis ultimi, proindeque connotans, & supponens suimet subordinationem, & dependentiã in ratione medij à fine ultimo, ita ut hæc subordinatio in fine intermedio in quantum finis est importetur non in recto, sed in obliquo: unde in fine intermedio, ut finis est, nullam in recto admittimus dependentiam, vel subordinationem ad finem ultimum, sed ex hoc præcisè, quod eam connotat, vel præsupponit in vi electionis antecedenter habitæ, dicimus constitui in ratione finis non ultimi, seù mediantis inter primum agens, & finem ultimum, quod est

esse

esse formaliter intermedium.

47 Ex his ergo facillimo negotio satisfit argumento cum suis confirmationibus concedendo, quod licet idem objectum possit esse finis, & medium; ut tamen formaliter est finis, non est medium, nec ut formaliter est medium, est finis, pariterque nec eodem actu, quo attingitur ut medium, attingitur ut finis, vel è contra, & distinguo consequés: Ergo nunquam verificatur, quod detur finis per se, & formaliter intermedius, si nomine finis formaliter intermedij intelligatur finis formaliter non ultimus, sed medians inter primum movens, & ultimum finem, nego: si nomine finis formaliter intermedij intelligatur finis formaliter ut medium, concedo. Dices: Idem est finis formaliter non ultimus, ac finis formaliter ut medium: Namque si formaliter ut finis non est medium, in eo quiescitur, & sic est ultimus. Resp. negand. anteced. Sed finis formaliter non ultimus, & medians est idem, ac finis præsupponens, & connotans suimet electionem ortam ex intentione finis ulumi, nec ex quo finis non sit medium, sequitur, quod in eo quiescatur ut in ultimo simpliciter, id est, respectu omnis motus, & omnium ordinabilium; sed solum ut in ultimo secundum quid, seu respectu alicujus partis motus, & illorum, quæ immediate ordinantur in ipsum: Namque ad primum necessè esset, nedum non esse medium, verum nec electionem sui ut medij connotare, & præsupponere in ordine ad ulteriorem finem.

48 Sed contra hunc modum dicendi objecta mihi fuerunt, 1. argum. factum contra Lisbon. Quod finis non ultimus non potest non formaliter ut talis subordinari fini ultimo, ab eoque dependere, sed ut sic subordinatus, & dependens à fine ultimo non potest non esse medium respectu illius, quia non potest non esse propter illum in genere causæ finalis: ergo. Deinde secundum nos sic se habet finis intermedius respectu finis ultimi, sicut causa secunda efficiens respectu primæ causæ: & similiter sicut principium intermedium speculabile respectu primi principij; sed causa secunda efficiens adhuc in ipsa formali ratione causæ subordinatur primæ, ab eaque dependet: & similiter principium intermedium adhuc in ratione principij subordinatur primo, ab eoque dependet: Ergo similiter finis intermedius adhuc in ipsa formali ratione finis subordinatur fini ultimo, ab eoque dependet.

49 Sed ad 1. patet ex dictis contra Lisbon. Ad secundum vero fuit responsum dupliciter: Primo, finem intermedium parificari cum causa secunda efficienti, & principio intermedio quantum ad hoc precisè, quod sicut causa secunda efficiens quamvis secunda, & à prima dependens, eique subordinata est per se, & formaliter causa: & similiter principium intermedium quamvis intermedium, & à primo dependens, eique subordinatum est per se, & formaliter principium: sic finis intermedius, quamvis intermedius, & ab ultimo dependens, eique subordinatus, est per se, & formaliter finis. Est tamen disparitas, quod causa secunda efficiens causat per virtutem participatam à prima causa: & similiter principium intermedium influit in conclusionē per virtutem demonstratam per primum principium: & consequenter causa secunda efficiens adhuc ut causa, seu in ipsa ratione formali causæ dependet à prima, eique subordinatur, & propter eandē rationē principium intermediū adhuc in ratione principij dependet à primo, eique subordinatur. Attamen finis intermedius non movet, vel finalizat bonitate participata à fine ultimo, sed bonitate propria, & sic licet aliàs qua parte est utile, & medium, quo modo movet, & influit gratia finis ultimi, sit ab eo dependens, eique subordinatus; secus tamen quatenus formaliter finis, seu in ipsa ratione formali finis secundi.

50 Deinde fuit responsum, quod causa secunda efficiens ut reduplicative causa non dependet à prima, nec ei subordinatur, sed solum ut specificative est causa: namque causa secunda dependet à prima, quatenus ab ea producitur, & ab ea participat virtutem, ab eaque movetur; in eo autem, quod est, quodvis recipere virtutem, & moveri, comparatur ad primam causam ut effectus: non vero ut causa: Nam causa dicitur potius, quatenus causat, movet, & dat esse effectui, licet verum sit, quod adhuc ut causa reduplicative connotet, & præsupponat suimet subordinationem, & dependentiam à causa prima, in cujus virtute operatur: & similiter principium intermedium reduplicative ut tale non subordinatur, nec dependet à primo principio: Namque solum ei subordinatur, & ab eo dependet, quatenus per eum demonstratur; ut sic autem est formaliter conclusio, non vero principium, namque principium est respective ad alteram conclusionem per eum demonstratam: Dicere autem, quod ut formaliter est principium, est conclusio, est contra D. Thom. asserentem, quod respectu diversæ demonstrationis est principium, & conclusio, licet pariter verum sit, quod ut principium præsupponit, & connotat sui demonstrationē per primum principium, & sic præsuppositive, & de connotato est, & influit ut cō-

clu-

cluſio. Nec valet, quod ut principium intermedium eſt veritas mediata, veritas autem mediata formaliter ut talis eſt concluſio. Non, inquam, valet: Namque dicimus veritatem mediatam utrumque munus exercere, & concluſionis reſpective ad primum principium, per quod demonſtratur, & principij reſpective ad alteram concluſionem per eam demonſtratam: unde ſolum reſpective ad principium primum, per quod demonſtratur, eſt concluſio, ſecus vero reſpective ad concluſionem per eam demonſtratam.

RESOLUTIO. II.

Intermedia tamen, quæ ultra rationem utilis nullam habent intrinſecam bonitatem honeſtam, vel delectabilem, non ſunt fines in ſtricta acceptione.

50 EST contra Ildephonſ. Baptiſtam, Gonet, & alios, eam tamen tenent Lisbon. Monteſinos, Martinez, & alij communiter, & fundatur 1. ex Ariſtot. 2. Ethicor. cap. 3. & lib. 8. cap. 2. ubi dividit bonum in honeſtum, delectabile, & utile, & ait, honeſtum, & delectabile eſſe amabilia ut fines, utile autem nequaquam, & lib. magnor. moral. cap. 2. etiam ait: *Bonorum alia ſunt fines, alia non, quemadmodum ſanitas quidem finis eſt, cauſa autem ſanitatis, id eſt, medicina neutiquam finis eſt.* Dices cum Serra Ariſtot. loqui de finibus perfectis, non vero imperfectis. Contra: nam fines ſtricte tales etiam imperfecti ſunt abſolute fines, immo omnes fines intermedij ſunt imperfecti, & ſolum ultimus eſt perfectus, ut patet ex locis allegatis reſolutione præcedenti ad ultimum argumentum; ſed Ariſtot. ſolum bona honeſta, vel delectabilia vocat abſolute fines, ſecus autem utilia: ergo ſentit non eſſe fines adhuc imperfectos in ſtricta acceptione.

51 Quod etiam expreſsè docet D. Thom. locis citatis in reſolut. præced. Namque 1. Ethi. lect. 9, & 1. parte, quæſt. 19. art. 2. loquendo de medicina amara, aſſerit non eſſe appetibilem propter ſe, ſed ſolum ut utilem. Et quæſt. 5. art. 6. in corp. & ad 2. utilia diſtinguit ab honeſtis, & delectabilibus, ex quo non habent in ſe, unde deſiderentur, ſed deſiderantur ſolum ut ſunt conducentia ad alterum: & ex his fundam. à priori noſtræ reſolut. deſumitur: Namque utile ut tale non deſideratur, niſi quatenus ducens ad alterum; ſed ut ducens ad alterum non deſideratur ut finis, ſed ut medium: ergo.

52 Confirm. Nam, ut diximus præced. reſolut. licet in eodem ſubjecto poſsit coincidere ratione medij, & ratio finis, ut tamen eſt medium, non eſt finis, nec ut finis eſt medium, in quo omnes Auctores conveniunt; eſt autem finis in quantum bonum honeſtum, vel delectabile, medium autem eſt in quantum utile: ergo ut utile non eſt finis: ſi ergo intermedium ultra rationem utilis non habet in ſe bonitatem aliquam honeſtam, vel delectabilem, rationem finis ſtricte obtinere non poteſt. Si dicas: eſſe medium in quantum utile comparatum ad finem; eſſe tamen finem in quantum utile comparatum ad priora media. Contra: Nam utile non dicitur aliquid per reſpectum ad anteriora media, ſed per reſpectum ſolum ad finem: Namque utile idem eſt, ac conducens ad alterius conſecutionem, ut patet ex D. Thom.

53 Dices: quod ut utile ad finem ab eo participat ratione boni honeſti, vel delectabilis juxta qualitatem finis, & tatione iſtius bonitatis participatæ finalizare poſſunt alia media, licet ea parte, qua pure utilia ſolum comparentur ut medium ad finem. Contra: nam appeti ratione bonitatis participatæ à fine non eſt appeti ratione, & gratia ſui, ſed ratione, & gratia finis; at hoc ipſo non eſt finis ſtricte, de cujus ratione eſt, quod appetatur gratia ſui, ſed ſolum large, quatenus ratione bonitatis participatæ à fine terminare poteſt ordinationem aliorum in ſe ut medium proximis fini: ergo. Deinde: medium ſolum eatenus eſt bonum bonitati extrinſeca finis quatenus eſt utile ad conſecutionem illius: ergo movere ad electionem mediorum anteriorum quatenus bonum bonitate extrinſeca finis, eſt ad illum movere quatenus utile ad conſecutionem finis, & conſequenter eſt movere ad illum, quatenus medium proximius fini, non vero quatenus ſtricte finis.

54 Tanden fund. noſtra reſolut. & præced. fundam. roboratur: nam vel media pure utilia non habent bonitatem aliquam intrinſecam, ſed ſolum extrinſecam à bonitati finis, ſicut medicina dicitur ſana à ſanitate animalis, ut aſſerunt plures Thomiſt. & videtur doceri à D. Thom. tum loco nuper citato, dum ait, quod non habent in ſe, unde deſiderentur, tum infra quæſt. 8. art. 2. dum loquendo de voluntate ſecundum quod nominat proprie actum, ait, quod eſt finis tantum: *Quia omnis actus denominatus à potentia nominat ſimplicem actum illius potentiæ, ſicut intelligere nominat ſimplicem actum intellectus; ſimplex autem actus potentiæ eſt in id, quod eſt ſecundum ſe objectum potentiæ: Id autem, quod eſt propter ſe bo-*

bonum, & volitum, eſt finis, unde voluntas eſt proprie ipſius finis; ea vero, quæ ſunt ad finem, non ſunt bona, vel volita propter ſe ipſa, ſed ex ordine ad finem, unde voluntas in ea non fertur niſi quatenus fertur in finē, unde hoc ipsū, quod in eis vult, eſt finis: ſicut intelligere proprie eſt eorum, quæ ſecundum ſe cognoſcuntur, ſcilicet principiorum; eorum autem, quæ cognoſcuntur per principia, non dicitur eſſe intelligentia niſi in quantum in eis ipſa principia conſiderantur. In quibus fundat Medina cum alijs: quod in medijs ſolum eſt bonitas per accidens, & extrinſeca, nimirum bonitas finis, ratione cujus ſolum appetibilia ſunt, ſicut paries ſolum viſibilis eſt per accidens, ſeu ratione coloris. Vel prædicta media habent bonitatem intrinſecam, conditinctam à bonitate finis, ut tenet major pars Thomiſt. cum eodem D. Thom. loco citato; dum loquendo de voluntate ſecundum quod nominat potentiam, ait: *Sic ſe extendit, & ad finem, & ad ea, quæ ſunt ad finem: ad ea enim ſe extendit unaquæque potentia, inquibus inveniri poteſt quocumque modo ratio ſui objecti, ſicut viſus ſe extendit ad omnia, quæ participant quocumque modo colorem; ratio autem boni, quod eſt objectum potentiæ volūtatis, invenitur non ſolum in fine, ſed etiam in his, quæ ſunt ad finem.* Unde evidenter colligitur media aliquo modo eſſe intrinſeca bona, ſeu habere aliquam bonitatem conditinctam à bonitate finis.

55 Nunc ergo ſi dicatur 1. cum 1. ſent. patet, quod gratia ſui appeti non poſſunt: nam bonum eſt, quod omnia appetunt, ut ait D. Thom. 1. parte, quæſt. 5. art. 4. ſi ergo per ſe, & ratione ſui non ſunt bona. ſed per accidens, & ratione finis, per ſe, & gratia ſui appetibilia non erunt: unde in hac ſententia media, ut talia, ſeu ut pure utilia non ſunt objectum per ſe voluntatis, ſed ſolum per accidens, ut paries eſt objectum viſus. Si vero dicatur ſecundum cum communiori ſententia, adhuc iſti Auctores fatentur hanc intrinſecam bonitatem mediorum non eſſe abſolutam, id eſt honeſtam, vel delectabilem, ſed relatam, & utilem, conſequenter talem per modum conducentis ad finem, & propter illum, quia nimirum conſiſtit in quadam proportione, & coaptatione in finem, ſeu vi naturali ad cauſandum illum: ſicut medicina habet vim naturalem ad tēperandum humores, & reſtituendam ſanitatem, quæ propterea licet ſit de ſe ſufficiens movere appetitum, ſed non ad ſui intentionem, ſed ſolum ad ſui electionem pro fine conſequendo: unde tandem dicunt, quod media ſunt objectum per ſe voluntatis, ſed non formale, ſed materiale: namque adhuc ſub illa intrinſeca bonitate, ſicut non movent ad ſui intentionē, ſed electionem, non movent, niſi ut ſtant ſub fine, propter quem eliguntur, & ſic iſte ſolum eſt objectum formale, & comparantur finis, & media reſpectu voluntatis, ſicut color, & lux reſpectu viſus. Hinc interpretantur D. Thom. aſſerentem utilia dici, quæ non habent in ſe, unde deſiderentur, id eſt, quod non habeant in ſe, unde deſiderentur ut media ſed ut fines: quia nimirum bonitas, quam habent in ſe, eſt ſolum utilis ſubordinata, & dependens à fine, & ſic verificantur verba Div. Thom. pro utraque ſentent. nam ut media ſint objectum voluntatis, ut denominat potentiam, ſufficit, quod ſint bona aliqua intrinſeca bonitate; ut tamen eſſent objecta illius, ut denominat propriè actum, oporteret ea eſſe bona ſecundum ſe id eſt, abſolute, & ut finis.

Objiciuntur, & ſolvuntur argumenta.

56 COntra noſtr. reſolut. objicies 1. locum Ariſtotel. lib. 2. Phiſic. cap. 3. ubi poſtquàm dicit, quòd finis eſt, cujus gratia, vel cauſa, ſtatim ponit exemplum: *Ut ambulandi ſanitas*, & hujus reddit rationem, *Propter quid enim ambulat? Dicimus, ut ſanetur, & ſic dicentes opinamur aſſignare cauſam.* Et immediatè ſubdit, quòd hoc modo quæcumque alia media ſunt fines, & ponit exemplum in purgatione, potione, & organis, concludendo: *Omnia enim hæc finis gratia ſunt.* Quæ ferè eiſdem term. repetit 5. Methaph. cap. 2. Sed purgatio, potio, & organa ſunt media purè utilia reſpectu ſanitatis: ergo.

57 Hunc locum nullus ex ſectatorib. noſt. ſentent. ſibi objicit. Et in prim. loquend. de iſtis intermed. purè utilib. non eſt parvi pendenda interpretatio Vazquez. aſſerent. ly *finis gratia* à Philoſ. non ſumi in nominativo caſu, ac ſi ſenſus ſit prædicta intermedia eſſe fines, cujus gratia; ſed in genitivo, ita ut ſenſus ſit, quòd illa intermedia ſunt media ipſius finis, cujus gratia.

58 Secun. reſp. quòd licèt prædicta media non ſint intrinſecè bona bonitate honeſta, vel delectabili: ſunt tamen ſic bona extrinſecè, nimirùm bonitate finis, ad quam ordinantur, & propter quem eliguntur, ſicut medicina dicitur ſana ſanitate animalis, cujus eſt cauſa, & ſic in eodem ſenſu poſſunt dici fines, cujus gratia, nimirùm extrinſecè: namque ſi bonitas finis eſt bonitas cujus gratia, hoc ipſo, quòd media ſint bona extrinſecè bonitate finis, erunt etiam extrinſecè fines, cujus gratia. Quæ ſolutio fundatur in Divo Thoma, qui exponendo verba Philoſophi ſic ait: *Addit, quòd omnia*

quæ sunt intermedia inter primum agens, & ultimum finem, omnia sunt quodam modo fines, sicut medicus ad sanitatem inducendam extenuat corpus, & sicut sanitas est finis maciei, maciem autem operatur per purgationem, purgationem autem per potionem, potionem autem præparat per instrumenta; unde omnia hæc sunt quodam modo fines, nam macies est finis purgationis, purgatio potionis, & potio organorum, & organa sunt fines in operatione, vel inquisitione organorum. Hæc D. Thom. ubi & in principio, & in fine eos appellat quodam modo fines, & ut ipsi contrarij exponunt, idem est, ac eos appellare fines non intrinsecè, id est, ratione intrinsecæ, & propriæ bonitatis, sed extrinsecæ, & ratione bonitatis finis.

59 Sed dices: hoc sufficere, ut intermedia pure utilia sint proprie fines, licet non perfectè, sicut intermedia honesta, & delectabilia, sed imperfectè: nam ut aliquid vere, & proprie influat in genere causæ finalis, sufficit, quod influat virtute participata ab alio, dummodo influat, & gratia ejus aliquid fiat: ut patet à paritate causæ instrumentalis efficientis, quæ vere, & proprie est causa, licet imperfectè, & tamen non virtute propria, sed virtute participata à causa principali influit.

60 Contra est: nam non sic media prædicta influunt bonitate finis, sicut instrumentum influit virtute participalis agentis, paritas ergo est nulla. Prob. anteced. nam instrumentum influit virtute intrinsice in ipso recepta, licet participata, seu derivata à causa principali; sed intermedia non sic influunt, nimirum bonitate eis intrinsice communicata à fine, sed solum extrinsece, quatenus est terminus illorum: non ergo intermedia sic influunt bonitate finis, sicut instrumentum influit virtute causæ principalis. Quis enim dicat, media vere, & proprie influere bonitate finis, quia bonitatem finis respiciunt ut terminum, á quo proinde denominantur extrinsice bona? Et sane instrumentum non proprie influeret, si à acausa principali virtutem intrinsice non reciperet, sic nec proprie influebant Sacramenta Novæ Legis ex defectu virtutis, sed solum aliquo modo, & improprie in quantum ad eorum præsentiam Deus causabat gratiam: ac tandem media, ut sic influentia bonitate finis, ad quem ordinantur, non ponunt in numero cum ipso fine. In præsenti autem loquimur de medijs, quatenus condistinctis à fine, ad quem ordinantur, proindeque loquimur de medijs secundum eorum intrinsecam bonitatem, quæ nulla alia est præter bonitatem utilem, in vi cujus finalizare non possunt, ut ostensum est.

61 Dices adhuc: Philosop. verbis relatis exemplificare 1. finem in sanitate respectu deambulationis: ergo cum immediate subdit, quod hoc modo quæcumque alia media sunt fines, in eodem sensu affirmat organa, potionem, & purgationem esse fines, ac finis est sanitas. Sed inde retorqueo argumentum: nam contrarij asserunt intermedia pure utilia esse fines imperfectos, & nedum respective ad finem ultimum, sed etiam ad fines intermedios, qui tales sunt ratione bonitatis honestæ, vel delectabilis: deinde etiam asserunt fines hos esse proprie fines ratione propriæ bonitatis; illos vero ratione bonitatis finis: ergo non possunt intendere eodem modo esse fines media relata à Philos. sicut est sanitas, cum hæc sit finis perfectus, & ratione propriæ bonitatis: ipsi ergo tenentur interpretari Philos. & sicut illum interpretari debent, dicendo parificare cætera intermedia cum sanitate quantum ad finalizare vere, & proprie, licet non quantum ad finalizare perfectè, id est, ratione propriæ bonitatis: ita & nos eum interpretamur, dicendo: parificare cætera media cum sanitate, quantum ad finalizandum, non tamen quantum ad finalizare vere, & proprie, namque finalizare vere, & proprie est finalizare ratione propriæ bonitatis, & non aliter. Ac tandem qui mirum Philos. contrarium sensisse in Ethicis, ac in Phisicis, cum plane in Ethicis nobiscum sentiat, ut patet in locis relatis pronostra conclusione.

62 Objicies 2. medium remotum, ut tale est, non habet convenientiam, & proportionem cum fine, nisi intercedente proximo medio, v. g. præparatio medicinæ solutive non habet proportionem cum salute, nisi mediante sumptione, & attenuatione humorum: ergo immediate non ordinatur insalutem, sed in sumptionem, & sumptio in evacuationem tanquam in finem, dependenter tamen à salute inquantum intenditur sumptio, & evacuatio inquantum est causa salutis. Et confirmatur ex communi modo loquendi, quod unum medium appetitur, & amatur propter aliud.

63 Respond. argum. probare prædicta media esse fines in larga acceptione sumpto fine pro termino: nam dubitari non potest unum medium in aliud ordinari, unumque terminare ordinationem alterius, ad quod sufficit bonitas intrinseca utilis, qualis est in potione, & purgatione; non tamen probare esse fines strictè: nàm fines strictè ultra terminationem exposcit, quod gratia sui terminet, quod verificari non potest sine bonitate intrinseca honesta, vel delectabili: & sanè argumentum probat,

quod

quod ſumptio, & evacuatio adhùc, ut eſt medium ad ſanitatem, ſit finis, quod impoſsibile eſt, ut patet ex dictis. Ad confirmat. dicimus: vel quod ille modus loquendi verificatur ſolum de intermedijs honeſtis, & delectabilibus, ſecus autem de purè utilibus: vel quod intelligitur de eſſe propter aliud tanquam propter finem, ſivè propriè, ſivè impropriè, ſivè extrinſecè, ſivè intrinſece talem.

64 Objicies 3. & replicatur contra ſolut. præcedent. finis verè, & propriè eſt, cujus gratia aliquid fit; ſed gratia ſecundi medij apponitur primum, & gratia tertij apponitur primum, & ſecundum, etiam ſi in tali medio ſolum reperiatur ratio utilis abſque aliqua ratione boni honeſti, vel delectabilis: ergò ſecundum, & tertium medium, & ſic de reliquis, etiam ſi non habeant rationem honeſti, vel delectabilis, propter quam per ſe appetantur, ſunt fines verè, & propriè. Maj. eſt ipſa diffinitio finis, minor verò probat. nam primum medium ita fit gratia ſecundi, quod ſi ſecundum poſſet eſſe abſque primo, non apponeretur, v. g. cùm quis deambulabat, ut attenuet humores, & ſalutem conſequatur, ſi poſſet humores attenuare, & ſic conſequi ſalutem abſque deambulatione, non deambularet: ergò ideò deambulat, ut humores attenuet, ſeu gratia attenuationis humorũ.

65 Sed hoc argument. nullam addit difficultatem ſupra præteritum, ſed ſolum majorem explicat. conced. ergò maj. & negam. minor. Ad probat. dicimus, quod ut primum medium fiat gratia ſecundi, non ſufficit, quod ſi ſecundum poſſet eſſe abſque primo, primum non apponeretur: ſed ulterius, quod ſecundum ita terminaret ordinationem primi, quod primum poſſet in eo ſiſtere, & quieſcere, ſecundumque ad ulteriorem finem non ordinari, ut videre eſt in potione ſapida, gratia cujus præparantur organa: quia ita organorum præparatio ordinatur ad illam, ut in ea poſsit ſiſtere ratione dulcedinis, & delectationis. Quod ſi ita primum ordinatur ad ſecundum, quod in eo ſiſtere non poſſet, eo ipſo ordinatur ad illud pure ut utile ad alium finem, & conſequenter non propter illud, ſeù gratia illius, ſed gratia illius finis, reſpectu cujus utile eſt. Quod verò ſi ſecundum medium poſſet eſſe abſque primo, primum non apponeretur, non arguit primum poni gratia ſecundi, ſed ſolum primum non proportionari fini, nec ad illum conducere, niſi mediante ſecundo. Fatemur autem ſubordinationem in his, quæ ſunt merè utilia, quia ordine quodam eligimus, & exequimur illa propter finem, ſicut propter ſanitatem tanquam propter finem eligimus deambulationem, & attenuationem humorum, ſed ordine quodam, nimirùm primo attenuationem, quæ eſt medium proximius, & deinde deambulationem, quæ eſt medium remotius, nimirum conducens media attenuatione, & ordine executionis vice verſa, nimirum primo deambulationem, quæ eſt cauſa attenuationis humorum, & deinde attenuationem humorum, quæ immediate cauſat ſanitatẽ.

66 Objicies 4. Tunc eſt vera cauſa finalis, quando interroganti; propter quid facimus aliquid, reſpondetur propter hoc v.g. cum medicus interrogatur propter quid infirmo dat potionem, & extenuat humores, reſpondet, ut ſanetur, & ſic ſanitas eſt vera cauſa finalis; ſed ad prædictam interrogationem non ſolum reſpondemus per finem ultimum in aliquo genere, ſed etiam per finem intermedium, etiam qui nullam habet bonitatem præter utilem: ergo etiam ille eſt vere finis, ſeu cauſa finalis. Conſeq. eſt bona, & major eſt Ariſtot. 2. Phiſic. cap. 3. & 2. Metaphiſ. cap. Minor vero prob. Si enim medicus interrogetur, propter quid præparat medicinam, rectè reſpondebit, ut ſumatur: & ſi interrogetur, propter quid ſumitur, rectè reſpondebit, ut attenuetur: & ſi tandem interrogetur, propter quid attenuatur, rectè reſpondebit, ut ſanetur: ergo ſumptio eſt finis præparationis: & attenuatio præparationis, & ſumptionis, eſt ſanitas omnium.

67 Reſpond. Quod ly *propter* non ſemper denotat cauſam finalem, ſeu finem, cujus gratia, Verbum enim dicitur in ſymbolo Incarnatum propter ſalutem hominum, & tamen ſalus hominum non eſt finis, cujus gratia Incarnationis Verbi, ſed ſolum finis effectus: ſimiliter Deus dicitur amare homines propter ipſos, quia in eo eſt amor amicitiæ erga homines; & tamen ly *propter* tunc non denotat finem, cujus gratia, ſeu finem *qui*, ſed ſolum finem *cui*, & utilitatis: pariter de peccatore dicitur, quod peccat propter ſe ipſum, & tamen ipſe non eſt finis *qui*, ſeu cujus gratia ſui peccati, ſed hoc eſt proprium commodum, ut tenet verior ſententia. Dicimus ergo, quod in rigore ly *propter* interrogat de cauſa finali: unde medicus interrogatus propter quid præparat medicinam, in rigore philoſophico debet reſpondere, ut ſanetur infirmus ſumendo illam, & media illa attenuando humores: unde reſpondendo non ſic, ſed modo relato in argumento, non rectè reſpondet in rigore philoſophico; at tamen non faciendo vim in verbo, communiter reſpondetur per ly *propter* denotando cauſam finalem, vel ſolum terminum utilitatis; ſolum autem poteſt reſponderi per ly *propter*, denotando cauſam fina-

lem, cum terminus, propter quem est bonus bonitate honesta, vel delectabili; secus autem si solum bonus sit bonitatę utili.

68 Objicies tandem: quod secundum D. Thom. 1. part. q. 5. art. 4. bonum importat rationem finis, nam bonum est, quod omnia appetunt, & loquitur de fine strictè: namque ibi inquirit, utrùm bonum habeat rationem causæ finalis; at media etiam purè utilia intrinsecè sunt bona, ut supponimus: ergò etiam sunt fines strictè. Respond, quod D. Thom. non dicit bonum esse finem, sed bonum importare rationem finis, quod solum verificatur de bono absoluto, quale est bonum honestum, vel delectabile; secus autem de bono utili, & respectivo, ut ipse D. Thom. alijs in locis testatur, & patet ex dictis in 2. fundam.

DUBIUM III.

Utrùm unus, & idem homo pro eodem tempore possit habère, seùappetere duos fines ultimos totales, & adæquatos?

1 SUpponimus cum D. Thom. hic art. 4. in finibus per se subordinatis nõ posse dari processum in infinitum, sed deveniendum necessariò ad unum finem ultimum, propter quem cæteri appetantur, aliter numquam finis inciperet movere ad agendum, cum finis proximus movere non possit sine ultimo, sicut nec causa 2. sine 1. unde nec unquam homo appeteret propter finem, & quidem certum est unum, & eundem hominem posse simul habere, & appetere plures fines non ultimos, sicut appetit medicinam propter sanitatem, & sanitatẽ propter virtutem, hancq propter Deum.

2 Deinde notandum finem ultimum, alium esse absolutè, & simpliciter talem, alium verò secundum quid talem. Primus est ille, qui absolutè ad nullum alium finem ordinatur, sed potius omnia alia ordinantur in ipsum; secundum quid autem est ille, qui solum intra determinatam seriem, vel artem ad alium non ordinatur, sed potius omnia ad talem artem, vel finem attinentia ordinantur ad illum, absolute tamen non omnia ad illum ordinantur, id est, quæ sunt extra talem artem, vel seriem, & ipse adhuc extra illum ordinem ordinatur ad alium. Exemplum primi est Deus respectu justi, qui se, & omnia sua refert in illum; secundi verò est sanitas respectu medicinæ, ad quam omnia in illa arte ordinantur, & salus ad nullum alium; absolute tamen, & extra artem ordinari potest ad virtutem ab eo, qui curam habet de salute animæ: ac tandem virtus ipsa ordinatur ad Deum; in præsenti ergò loquimur de ultimis finibus absolutè, & simpliciter talibus, haudddubium enim, quod possit idem homo simul, & pro eodem tempore plures alios fines ultimos habere, sicut ut medicus appetit sanitatem, ut cupidus pecuniam, ut ambitiosus honorem, ac tandem ut paterfamilias educationem prolis.

3 Notandum est 3. quod de fine ultimo possumus loqui dupliciter, uno modo quantum ad ipsam rationem ultimi finis; alio modo quantum ad ipsam rem, in qua hæc ratio ultimi finis constituitur: in præsenti ergò non loquimur de fine ulitmo in primo modo accepto, ut sic enim supponimus non posse multiplicari, sed necessariò esse unum, nimirum bonum ut sic, seù beatitudinem in communi: loquimur ergò de fine ultimo in secunda acceptione, in quo sensu Philosophi eum multiplicarunt, alij ponentes eum in voluptate, alij in quiete, alij in bonis naturę, alij tandem in virtute.

4 Item ratio ultimi finis in secunda acceptione, nimirum pro re, in qua constituitur; alter est verus, ut Deus, alter confictus, seù apparens, quem nimirum sibi operans constituit, licet revera ratio ultimi finis in eo non inveniatur, ut sunt divitiæ, honores, venerea, & alia hujusmodi, in presenti ergò sermo procedit de fine ultimo, sivè verò, sivè parente.

5 Ulteriùs inquirimus, an possit simul habere plures ultimos fines totales, & adęquatos, nam successivè loquendo, est experientia compertum, eos posse habere: ut justus, dùm perseverat in gratia, habet Deum pro ultimo fine, & dum mortaliter peccat, habet pro ultimo fine creaturam, seù bonum commutabile: & similiter citra dubium est posse simul habere plures ultimos fines partiales, & inadæquatos, sicut & beatitudinem constituere in pluribus rebus, ut in plurimum constituunt, qui illam extra Deum quærunt. Unde juxta D. Thom. hic argum. 1. quidam eam posuerunt in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, & in virtute, & respondet D. Thom. *Quod omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti ab his, qui in eis ultimum finem ponebant.*

6 Tandem notandum: quod plures fines ultimos unum, & eundem hominem simul intendere, potest stare multipliciter, primò, ita ut utrumque intendat formaliter: secundo, ita ut unum intentendat formaliter, & alterum virtualiter: tertio, ita ut unum intendat actualiter,

ter, & alium habitualiter: quartò, ita ut eos intendat disjunctivè, hoc est, illum, vel istum, ita ut quolibet illorum sit contentus. Juxta has ergò quatuor acceptiones, quatuor in præsenti versantur difficultates: unde sit.

RESOLUTIO I.

Unus, & idem homo non potest simul, & pro eodem tempore habere duos fines ultimos totales, & adæquatos, ita ut utrumque intendat formaliter.

7 EST communis Theolog. & fundatur quadruplici ratione D. Thom. hic art. 5. quarum primam tradit in argum. *sed contra*, & est hujusmodi: *Illud, in quo quiescit aliquis, sicut in ultimo fine, hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vitę suæ regulas accipit: unde de gulosis dicitur, quorum Deus venter est, quia scilicet constituant ultimũ finem in delicijs ventrijs; sed sicut dicitur Matthæi 1. Nemo potest duobus dominis servire, adinvicem scilicet non ordinatis: ergò impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis adinvicem non ordinatos.* Hæc ratio est efficacissima: Namque quod finis ultimus, totalis, & adæquatus dominetur totaliter, & adæquatè volũtati, patet eo, quod eum super omnia diligit, omnibusque alijs præfert, sicut justus Deum verum ultimum finem super omnia diligit, eumque omnibus prefert, pariterque gulosus ventrem, quem ut Deum habet: & hinc, ut ait D. Thom. ex eo vitæ suæ regulas accipit, quia omnia in eum ordinat, omniaque propter eum amat: si ergò nemo potest duobus dominis servire, scilicet Deo, & mammonæ, id est, Deo, & divitijs, sed aut unum diliget, & alterum contẽnet, impossibile est etiam habere plures ultimos fines totales, & adæquatos, sed uno habito alterum respuere necessè est. Hinc Cajet. ad hunc locum subtilitèr notat: *Non dicit, non potestis habere Deum, & divitias, sed non potestis servire Deo, & divitijs*: utique enim justus habet Deum, & divitias; non tamen servit divitijs, sed solum Deo, cui divitias subjicit, sicut omnia sua: servire ergò divitijs est eas ad Deum non ordinare, sed in eis ut in ultimo fine quiescere, eisque satiari, quod veritas prima testificatur esse impossibile. Nec valet, hinc solum sequi non posse hominem habere simul Deum, & creaturam tanquam ultimum finem totalem, & adæquatum; secus verò plures creaturas: namque cum apud confingentem sibi ultimum finem in creatura illa sit ei ut verus Deus, ut gulosо venter juxta præfata verba Apostoli: pariter repugnat ex eadem ratione hominem habere duplicem finem ultimum, quorum alter sit verus, & alter apparens; ac repugnat simul habere duplicem finem apparentem.

8 In corp. verò articuli 1. ration. tradit sic: *Cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum, & completivum sui ipsius*: Unde August. dicit 19. de Civit. Dei: *Finem hominum nunc dicimus non quod consumitur, ut non sit, sed quod perficitur, ut plenè sit: oportet igitur, quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur, quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ejus perfectionem requiratur: unde non potest esse: quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum ipsius.* Ratio planè demonstrativa, & deducta ex ipsa ratione, & quidditate ultimi finis simpliciter, seù totalis, & adæquati, qui propterea sic dicitur, quia in eo talitèr quiescit appetitus, ut per illum totaliter, & plenè satietur, & compleatur, consequenterque non restat bonum aliud requirendum ad sui perfectionem: implicatio ergò est in terminis, quod simul aliud requirat: namque tunc & esset finis ultimus adæquatus, & non esset, pariter ac si linea duplici termino terminaretur.

9 Sed dices finem ultimum esse bonum perfectum, & completivum appetentis, est quidem verum de fine ultimo verò, ut est Deus, secus verò de fine ultimo apparente, & confícto: experientia enim comprobatur, quod luxuriosus ponens finem ultimum in venere, non eo ipso videt se per ejus assecutionem satiatum, & plenè perfectum, quin potius multoties videt se de honoratum, & pauperem: nec similiter ambitiosus ponens finem ultimum in honore satiatur, ita ut alia non appetat, nimirum pecunias, & in summa venter impiorum dicitur insatiabilis; Proverb. 12. Præterea ex conseq. D. Thom. solum efficaciter concluditur, quod finis ultimus ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur, tanquam de necessitate requisitum ad ipsius perfectionem, ut patet ex verbis immediatè subjunctis: *Quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur*: ergò non concludit ita implere hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur non de necessitate requisitum, sed ad melius esse ex arbitrio, & voluntate sua, quamvis demus esse superfluum.

10 Sed contra 1. stat: quod licet revera finis ultimus confictus non sit bonum perfectũ, & impletivum appetentis, sicut revera non est finis ultimus; ex suppositione tamen, quod ap-

prehenditur, & judicatur practicè ut finis ultimus, non potest non apprehendi, & judicari practicè ut bonum perfectum, & completivum illius, sicut & hic, & nùnc summè conveniens plus, quam Deus, & ejus amicitia, quia hoc est de ratione, & quidditate ultimi finis, ut explicatum est. Hinc non obest, quod qui ponit ultimum finem in luxuria non se videat per ejus assecutionem satiatum, & perfectè completum: Namque hoc ideò est, quia revera non est finis ultimus, proindeque revera assecutus non satiat; hoc tamen sicut non tollit, quod eum judicet finem ultimum, ita nec tollit, quod eum judicet bonum perfectè satiativum; nec similiter obest, quod alia appetat: Namque tùnc ea appetit ut subordinata luxuriæ, vel honori: nec enim ita est de ratione ultimi finis, quod sit bonum perfectum, & completivum appetentis, ac si se solo compleat, & satiet appetitum, planè alia concurrunt, sed finis ultimus ea omnia terminat, eaque omnia sibi subordinat, & in hoc sensu, nimirum terminativè dicitur bonum perfectum, & satiativum; quod si simul appetat plura, quin unum alteri subordinet, v. g. pecunias, luxuriam, & honorem, tùnc ea solum ut fines unitertio subordinatos appetit, nempè propriæ commoditati, quæ tùnc solum habet rationem finis ultimi.

11 Contra 2. stat: quod voluntas non potest pro suo libito naturam, & quidditatem finis ultimi evertere: cum ergò natura, & quidditas finis ultimi ea sit, quod sit ultimum perficiés appetitum, consequenterque cætera sibi subordinans, qua ratione in eo voluntas quiescit; hinc si semel voluntas aliquid appetat ut ultimum finem, ita eum debet appetere ut bonum perfectum, & satiativum, quod extra, vel ultra illud non possit aliud appetere pro libito suo etiam superfluum, & ad melius esse, & eum appetat ut ultimum finem: Namque quod appetitur ut finis ultimus, eo ipso appetitur ut bonum magis principale, utpotè cætera sibi subordinans, & principaliter, seu primo movens, à quo proinde cætera dependent: cum ergò id, quod superflue, vel ad melius esse appetitur, eo ipso appetatur ut minus principale, sicut & ut minus necessarium, est implicatio in terminis, quod quis possit aliquid ut finem ultimum appetere, & eum pro suo libito appetere ut superfluum, vel ad melius esse.

12 Dices: quid, si detur aliud bonum solo numero distinctum, in quo etiam tanquam in ultimo fine possit voluntas quiescere non minus, ac in primo? Respondeo, quod adhuc nõ potest eum appetere ut ultimum finem ex suppositione, quod sic primum appetivit: tum quia per primum satiatur: tùm quia tùnc eum ex superfluitate appeteret, & quidem hic tangitur difficultas de duplici ultimo fine disjunctivè appetito, de quo in ultima resolut.

13 Secundam rationem tradit D. Thom. his verbis: *Quia sicut in processu rationis principium est id, quod naturaliter cognoscitur: ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id, quod naturaliter desideratur; hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit, nisi ad unum; principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis: unde oportet id, in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum.* Quæ ratio etiam efficacissima est, & reducitur ad axioma illud, quod sicut se habet principiũ in speculabilibus, sic finis in appetibilibus: si ergò in speculabilibus primum principium est naturaliter cognitum, & propterea unum, quia natura non tendit, nisi ad unum, pariter ultimus finis in appetibilibus erit naturaliter volitum, & ex eadem ratione unum.

14 Dices: falsum esse primum principium intellectus esse unum, namque plura prima principia attingit, in quæ conclusiones, quas in particulari demonstrat, resolvit. Respond. attingere quidem plura prima principia, sed non simpliciter talia: Namque ut sic solum est unicum principium, in quod cętera reducuntur, quod in intellectu speculativo est principium illud: *Quodlibet est, vel non est*, & in practico: *Bonum est sequendum, malum autem fugiendum.* Dices huic 1. principio intellectus correspondere ex parte voluntatis bonum ut sic, seu beatitudinem in communi, in quem etiam omnes illius fines reducuntur: non ergò desinit eos reduci in finem aliquem ultimum unum in particulari. Contra est: quod intellectus nedum fertur in unum objectum in communi, scilicet ens, seu verum, sed & omnia illius principia in unũ primum principium particulare reducit, ut ostensum est: ergò ex parte voluntatis nedum debet assignari objectum illius in communi, nimirum bonum ut sic, seu beatitudo in communi, sed etiam aliquis ultimus finis particularis, in quem cętera reducantur: immò intentio efficax finis non potest ferri in finem in communi, sed necessariò debet ferri in finem in particulari: Namque eo ipso fertur in illum, ut consequendum, & non consequitur, nisi in particulari, seu ut hic, & nunc existens: hac enim ratione probant Theologi, quod homo in omni operatione humana debet agere propter ultimum finem materialem, & in particulari, & nedum formalem, seu propter bonum, seu beatitudinem in communi.

Sed

15 Sed ad huc dices: quod licet intellectus naturaliter attingat primum principium; voluntas tamen non naturaliter, sed libere attingit ultimum finem: ergo licet ex ratione D. Thom. colligatur principium primum intellectus debere esse unum, quia nimirum natura non tendit, nisi ad unum, secus autem ultimum finem voluntatis. Prob. antec. Namque voluntas in attingentia ultimi finis meretur, si sit verus, peccat, si sit pravus; sed nec meritum, nec peccatum consistere potest sine libertate voluntatis: ergo. Respond. voluntatem libere attingere ultimum finem quoad exercitium, secus autem quoad specificationem: unde per idem est naturaliter attingere ultimum finem; ac eum necessario quoad specificationem attingere. Sed dices: licet libertas quoad exercitium sufficiat ad merendum, ut patet in Christo Domino, & in Angelo in primo instanti suę creationis; ad peccandum tamen requiritur libertas quoad specificationem, seu contrarietatis, ex cujus defectu, nec Christus, nec Angelus in 1. instanti peccare potuerunt: ergo circa finem ultimum pravum, seu conflictum, in cujus attingentia voluntas moraliter peccat, non est solum in voluntate libertas quoad exercitium, sed etiam contrarietatis, seu quoad specificationem.

16 Respond. ita esse, absolute loquendo: Namque voluntas ex se non est determinata ad malum, sed pro suo libito potest ultimum finem constituere, vel in Deo, vel in creatura; quod si in creatura constituat, mortaliter peccat, hoc citra dubium est: attamen ex suppositione, quod ab operante creatura ut finis ultimus judicetur, voluntasque in eo rationem ultimi finis constituat: dicimus, quod necessitatur quoad specificationem circa ipsum, non secundum se, & ratione ultimi finis, sed supposito dictamine erroneo intellectus, aliter hoc dictamine durante, non potest non omnia, quæ vult, in ordine ad illum velle, ita ut ultra progredi non possit.

17 Tandem dices: falsum esse naturam non tendere, nisi ad unum: Namque natura plures motus, & operationes habet, per quas tendit ad diversa, ut ignis per motum tendit in locum sursum, & per calefactionem in calorem, & per generationem in alium ignem: & in natura humana, sicut in qualibet alia natura sensibili dantur plures potentiæ, quæ per diversos actus diversos terminos respiciunt. Respond. quod principium D. Thom. debet intelligi de uno principaliter intento: fatemur namque in qualibet natura esse diversas operationes, per quas tendit in diversa; attamen omnes subordinantur operationi specificæ, quæ est principaliter intenta, ut in igne generatio alterius ignis, ad quem disponit calefactio, & in homine ratiocinari, cui deserviunt operationes sensitivæ.

18 Tertiam rationem tradit D. Thom. in corp. sic: *Quia cum actiones voluntariæ ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est, oportet quod à fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis, sicut & naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem: cum igitur omnia appetibilia voluntatis in quantum hujusmodi sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum, & præcipue, quia in quolibet genere est unum primum principium; ultimus autem finis habet rationem primi principij, ut dictum est: sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus; ita se habet ultimus finis hujus hominis ad hunc hominem: unde oportet, quod sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita hujus hominis voluntas in ultimo fine statur.* Quæ ratio non minus efficax est. Pro cujus tamen intelligentia dices, falsum in primis esse actionem voluntatis à fine ultimo sortiri rationem generis: Namque intentio, quæ versatur circa finem ultimum, ut actus charitatis, non ex illo genus, sed speciem desumit. Deinde: ex quo à fine ultimo rationem generis sortiatur, quod sequitur est, finem ultimum esse unum genericè, non verò numero; unde concludit solum de ultimo fine in communi, non verò in particulari, de quo est quæstio solum.

19 Sed relictis alijs expositionibus, quas tradunt Martinez, & Ildeph. Baptista, & communiter alij, recta hujus rationis intelligentia est actiones voluntarias à fine ultimo sortiri rationem generis, non in prædicando, sed movendo, seu causando. Hoc modo Lisbon. namque quis dicat omnia appetibilia, vel omnes actiones voluntarias circa illa convenire in ultimo fine, sicut in genere essentiali, v. g. Deo, si iste sit finis ultimus intentionis voluntatis? Dicitur ergò genus in movendo, & causando, quatenus cętera appetibilia, & actiones erga ea sibi subordinat, ad eaque voluntas ex intentione illius movetur. Hinc solum est genus respectu actuū, qui terminantur ad ea, quę sunt ad ipsum, respectu tamen actus immediatè ad ipsum terminati solum sortitur rationem speciei. Et hinc etiam patet rationem Div. Thom. concludere unum esse ultimum finem, nedum in communi, sed etiam in singulari: utpote finis universalis subordinans sibi cæteros, licet loquendo de genere essentiali, seu in prædicando solum concluderet finem ultimum esse unum in communi, sicut

cùm ex unitate illius, à quo ſummitur ſpecies, ſolùm probatur eſſe unum ſpecificè. Quæ intelligentia deduc, ex verb. quæ poſteà ſubjungit Div. Thom. dùm dicit: *Quòd in quolibet genere eſt unum primum principium; ultimus autem finis habet rationem primi principij*: ergò pro eodem intelligit D. Thom. finem ultimum eſſe genus, ac primum principium in genere movendi, ſeu cauſandi finaliter.

20 Sed dices: Si hoc ita eſt, ſequitur Div. Thom. probare idem per idem; namquè probat dari unum ultimum finem, quia datur unũ genus in movendo, ſeu cauſando finalitèr. Deindè ſic ait D. Thom. actiones voluntarias à fine ultimo ſortiri rationem generis, ſicut ex fine proximo ſortiri rationem ſpecificam eſſentialem, ſeu in prædicando: ergò à ſimili. Sed ad 1. reſpond. neg. ſequel. ſicùt nec prob. idem per idem, cum prob. Cœlum eſſe unã cauſam univerſalem, quia cauſat in toto genere corporum hæc enim probatio, ſicut & illa, fundatur in illo principio D. Thom. quod in omni genere eſt unicum principium primum, & conſequenter etiam in genere movendi voluntatem, quod unum principium non eſt aliud, quam finis ultimus, qui eſt primus in movendo. Ad 2. reſpond. Quod finis proximus poteſt conſiderari & ut objectum, & ut finis: ut objectum, tribuit ſpeciem in cauſando, & movendo, quatenus movet magis coartacte, & limitate, quam finis ultimus: ly ergo *ſicut* comparationem facit de fine proximo ad ultimum, utroque modo conſiderato in ratione finis, ſecus autem in ratione objecti.

21 Tandem dices, D. Tom. expreſſe habere actiones voluntarias ſortiri rationem generis à fine ultimo, ſicut & naturalia ponuntur in genere ſecundum rationem formalem communem; at iſta ſecundum rationem formalem communem ponuntur in genere eſſentiali, & prædicabili: ergo à ſimili. Reſpond. comparationem eſſe proportionalem, quod ſicut in linea conſtituendi ratio communis conſtituit ut genus; ſic in linea movendi ratio communis movet ut genus; eſt tamen diſparitas, quod illud eſt proprie genus; hoc vero ſolum ſimilitudinarie. Quod etiam colligitur ex D. Thom. 2.2. quæſt. 11. art. 5. ad 2. ubi indifferenter ait: vitia contineri ſub fine remoto, ut effectum ſub cauſa, vel ut ſpeciem ſub genere, & ponit exemplum: *Sicut mechia ex furto oritur, & continetur ſub eo, ſicut effectus ſub cauſa, vel ſpecies ſub genere*: Ubi disjunctiva clare denotat finem remotum non eſſe proprie genus, ſed ſolum per ſimilitudinem.

22 His quatuor rationibus Ildeph. Baptiſta, & Gonet aliam adjungunt, quam dicunt eſſe non minoris ponderis, & efficaciæ, deſumiturque ex natura ultimi finis ſimpliciter, & eſt hujuſmodi: de ratione ultimi finis ſimpliciter eſt, quod omnia ordinentur ad ipſum, & quod ipſe ad nihil aliud ordinetur; ſed implicat contradictionem, quòd aliqua duo ita ſe habeant, ut omnia ordinetur ad quolibet illorum, ipſumque ad nihil aliud ordinetur: ergo. Major patet, & minor probatur: Nam vel unum ex illis ordinatur ad alium, vel non? v.g. finis A. ad finem B. ſi 1. eo ipſo finis A. non eſt ultimus ſimpliciter, cum de ratione hujus ſit, quod ad nihil aliud ordinetur: ſi ſecundum, etiam finis B. non poteſt habere rationem finis ultimi ſimplicitèr, cùm de ratione hujus ſit, quòd omnia ordinentur in ipſum: ergo. Sed miror, quòd Mag. Gonet omittat tertiam rationem D. Tho. ex allatis in corp. & repetat ſub diverſis termin. primam: namquè quòd finis ultimus ſimpliciter ſit talis, quòd omnia ordinentur in ipſum, & ipſe in nihil aliud, ex eo provenit: immò nihil eſt aliud, quam bonum eſſe perfectum, & ſatiativum appetitus, ex hoc enim habet, quod extra, vel ultra illum non reſtet aliud appetendum, conſequenterque omnia appeti propter ipſum, ipſum tamem propter nullum.

Proponuntur, & ſolvuntur argumenta.

23 SED præter objecta plura ſe offerunt difficilia contra noſtram reſolut. & in primis verba D. Thom. infra quæſt. 12. art. 13. ubi ſic habet: *Si autem accipiantur duo adinvicem non ordinata, ſic etiam homo ſimul poteſt plura intendere*: Cum ergo intentio ſit de fine, videtur ſecundum D. Thom. hominem poſſe ſimul intendere fines duos diſparatos, ſeu ſine ſubordinatione unius ad alterum, conſequenterque ultimos.

24 Reſpond. negando iſtam ultimam conſequentiam: Namque ut eos intenderet voluntas ut fines ultimos, opus eſſet, nedum eos intendere ſine ſubordinatione unius ad alterum, verum & ſine ſubordinatione ad unum tertium: immo adhùc tunc eos non intenderet ut fines ultimos ſimpliciter, cum de ratione finis ultimi ſimpliciter talis ſit, quod omnia ordinentur ad ipſum, ſicut & quod ſit bonum perfectum, & ſatiativum appetitus: loquitur ergo D. Thom. de finibus proximis, quos voluntas ſine ſubordinatione illorum adinvicem, id eſt, inter ſe appetere poteſt, ſemper tamen neceſſe eſt eos appetere cum ſubordinatione ad ulteriorem tertium, ſeu ultimum finem.

25 Objicies ſecundo vulgare argumentum de

de homine peccante mortaliter: iſte enim ponit finem ultimum in creatura; at poteſt ſimul plura peccata mortalia diſparata, & ſine ſubordinatione unius ad alterum committere, pura peccatum ſuperbiæ, luxuriæ, & lucri: ergo poteſt ſimul diverſos ultimos fines ſimpliciter habere.

26 Sed dices 1. cum Adriano, quodlibeto 7. art. 3. peccantem mortaliter non conſtituere finem ultimum in creatura, aliter deberet præcedere ex parte intellectus judicium, quo talis creatura judicaretur finis ultimus, & ſummum bonum, cum nihil volitum, quin præcognitum, quod judicium ſtare non poteſt cum fide, juxta quam in ſolo Deo eſt ratio ſummi boni, & ultimi finis; unde in eo caſu peccator eſſet idolatra, ſicut & qui adorat idolum judicando illum eſſe verum Deum.

27 Sed ſane hæc ſententia communi conſenſu rejicitur à Theolog. eam que aliqui nedum ſingularem, ſed & temerariam notant, quia videtur contradicere locis Sacræ Scripturæ, in quibus expreſsè habetur peccantem mortaliter anteponendo creaturam legi Dei, eam plus diligere, quam Deum. Quod paret ad illa verba Matthæi 10. *Qui amat patrem, aut matrem plus, quam me, non eſt me dignus*, & ad illa Joan. 12. *Dilexerunt enim gloriam hominum magis, quàm gloriam Dei.* Et ad Philipp. 3. ut ſupra notavimus, dicitur de gulosis: *Quorum Deus venter eſt*, ubi Gloſſa Ordinaria: *Quia quidquid faciunt, pro ventre faciunt.* Et D. Thom. ibi lect. 3. *Quia qui pro fine habet aliquid, illud eſt Deus ſuus.* Hocque paſsim in alijs locis Scriptura teſtatur, & Sancti Patres oſtendunt. Ratioque id convincit: tum quia peccans mortaliter non operatur propter Deum ut ultimum finem, non quidem actualiter: namque blaſphemum eſſet tale opus in Deum referre: nec etiam habitualiter, quia per peccatum mortale deſtruitur gratia, & charitas: quinimo per peccatum mortale hominem averti à Deo ultimo fine, habetur expreſse pluribus locis Sacræ Scripturæ: namque Hieremiæ 13. dicitur: *Me dereliquerunt.* Et Iſaiæ 1. *Dereliquerunt Deum*, & 1. Regum 2. *Qui contemnunt me*: qua ratione peccatoribus, ut convertantur ad dominum, ſuadetur Eccleſiaſt. cap. 5. *Non tardes converti ad Dominum.* Et Iſaiæ 4. *Convertimini ad me.* Et Heremiæ 4. *Ad me convertere*: ergo ſuppoſito, quod peccans mortaliter habet ultimum finem, haud dubium, quod talis ultimus finis ſit creatura.

28 Nec obeſt illud judicium, quod neceſſe eſt præcedere actum voluntatis: Namque judicium illud non eſt ſpeculativum, tunc enim vere eſſet idolatra, ſicut & qui adorat idolum judicando eum eſſe verum Deum; ſed eſt judicium practicum, quo hic, & nunc judicatur bonum illud creatum eſſe ſummum bonum; ipſo tamen ſpeculative cognoſcente eſſe bonum finitum, immo eſſe mortaliter malum. Quod ſi inſtes, ad minus practice peccatorem ſe gerere ut idolatram. Non renuam hoc concedere, immo in hoc ſenſu fornicator, immundus, & avarus dicuntur idolatræ, ad Epheſios 5. ubi ſic habetur: *Hoc enim ſcitote intelligentes, quod omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod eſt idolorum ſervitus, non habet hæreditatem in Regno Chriſti.* Supra quæ ait D. Thom. ibi lect. 3. nota, quod vocat hic avaritiam idolatriam, quoniam idolatria eſt, quando honor ſoli Deo debitus, impenditur creaturæ; nunc autem Deo dupliciter honor debetur, nimirum ut in eo finem noſtrum conſtituamus, & in eo fiduciam noſtram finaliter ponamus, ergo qui hæc in creaturis ponit, reus eſt idolatriæ, hoc autem facit avarus, qui finem ſuum in re creata ponit, & etiam totam ſuam beatitudinem.

29 Dices ergo ſecundo ad argumentum peccantem mortaliter conſtituere finem ultimum in creatura, non quidem poſitive, ita ut omnia ordinet in ipſam, qui vocatur finis operantis, ſed negative in quantum ea non ordinat in ulteriorem finem, qui dicitur finis ultimus operis; finis autem ultimus negative tantum non eſt finis ultimus ſimpliciter, ſed ſecundum quid: non ergo infertur committentem plura peccata mortalia poſſe ſimul habere plures fines ultimos ſimpliciter. Sic Vazquez, Suarez, & Azor.

30 Sed hæc ſolutio impugnatur primo ex nuper dictis contra ſententiam Adriani. Namque ex eis convincitur peccantem mortaliter conſtituere in creatura, nedum finem ultimum negative, ſed etiam poſitive, ſicut & eam habere practice tanquam Deum, ei nimirum impendendo honorem Deo debitum. Deinde à priori impugnatur hæc ſolutio: nam repugnat finis ultimus negative, & non poſitive: ergo. Prob. aſſump. 1. ex diffinitione finis ultimi tradita à Philoſ. 2. Metaphiſ. cap. 2. ubi contendens probare unum eſſe finem ultimum, eum diffinit. *Quod non eſt alterius gratia, ſed cujus gratia cætera.* Et ut aliquid ſit finis ultimus, non ſufficit eum ordinari in ulteriorem finem, ſed aliunde quod omnia appetentis ordinetur in illum. Secundo ratione: nam finis, propter quem cætera non fiunt, non influit, niſi ut finis particularis, nimirum illius, vel illius operis; de ratione autem cauſæ particularis eſt, quod

quod subordinetur causæ alicui universali, ut à simili patet in alijs causis, quia eo ipso est causa inferior, & imperfecta, quę non potest nō supponere aliam perfectiorem, & superiorē: repugnat ergo esse ultimum finem per negationem superioris ad alterū finem, qui in omnia non subordinetur in ipsum. Nec valet, quod voluntas, pro suo libito possit sistere in illo fine particulari, & nolle finem ultimum simpliciter habere. Non, inquam, valet: nam hoc est dicere, posse voluntatem pro suo libito moveri à causa particulari sine subordinatione ad universalem, quod dicendum non est: namque voluntas non potest invertere ordinem causarum; cum tamē de ratione causæ particularis sit influere, suppositō influxu causæ universalis.

31 Quod etiam sit manifestum ex secunda ratione D. Thom. namque voluntas non potest sistere in aliquo fine, qui non sit bonum perfectum, & totaliter satiativum; hoc autem ipso est finis ultimus, nedum negative, sed etiam positive: immo nostrum assertum expressè docet D. Thom. in 1. distinct. 1. quæst. 4. art. 1. ubi ait: *Quod existens immortali diligit aliquid habitualiter supra Deum, & si non actu semper, & ideo non finitur ipso, sed illo, ad quod omnia ordinat.* Item secundum D. Thom. hic: peccans mortaliter constituit finem ultimum in creatura in eo sensu, in quo resolvit, non posse hominem habere plures ultimos fines; sed secundum Auctores relatos potest homo habere plures ultimos fines negative: ergo secundum D. Thom. homo peccans constituit in creatura finem ultimum, nedum negative, sed etiam positive. Ac tandem, ut tradendo veram solutionem dicemus, peccans mortaliter non constituit ultimum finem in creatura, propter quam peccat, v. g. in lucro, vel delectatione, sed vel in se ipso, vel in proprio ipsius commodo; at peccans mortaliter omnia in se ipsum, vel in proprium ipsius commodum ordinat: ergo constituit finem ultimum in creatura, nedum per negationem ordinationis in ulteriorem finem, sed etiam per ordinationem cæterorum in illum.

32 Dices ergo 3: ad argum. peccantem mortaliter constituere finem ultimum simpliciter in creatura, propter quam peccat, seu quæ est objectum illius, ita tamen taliter, quod si unicum habeat peccatum mortale, finis ultimus illius totalis est objectum illius; si vero habeat plura, ex objectis illorum adintegratur unus ultimus finis totalis, & adæquatus. Ita Conradus, cui adhærere videntur Alvarez, & Montesinos.

33 Sed solutio deficit non ea parte, qua asserit ex objectis peccatorum adintegrari unum finem ultimum totalem: namque ut postea dicemus, finis ultimus totalis est bonum seu commodum proprium peccatoris, quod ex prædictis objectis coalescit: sed ea parte, qua asserit, quod qui unicum habet peccatum mortale, finis ultimus illius totalis est objectum illius peccati; cum autem habet plura, objectum primi peccati definit esse finis simpliciter, & totalis: & hanc rationem subinduit aggregatum ex objectis utriusque: nam in sententia asserente finem ultimum totalem peccatoris esse bonum, seu commodum proprium, licet finis ultimus totalis varietur materialiter ad variationem peccatorum, formaliter tamen semper est idem, quia non est finis ultimus, nisi sub ratione boni propij, in qua objecta omnium peccatorum conveniunt. Deficit, inquam, ex hac parte: namque si semel habens primum peccatum constituit ultimum finem simpliciter in objecto illius, v.g. in lucro, cur secundo peccans non constituet etiam simpliciter finem ultimum in objecto secundi peccati, nimirum in fornicatione? Namque hoc peccatum non est minoris activitatis, & efficaciæ, quam primum. Deinde ratio illa ultimi finis in objecto primi peccati non potest destrui per adventum secundi peccati: namque nihil destruitur, nisi per suum contrarium; peccatum autem fornicationis non contrariatur peccato lucri: immo eatenus per primum peccatum constituitur ratio ultimi finis simpliciter in objecto illius, quia per eum avertetur à Deo, & convertitur in objectum illius; at per subsequens peccatum illa aversio, vel conversio non destruitur; ergo nec ratio ultimi finis simpliciter. Et quidem, si ratio ultimi finis in Deo destruitur per conversionem ad creaturam, cui annexa est aversio à Deo, utpote Deo oppositā, cur ratio ultimi finis in objecto unius peccati destruitur per conversionem in creaturam, cui non est annexa aversio ab objecto primi peccati, nec ei opposita?

34 Sed dices: quod ratio ultimi finis in objecto primi peccati non destruitur per subsequens peccatum, sed illa eadem ratio ultimi finis, quæ ante secundum peccatum erat totalis, per adventum secundi peccati efficitur solum partialis, & ad hoc non est necesse secundum peccatum contrariari primo: namque homo portans lapidem ante consortium alterius hominis est causa totalis portationis lapidis; per consortium vero definit esse causa totalis, & incipit esse partialis; cum tamen inter illos homines nulla sit contrarietas. Sed contra: nam hoc ideo est, quia uterque homo in illo casu

ean-

eandem operantur portationem lapidis; non tamen objectum utriusque peccati eandem operatur, seu finalizat conversionem, vel actum, cum sint peccata disparata, & specie distincta.

35 Dices ergo 4. ad argum. finem ultimum peccantis mortaliter non esse creaturam, propter quam peccat, seu quæ est objectum illius, sed esse ipsum peccatorem, qua ratione licet plura peccata mortalia disparata committat, omnia tamen ordinat in unicum finem ultimum. Hæc sententia est valde probabilis in via D. Thom. quam plures Thomistæ amplectuntur, fundaturque in D. August. lib. 14. de Civit. Dei, cap. 28 ubi habet. *Quod sicut amor Dei usque ad contemptum sui ædificat civitatem Dei; sic amor sui usque ad contemptum Dei ædificat civitatem Babilonis.* Ergo secundum August. pariter, ac justus per amorem Dei se, & omnia sua refert in Deum ut in ultimum finem, peccator per sui amorem omnia in se ipsum refert etiam ut in ultimum finem. Quod etiam videtur docere lib. 3. de libero arbit. cap. 24. dum ait. *Quod peccator vult sibi ipsi esse bonum suum, & Deus suus.* Idemque etiam videtur docere D. Thom. infra quæst. 77. art. 4. dum ait: *Inordinatus amor sui est causa omnis peccati.* Et ad 3. ait: *Propter hoc enim homo, vel appetit bona, vel fugit mala, quia amat se ipsum.* Et in 2. distinct. 42. quæst. 2. art. 1. etiam expresse sic habet. *Finis ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem omnia alia quærit, & ideo si radix peccati accipiatur ex parte ipsius peccantis, erit una; si autem sumatur ex parte eorum, quæ propter se ipsum peccans quærit, erunt plures.* Fundaturque ratione deducta ex verbis allegatis: namque ille est finis ultimus simpliciter, qui non ordinatur in ulteriorem finem, & in quem cætera alia ordinantur; sed peccator in primis non ordinatur in ulteriorem finem, aliunde omnia in se ipsum ordinat, cum omnia appetat ex amore sui: ergo.

36 Sed contra hanc solutionem insurgunt non leviter alij: quod peccator est ultimus finis *cui*; namque sibi appetit quidquid inordinate appetit: ergo non potest esse ultimus finis *qui*, seu cujus gratia, nam inter istum utrumque finem debet esse realis distinctio, sicut inter appetens, & rem appetitam. Dices, quod licet semper sit necesse inter utrumque istum finem intervenire distinctionem formalem, non tamen realem: nam in actu dilectionis, quo volo Deo divinitatem, æternitatem, & alias divinas perfectiones, Deus est finis *cui*, & tamen non distinguitur realiter à fine *qui*, seu cujus gratia, nimirum à divinitate, æternitate, & alijs divinis perfectionibus. Immo hoc semper contingit, cum Deum diligo amore amicitiæ, namque amare sic Deum, est ei velle bonum propter se. Ita Ildeph. Bauptista, Gonet, & alij. Sed contra hanc solutionem urgenter objicitur: nam hoc ideo in prædicto actu contingit, quia res ipsa Deo volita identificatur cum ipso Deo; at res ipsa inordinate appetita non identificatur cum peccatore appetente, v.g. lucrum, seu delectatio: ergo. Deinde: licet finis *qui* distinctus ab appetente, ut contingit in amore amicitiæ, quo volo bonum amico propter se, non requirat sui realem distinctionem à fine *cui*, secus tamen cum finis *qui* est ipsum appetens: namque cum appetitus sit de re non habita, non potest quis per appetitum tendere, nisi in ultimum finem *qui* obtinendum, & consequendum; finis autem ultimus *qui* non habitus, sed obtinendus, & consequendus non potest non realiter distingui ab ipso appetente.

37 Sed respond. prædicti Auctores appetentem dupliciter considerari posse; uno modo secundum se, & materialiter: alio modo formaliter ut affectum, & ornatum, & honoratum bonis temporalibus inordinate appetitis, v.g. ut fruens honore, divitijs, seu delectatione, & similibus. Primo modo est finis *cui*, nec potest habere rationem finis ultimi obtinendi *qui*, & consequendi; bene tamen secundo modo; nam bene potest se ipsum appetere ut divitem, & honoratum. Sed contra est in primis: si finis ultimus *qui* est ipse peccator ut affectus, & honoratus prædictis bonis inordinate appetitis: ergo jam realiter distinguitur à fine *cui*, qui est ipse peccator secundum se, nimirum distinctione reali penes includens, & inclusum. Deinde nomine finis ultimi obtinendi, & consequendi, semper, & solum intelligitur id, quod ex additione se habet ad appetentem tanquam illius perfectivum, seu completivum qua ratione appetens dicitur se habere ad illud in potentia, & ut perfectibile: ergo appetens non potest ingredi ad minus in recto ultimum finem *qui*, aliter esset dicere appetentem secundum se perfici, & compleri per se ipsum ut completum, & perfectum bonis prædictis temporalibus, quod est inepta locutio: perficitur quidem, & completur appetens ex hoc precise, quod consequitur divitias, vel honorem, etiam ex hoc, quod consequitur se ipsum ut affectum divitijs, vel honore, seu, ut melius dicant, perficitur, & completur, ex quo consequitur bonum proprium totale, & adæquatum, ultra quod non restat aliud appetendum, & quærendum.

38 Ac tandem contra prædictam solutionem aliud non minus difficile argumentum est:

nam

nam sequitur ex ea finem ultimum *qui* spei esse ipsum sperantem : namque si hoc obstaret maxime quia sperans est finis *cui*, cum tamen juxta solutionem datam non repugnet finem *qui* & *cui* realiter identificari. Dices quod spes est virtus theologica, de cujus ratione est, quod respiciat Deum. Item est motus rectus in Deum ex propria ratione, ut est beatitudo nostra, & ideo non potest reflecti supra sperantem, sicut contingit in peccato qui est motus obliquus Sed contra est 1. nam pariter dicimus de ratione appetitus esse tendere in rem extraneam, seu condistinctam ab ipso appetente, illius tamen perfectivam, & completivam. Deinde de ratione spei virtutis Theologicę est, quod respiciat Deum ut ultimum finem objectum à nobis obtinendum per visionem beatificam, quæ est ultimus finis formalis: ergo non est contra rationem spei virtutis thelogicę, quod ut ultimum finem simpliciter respiciat ipsum sperantem, non secundum se, sed ut affectum, & honoratum prædicta visione: namque per hoc non excluditur Deus à ratione objecti, seu ultimi finis objective spei, cum non sit finis ultimus objectivus illius, nisi ut stat sub visione nostra, eam que terminat. Tandem : eatenus peccatum est motus obliquus, qui reflectitur supra ipsum peccatorem, quia ea, quę inordinate amat, amat tanquam utilia, & conducentia ad proprium illius bonum : unde primo sequitur, quod peccator ipse solum in obliquo, & de connotato ingrediatur rationem ultimi finis simpliciter talis, in recto vero solum ingrediatur proprium bonum, seu commodum illius, quod in sequenti solutione explanabitur. Secundo sequitur, quod cum spes sit motus in Deum ut est bonum nostrum, seu beatitudo, eo ipso etiam reflectitur supra sperantem, quin sperans sit in recto ultimus finis illius, sed solum in obliquo.

39 Genuina ergo, & legitima solutio facti argum. est aliorum Thomist. quod finis ultimus simpliciter peccantis mortaliter est bonum proprium illius inordinate appetitum, seu fine subordinatione ad regulas rationis : nomineque boni proprij intelligitur, quidquid pertinet ad utile, vel delectabile, & uno verbo quidquid confert ad explendum appetitum, seu voluntatem appetentis. Quæ solutio fundatur in D. Thom. hic art. 6. sequenti, dum ad 1. ait: *Quod actiones ludricæ non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum, sed tantum ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes, vel requiem præstantes; bonum autem consummativum hominis est ultimus finis ejus.* Et 1. 2. quęst. 84. art. 2. ait. *Quod finis in omnibus bonis temporalibus acquirendis est, ut homo per illa quandam perfectionem singularem, & excellentiam habeat.* Unde infert, quod superbia, quæ est appetitus excellentię, est initium omnis peccati, quod repetit 2. 2. quæst. 162. art. 2. dicendo. *Quod per se alia peccata ordinantur in finem superbiæ, quę est propria excellentia, ad quam potest ordinari omne id, quod quis inordinate appetit.*

40 Rationeque id ipsum ostenditur: namque bonum, seu commodum proprium non ordinat peccator in ulteriorem finem, aliunde omnia ordinat in ipsum : ergo istud est finis ultimus simpliciter peccantis mortaliter in recto, licet in obliquo etiam ingrediatur ipse peccator, & in quantum est finis *cui*, nam finis *cui* ex necessitate connotatur per finem *qui*, & in quantum est bonum proprium : nam bonum proprium dicitur relative ad ipsum appetentem, & in quantum est bonum taxatum, non juxta legem Dei, seu rationis, seu juxta proprium appetentis arbitrium. Quo in sensu debent intelligi verba D. August. & D. Thom. prælegata solut. præced. namque cum amare aliquem, sit ei velle bonum, pro eodem reputatur aliquem amare se, ac velle bonum sibi consequenter idem est dicere amorem sui esse causam omnis peccati, ac esse causa omnis peccari velle sibi bonum inordinate, & præter legem Dei : unde tandem infertur, quod bonum proprium sit finis ultimus *qui*, & ipse peccator sit finis ultimus *cui*. Hinc cum D. Thom. asserit finem ultimum commutabilium bonorum esse ipsum hominem, propter quem omnia alia quærit, intelligitur, vel de fine *cui*, vel pro eodem intelligitur omnia alia propter se quærere, ac omnia alia propter propriam convenientiam, seu bene esse, quærere.

41 Hinc ad argum. respond. quod licet peccans mortaliter constituat finem ultimum in creatura, non sequitur, quod si plura peccata mortalia simul committat, habeat simul plures ultimos fines totales, & adęquatos, licet sint plures ultimi finis partiales, seu inadæquati, & materialiter : namque objecta illorum peccatorum attingit sub ratione boni proprij, nimirum quatenus conducunt ad propriam convenientiam, & bene esse ipsius : unde ex omnibus illis tunc integratur unus formaliter finis. Quæ plane est solutio D. Thom. hic ad 1. quod procedebat de illis, qui ultimum finem posuerunt in voluntate, in quiete, in bonis naturæ, & in virtute, & respondet: quod omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex eis constitui ab his, qui in eis ultimum finem ponebant. Hinc qui committit unum tantum peccatum mortale, non propterea

reà habet diverſum finem formaliter, ac quandò commiſcrit plura peccata mortalia, ſed ſolùm materialiter: namque cùm unum peccatum mortale committit, pravè exiſtimat in objecto illius inveniri totam, & perfectam rationem boni proprij; cùm verò plura peccata mortalia committit, exiſtimat in nullo eorum ſeorſim eam inveniri, v.g. in lucro, vel delectatione, ſed in omnibus ſimul, & ſic eſt diverſus finis ultimus ex parte rei materialiter volitæ, ex parte tamen rationis formalis finalizandi, quæ eſt ratio boni proprij, eſt unus.

42 Sed contra hanc ſolut. poſſunt plura non levia objici, & 1. hanc ſolutionem non eſſe univerſaliter veram de omni peccante mortaliter: nam qui peccat mortaliter per ſui converſionem in idolum, illud adorans, ut Deum, non habet pro fine ultimo bonum proprium, cùm tùnc ſe, & omnia ſua in idolum referat: immò in amore amicitiæ unius hominis erga alterum hoc ipſum comprobatur: nam amor amicitię eſt, quo voluntas bonum amico propter ſe vult, qui ſi inordinatus ſit, & contra legem Dei, erit peccatum mortale: hujus ergò amoris finis ultimus non eſt bonum proprium amantis, aliter erit amor concupiſcientiæ. Secundo: quando peccator deſperat, occidendo ſe ipſum, vel ſui anihilationem appetendo, nullum proprium bonum quærit, vel appetit; ergo ſaltem tunc non habebit bonum proprium pro fine ultimo. Tertio: nam in præſenti intendimus declarare finem ultimum in particulari ipſius peccantis mortaliter, quæ nimirum ſit illa res, in qua peccator beatitudinem conſtituit; at juxta præſentem ſolutionem non declaratur finis ultimus in particulari, ſed bonum proprium in communi, in quo objecta omnium peccatorum conveniunt: ergo. Tandem: nam juxta hãc ſolutionem ponimus finem ultimum peccatorum mortalium eſſe unum formaliter, quod videtur eſſe abſurdum, ſicut & quod omnia peccata mortalia ſint ejuſdem ſpeciei: namque juxta D. Thom. hic art. 3. omnia peccata, ſicut & omnes actiones humanæ, ſpecificantur à fine.

43 Ad 1. reſp. & quidem Ildeph. Bapt. nobiſcum ſentiens ultimum finem peccantis mortaliter eſſe bonum proprium ipſius, argum. facto convictus ait: illud eſſe intelligendum regulariter loquendo, & excepto caſu idoli. Magiſt. etiam Martinez tenet noſt. ſolut. eſſe univerſaliter veram, quando peccans, non formaliter, & expreſsè, ſed tantum in exercitio, & practicè de fine conſiderat, non poſita formali conſideratione in aliquo, quam in ſe ipſo poteſt ponere: immò & ponit rationem ultimi finis; hoc enim inſinuat D. Thom. hic, dùm ait, peccatorẽ ſucceſivè plures ultimos fines poſſe ſibi conſtituere, quod non haberet verum, ſi per explicitam conſiderationem in alio, quam in ſe ipſo rationem ultimi finis non poſſet contingere: & id etiam patet in eo, quia adorat idolum, & ſibi ut Deum conſtituit; immò ſemper ſi explicitè, & formaliter conſideret de fine in alio, quam in ſe ipſo debet collocare, quia formaliter non poteſt habere judicium, quod in ipſomet ratio boni pleni reperiatur. Hæc iſte Mag. aſſerens ultimum finem peccatoris eſſe ipſum peccatorem: nam argumentum factum æquè contra hanc, ac contra noſt. ſentent. procedit.

44 Sed contra iſtum duplicem modum dicendi ſtatim inſurgit argumentum factum à principio: nam datur idolatra, qui ſimul colit plures Deos, Jovem, Mercurium, Martem, Venerem: ſi ergo idolum haberet pro ultimo fine, haberet plures ultimos fines.

45 Reſpond. tamen neg. antec. loquendo de Philoſophis, qui veram Dei noticiam aſſecuti ſunt, ut Plato, Ariſtoteles, Socrates: namque cum ratione naturali demonſtretur unum tantum eſſe Deum, pluresque ex natura rei repugnare, iſti auctores tantum unum Deum eſſe pro viribus defenderunt, adeo ut Socrates pro hac veritate Athenis occiſus ſit: quod ſi adhuc iſti plures Deos appellabant, hoc erat, vel quantum ad diverſa munia, ut enim præſidebat litteris, appellabant Apolinem, in quantum militiæ, Martem, in quantum generationi, Venerem, & ſic de alijs. Vel unum ſolum ut ſupremum adorabant, quem Jovem appellabant; alios vero ſolum participative, ut nos vocamus Sanctos. Alij vero ſi minore Deî cognitione pollentes plures Deos colebant, inter eos divinitatem dividebant, ut unum pro uno bono largiendo, alium pro alio colebant, ut Apollinem pro litteris, Martem pro militia, Venerem pro generatione, Cererem pro terræ fœcunditate: unde ſolum plures ultimos fines partiales in eis conſtituebant.

46 Melius tamen Lisb. noſtram ſolutionem aſſerit eſſe univerſaliter veram: namque vel peccans ſentit commutabile bonum ſibi deſervire, & eſſe conveniens: aut ſentit ſe debere deſervire illi bono, illudque colore, ſicut colebant idolatræ idola pro Dijs: ſi primum: ergo appetit illud bonum ratione convenientiæ propriæ, & in quantum commodum ſibi: ſi ſecundum, illud ſervire habetur pro convenientia, & commodo, ſicut & Angeli peccantes voluerunt ſubjici diabolo pro convenientia ſuę ambitionis: & quod creatura ita inordinate, & erroneè ſi volita, quod illi attribuatur

honor divinus, hoc multò magis procedit ex convenientia propria sibi inordinate volita: quia in tantum vult aliquis complacere in aliqua creatura, aut honorare, quòd etiam Dei honorem illi tribuat, quia nimirùm illum honorem tribuere sibi commodum est, aut quia indè sperat aliquid, aut quia timet perdere, si non faciat, sicut plerique sequuntur hæresim, aut adorant dœmonem, ut aliquid indè lucrentur, aut quia timent sibi aliquid mali fieri, & adorant idola, ut placeant Principibus, aut quia laxiori vita sic vivunt, aut quia volunt Deum cognoscere, & colere, quia laboriosum sibi est; hoc autem totum nascitur ex inordinato amore accommodationis, seu convenientiæ proprię. Ita Sapientis. iste Mag.

47 Quibus adde cum Mag. Serra, quòd cum amor sui sit principium idolatriæ, sicut & aliorum peccatorum, ut colligitur ex D. Tho. infra quæst. 77. art. 4. & principium in processu rationalis appetitus sit ultimus finis, ut ait Sanct. Doctor hìc, se ipsum, seu proprium bonum sui habet idolatra, sicut & quilibet alius peccator pro ultimo fine, plusque se ipsum diligit, quàm idolum: sola enim charitas potest facere, ut justus plùs diligat Deum, quàm se ipsum, amor autem idoli non potest ità prędominari affectui hominis, ut homo plùs diligat idolum, quàm se, ad idolumque se ipsum referat. Nec obstat, id aliquandò expræsse agere idolatram: nàm etiàm existens in peccato mortali potest affirmare expresse se ipsum, & omnia sua referre in Deum, illumque plùs, quàm se ipsum diligere, & tradere corpus suum, ita ut ardeat; & tamen non habet eum pro ultimo fine: undè quod idolatra vitam exponat pro idolo, non provenit ex amore idoli, sed vel ex cupiditate mundi, ut insinuat Div. August. lib. de pacient. cap. 17. vel ex appetitu innanis gloriæ, vel ex amore implendæ propriæ voluntatis.

48 Ad id, quod additur de amore amicitiæ, respond. negand. anteced. namque amicitia, quæ non est charitatis, nec ex amore Dei ortum habet, semper oritur ex amore sui ipsius; propterea enim amicus vult amico bonum quia est aliquid sui, seu alter ipse juxta illud, amicus est alter ergo. Hinc Arist. 4. Ethic. cap. 4. ait. *Amicabilia ad utros ex his, quæ sunt ad se ipsum, perfecta esse videntur.* Et cap. 5. *Amantes amicum, id amant, quod sibi ipsis est bonum; vir enim bonus factus amicus bonum fit ei, cujus jam est amicus: uterque igitur & id, quod sibi bonum est amat.* Quod exponit D. Thom. ibidem, lect. 5. quod illi, qui amant amicum, amant id, quod est bonum sibi ipsis: nam quando ille, qui est bonus in se, est factus amicus alicujus, fit etiam bonus amico suo, & sic uterque dum amat amicum, amat, quod sibi bonum est.

49 Ad sec. contra solut. objectum resp. quod adhuc in illo casu habet bonum proprium pro ultimo fine, quia illa volitio ex nimio, & inordinato amore sui procedit, nimirum quia vult se liberum ab omni malo: unde hoc ipsum, quod est anihilare, vel se ipsum occidere, quatenus apprehenditur ut liberatio ab omni malo, existimatur ut maximum bonum, & commodum peccatoris desperantis. Ad 3. respond. quod bonum proprium in communi, licet commune sit ad hanc, vel illam rem, ad hoc, vel illud objectum, in quo pro sua prava existimatione peccans constituit suum ultimum finem; tamen inferius est ad bonum, seu beatitudinem in communi: namque abstrahit à bono divino, & humano, à bono honesto, & delectabili, sicut & à bono vero, & apparenti: cum ergo pro fine ultimo peccantis mortaliter assignatur à nobis bonum proprium in communi, seu bonum delectabile excludendo bonum divinum, & honestum, jam assignatur finis ultimus in particulari, nimirum determinans bonum, seu beatitudinem in communi. Ad 4. denique resp. quod juxta D. Thom. peccata omnia, sicut & omnes actiones humanæ, specificantur à fine proximo, non ab ultimo, & remoto: undè cùm omnia peccata mortalia diversos fines proximos habeant, diversas etiàm species subinduunt, quamvis respiciant eundem formaliter ultimum finem.

50 Objicies 3. juxta probabil. sentent. in Philosophia idem numero effectus potest pendere à pluribus causis totalibus non subordinatis: ergò eadem probabilitate possunt admitti respectu ejusdem hominis plures fines totales, & adæquati. Prob. conseq. 1. Quia hoc non est amplius, quàm ponere diversas causas totales respectu ejusdem effectus, finis enim præcipua est causa inter omnes. Secund. Quia major videtur repugnantia, quòd idem effectus simùl habeat duas causas totales efficientes, quàm quòd idem homo simùl habeat duos fines totales: Nàm sic statuentes duos ultimos fines, non eos statuunt respectu ejusdem actionis, & medij, sed diversarum actionum, & mediorum. Sed præterquamquòd in via Div. Thom. est impossibile dari duas causas totales non subordinatas ejusdem numero effectus (quidquid alij dicant) resp. disting. antec, & illud conced. de causis totalibus secund. seu subordinatis causæ primæ, non verò primis, & alteri causæ non subordinatis: namque dicere

plu-

plures causas totales primas posse producere eundem numero effectum, est dicere, possibiles esse plures Deos. Ex quo autem plures causæ totales secundę alteri primę subordinatæ possint simul producere eundem numero effectum; quod sequitur est, plures fines totales proximos alteri fini ultimo subordinatos posse simul finalizare eandem numero voluntatem, seu appetitum, quod & nos concedimus cum Div. Thom. infra q. 12. art. 3. in corpore.

51 Objicies 4. iste casus est possibilis, immo & expertus, quod aliquis sit paratus fornicari, & simul paratus mori pro fide, ita ut pro illa prava delectatione vitam non exponeret, in quo casu habet in primis pro fine ultimo bonum commutabile, siquidem hoc ipso, quod paratus est fornicari, est in peccato mortali: deinde habet pro fine ultimo Deum, ex quo paratus est mori pro fide, ita ut pro delectatione prava vitam non exponeret: namque eo ipso plus amat Deum, quam bonum illud commutabile, Deumque anteponit peccato, immò & vitæ suæ: possibilis ergo est casus, in quo idem homo possit simùl, & pro eodem tempore habère duos fines ultimos formaliter. Confirm. in casu, quod quis sit paratus committere peccatum luxuriæ, ita quòd si necesse est expendere centum, nolit fornicari, simùlque habeat voluntatem expendendi illa centum, pro sublevando paupere, vel adjuvanda fide: in hoc enim casu pariformiter habet pro ultimo fine bonum commutabile, qua parte est paratus fornicari, aliundè habet pro fine ultimo Deum, qua parte vult dare illa centum pro Deo, non verò pro meretrice, namquè eo ipso anteponit Deum bono commutabili, nimirùm propriæ delectationi: ergo.

52 Ad hoc argum. variæ assignantur solutiones à sectatorib. nostr. sentent. Namque Montesinos negat casum, nimirùm, quòd qui offendit Deo propter aliquam creaturam, paratus sit mori pro illo; nam ad hoc esset necesse, Deum diligere super omnia, quem sic diligere non potest, qui est in peccato mortali. Sed tamen ista solutio rejicitur; quia, ut dixi, casus nedùm est possibilis, sed expertus; plures enim peccatores, & maximi peccatores in se experiuntur voluntatem moriendi pro Deo in defensione fidei: ergo.

53 Alij autem resp. quod in eo casu paratus est mori pro fide, non inquantum bonum Dei est: namque cùm Deum non diligat super omnia, neque potest bonum Dei propriæ commoditati, seu delectationi anteponere; sed inquantùm est bonum proprium, nimirùm, in quantùm medium ad consequendum honorem martyrij, vel gloriam Cœlestem: undè tunc fornicatio, & defensio fidei sunt fines intermedij ordinati ad bonum proprium, ut ad ultimum finem, & sic nihil contra nos. Sed hæc solutio impugn. ex quo tunc ille actus moriendi pro fide esset peccatum mortale; siquidem haberet pro fine ultimo creaturam, quod dicendum non est, non minus, ac quando existens in peccato dat eleemosynam, vel efficit aliud bonum opus ex honestate virtutis.

54 Lisbon. autem respond. neg. quod ille, qui succumbit peccato mortali, sit paratus mori pro fide ex motivo charitatis, sed ex aliqua pia affectione ad ipsam fidem, quæ bona est, sed non facit perfectam voluntatem, & adhærentem Deo, ut ultimo fini, sed adhærentem ipsi fidei, quam amat, & diligit ut certissimam, sicut remanet in peccatore ipsa fides, & ipsa affectio ad illam, & in quibusdam ita est intensa, & adhærens, quod pro ipsa fide vitam exponat, & si non ex charitate, & sicut requiritur ad salutem, nimirum omnem peccati affectum relinquendo. Sed hæc solutio etiam impugn. ex nuper dictis ad solut. præced. namque non potest in prædicta volitione non assignari ultimus finis simpliciter; si autem iste non sit Deus, eo ipso erit peccatum mortale.

55 Genuina ergo solutio est: quod ille, qui paratus est fornicari, ultimum finem simpliciter constitutit duntaxat in creatura, seu in bono commutabili: namque quod simul sit paratus mori pro fide, ita ut pro delectatione prava vitam non exponeret, non arguit eum anteponere Deum, seu fidei defensionem propriæ delectationi: nam ad hoc oporteret illum actum volendi mori in defensione fidei esse efficacem; efficax esse non potest, si semel paratus est fornicari: nam qui fornicationem pro Deo non derelinquit, quomodo pro Deo efficaciter mori potest velle? Nec valet quod ita paratus est mori, quod si se offerret occasio moriendi, defactò moreretur: nam licet hoc ei ita videatur, revera in virtute illius actus, & sine alio novo, & efficaciori non moreretur: namque hoc opus est proprium charitatis, immo præcipuum ipsius juxta verba Christi dicentis: majorem charitatem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Hinc martyrium dicitur baptismus flamminis, quia ortum habet ex dilectione Dei super omnia; unde in vi illius peccator justificatur, seu assequitur gratiam habitualem, ut in materia de Baptismo docetur.

56 Id ipsum dicimus ad confirmationem, quod cum qui paratus est committere luxuriam, ita quod si necesse est expendere centum,

tum, nolit fornicari, absolute luxuriæ succumbat, immò & non succumbere, non sit propter Deum, sed ne expendat illa centum: eo ipso à Deo ut ultimo fine efficaciter volito est aversus: unde quod simul vellit illa centum dare pro Deo, erit actus solùm inefficax, seù inefficaciter in Deum tendens, nec opositum infertur, ex quo actu, & in executione illa centum præstaret; adhuc enim illa non præstaret propter Deum efficaciter, & super omnia dilectum, sicut nec ex motivo charitatis, & consequenter nec haberet Deum pro ultimo fine efficaciter volito.

57 Objicies 5. Angelus malus defactò habet duos ultimos fines formaliter non subordinatos, & consequenter totales, & adæquatos: ergò falsa est nostra resolutio. Probat. anteced. nam in primis per peccatum conversus est in creaturam ut in ultimum finem; aliunde retinuit sui conversionem in Deum ut Authorem naturæ: ergò. Probat. min. tum ex quo peccatum non fuit contra Deum Auctorem naturalem: tùm quia naturalia in Angelis manserunt integra post peccatum: ergò & amor naturalis Dei. Tandem: quia, ut docet D. Tho. 1. part. quæst. 60. art. 5. angelus, vel homo adhuc peccans naturaliter diligit Deum plus, quam se ipsum, & quæst. 63. art. 1. ad 5. habet, quod naturale est angelo, quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse: & in 2. distinct. 33. quæst. 2. art. 2. ad 5. hanc dilectionem admittit in animabus parvulorum existentium in Limbo: ergò. Confirmat. 1. isti duo fines, nimirum Deus ut finis naturalis, & ut finis supernaturalis, non habent inter se necessariam connexionem: ergò potest homo, vel angelus esse conversus in unum, nimirum in Deũ ut Auctorem naturalem, & esse aversus ab illo ut Auctore supernaturali per peccatum. Secundò: dilectio Dei ut Auctoris naturalis est actus entitativè naturalis, sicut & objectum illius naturale est: ergò ex sui ratione, seu per se, & ratione objecti non exposcit gratiam santificantem: potest ergò compati cum peccato.

58 Respond. ad argum. negando assumpt. & ad probationem, nego minor. Ad primam probat. nego anteced. nam hoc ipso, quod natura intellectualis est ordinata in finem supernaturalem, tenetur diligere Deum, ut Auctorem naturalem cum subordinatione ad ipsum ut Auctorem supernaturalem, & quia sic angelus Deum ut Auctorem, seu ut finem naturalem non dilexit, peccavit, nedum contra Deum finem supernaturalem, sed etiam contra Deum finem naturalem, ut dicitur in tractatu de Angelis, art. 1. Ad secund. probat. respond. quod naturalia in angelis manserunt integra post peccatum, non quidem moraliter, & quantum ad voluntatis affectum, sed phisice quantum ad potentias, scientias, & species: hinc remansit amor Dei naturalis, sed non moralis, hoc est liber, & electivus, sed phisicus, & necessarius, nedum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, quem statim explico. Ad tertiam probationem respond. quod cum D. Thom. ait Angelum, vel hominem adhuc peccantem naturaliter diligere Deum plus, quam se ipsum, loquitur de dilectione Dei, quatenus est bonum commune, & universale, à quo creatura quælibet dependet in esse, & conservari: ut sic enim Deum, nec Angelus, nec homo potest odio habere, sicut nec se ipsos, sed necessario amant, sicut & se ipsos; iste tamen amor dicitur naturalis, nedum quia est circa objectum naturale, Deum scilicet ut conditorem naturæ, sed quia est à voluntate, ut natura quædam est: unde potius est pondus, & inclinatio naturæ in ipsum Deum, qua actus elicitus ipsius, vel si est elicitus, non est liber, sed necessarius, nedum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, propterea que est inseparabilis ab ipsa natura hominis, vel Angeli: cum hoc ergo amore compatibile est peccatum; attamen de hoc non loquimur in præsenti, sed de amore elicito libero, electivo, & morali, qui naturalis solum dicitur, quia est circa objectum naturale, Deum scilicet ut finem naturalem, quo diligitur Deus, nedum secundum illam communem rationem, sed secundum alias, in quantum nimirum est amicus, & legislator: ac tandem quo diligitur absolute, & efficaciter super omnia; cum hoc enim amore compatibile non est peccatum, cum eo ipso esset Angelus, vel homo conversus in creaturam ut in ultimum finem simpliciter, de cujus ratione est, quod homo, vel Angelus se, & omnia sua ordinet in eum. Et sic exponi debet alter locus D. Thom. & idem dicimus de parvulis in Limbo existentibus: namque etiam isti aversi sunt à Deo fine supernaturali, licet non propria, sed capitis voluntate, consequenterque non possunt non esse aversi à Deo fine naturali.

59 Ad 1. confirmat. respond. quòd illi duo fines nullam habent inter se connexionem absolutè: undè homo in statu puræ naturæ conditus posset Deum diligere, ut finem naturalem, quin eum diligeret, ut finem supernaturalem; attamen ex suppositione ordinationis in finem supernaturalem sunt connexi,

nexi,& inſeparabiles propter ſubordinationem unius ad alterum: unde impoſsibile eſt,hominē eſſe averſum ab uno, & converſum ad alium, ut dicitur in tractu de gratia,art. 1.Ad 2. confirm. fatemur, dilectionem Dei ut auctoris naturalis per ſe, & ex ratione objecti non expoſcere gratiam ſanctificantem, id eſt, ut principium elicitivum illius, ſed ſufficere voluntatem ipſam cum concurſu generali, vel ſpeciali ordinis naturalis, attamen per accidens eſt neceſſaria gratia habitualis, id eſt non ut principium eliciens, ſed ut principium expedens, id eſt, per modum removentis prohibens, peccatum ſcilicet: namque ut diximus, homo per peccatum avertitur à Deo, ut ultimo fine naturali, & ſupernaturali, ut docent Thomiſtæ loco citato.

60 Objicies 6. quidquid ab intellectu poteſt voluntatis proponi, poteſt voluntas proſequi; ſed ab intellectu poteſt proponi voluntati duplex finis ultimus ſimpliciter: ergo. Major patet, & minor oſtend. intellectus poteſt judicare duos fines ultimos ſimpliciter: ergo & ab intellectu poteſt voluntati proponi duplex finis ultimus ſimpliciter. Conſeq. patet, & anteced. prob. tum quia ſic judicant ſectatores contrariæ ſententiæ: tum quia licet ſapientes, & recte judicantes rationem ultimi finis in duobus ſimul apprehendere non poſsint; ſecus tamen idiotæ, & ignorantes: ergo ad minus horum intellectus poteſt judicare duos ultimos fines ſimpliciter, coſque voluntati proponere, ac tandem ipſorum voluntas poteſt plures ultimos fines ſimpliciter intendere, & proſequi. Confirm. namque, ut ſupra diximus, licet Philoſop. gentiles, qui veram Dei notitiam acquiſiverunt,ſolum unum Deum ut ſupremum colerent, vel plures eorum divinitatem pro diverſis muneribus dividendo, in eiſque plures partiales fines conſtituendo tamen dubitari nequit, quod plures idiotæ eos habeant ut Deos, & ultimos fines abſolute, & ſimpliciter, & in eos ut ſic tendebant: ergo.

61 Ad hoc argum. reſpond. Serra: quòd ſi quis judicaret eſſe duos Deos, judicaret etiam eſſe duos fines ultimos partiales duntaxàt,& non poſſet judicare, & apprehendere eſſe duos totales. Sed contra hanc ſolut. inſtat argum. factum de idiotis, & ignorantib. Unde Ildeph.Baptiſta reſp. quòd tùnc reverà non appetit duos fines ultimo, ſed duos, quæ in ſua exiſtimatione ſunt fines ultimi, ſed reverà non ſunt fines ultimi ſimpliciter, ſed in aliquo genere, vel eo modo, quo ipſe ſibi confinxit; ſicùt Pelagius,qui ſibi perſuadebat ſe viribus naturæ diligere Deum Auctorem gratiæ ſuper omnia, non Deum, ſed quod ſibi confinxit, diligebat. Sed hęc ſolutio deficit plane: ex quo in præſenti loquimur de ultimo fine, qui eſt reverà finis, vel in exiſtimatione operantis: ut qui mortaliter peccat, iſte enim ſolùm appetit finem ultimum, qui eſt talis in ſua exiſtimatione; re tamen vera non appetit finem ultimum, nam appetit bonum commutabile, quod reverà finis ultimus non eſt.

62 Unde meliùs reſpon. quòd licet idiotæ, & ignorantes non attingant rationem ultimi finis ſpeculative, & ſignatè, ſicùt & nos, practicè tamen eam ignorare non poſſum: nāquè hìc, & nunc ignorare non poſſunt, & non judicare, vel objectum eſſe plene, & totale ſaciativum, ita ut ultra, vel extra ipſum nihil reſtet aliud appetendum, vel non.Si 1. eo ipſo ita practicè eum judicant ultimum finem,quod aliud appetendum non judicent,& conſequentèr practicè judicant eum tantùm eſſe appetibilem, ut finem ultimum. Si 2. eo ipſo practicè judicant eum non eſſe finem ultimum ſimpliciter, ſicùt & practicè judicant eum non eſſe plenè, & perfectè ſatiativum, ſed ultra ipſum aliud appetendum relinqui.

63 Ad probat. autem de ſectatorib. ſentent. oppoſitæ eſt in promptu inſtantia facta ab Ildeph. Baptiſta: Namquè Pelagius judicabat ſe viribus naturæ poſſe diligere Deum; undè dicimus,quòd licèt ſectatores oppoſitæ ſententiæ ſpeculativè judicent poſsibiles eſſe duos ultimos fines ſimpliciter; practice tamen oppoſitum judicant, quidquid ipſi dicant: ſicut à ſimili dicitur de aſſerentibus poſsibilem eſſe actum indifferentem in individuo:hoc enim ſpeculative judicant; ſed practice, ut dicunt noſtri Thomiſt. quis judicat, vel judicare poteſt operationem aliquam humanam, & deliberatam non eſſe propter aliquem finem bonum, vel malum.

64 Ex his patet ad confirm. namque illi idiotæ licet ſpeculative ex ignorantia plures illos Deos haberent ut ultimos fines, ſimpliciter practice tamen eos colebant ut duos fines ultimos partiales juxta diverſa illorum munera, vel eos in proprium bonum, & commodum ut in finem ultimum ordinabant, ut ſupra diximus. Dices: quod ad judicium practicum ſemper neceſſe eſt præſupponi judicium ſpeculativum: namque intellectus ſpeculativus eſt, qui extenſione ſit practicus, ſeu ordinatione ad opus: cum illo ergo judicio ſpeculativo de poſsibilitate duplicis finis ultimi ſimpliciter ſtare non poteſt judicium practicum de oppoſito. Sed qui ſic argumen-

tatur, respondeat, quomodo catholicus speculativè considerans rationem summi boni, & ultimi finis solùm inveniri in Deo, practicè oppositum judicat: negamus ergò anteced. si judicium strictè, & propriè sumatur, quatenus distinguitur ab apprehensione rerum, eamque consequitur: unde licet verum sit apprehensionem rerum præsupponi ad judicium practicum secus tamen judicium speculativum: intellectu enim speculativè considerante delectationem venereamesse pravam, potest ex pia affectione voluntatis moveri, ut hic, & nunc eam sibi proponat ut bonam.

65 Objicies 7. & ultimo: objectum honestum virtutis moralis est finis ejus ultimus; sed ipsemet homo potest habere plures virtutes morales; ergò & plures fines ultimos. Minor, & conseq. patent, & major probat. ex Aristot. 2. Ethicor. cap. 4. qui asserit objectum, & honestatem virtutis propter se ipsa appetenda esse, & non ad aliud referendo. Respond. Aristot. debere intelligi objectum, & honestatem virtutis propter se ipsa appetenda esse, id est, non referenda ad alios fines proximos, & particulares: non tamen ita esse appetenda propter se, quod non referantur ad finem ultimum: namque 1. Ethic. cap. 7. dixerat omnes fines speciales in finem ultimum, nimirum fœliciratem, seu beatitudinem ordinari. Et mirum est Vazquez sensisse hoc ipso, quod honestas virtutis in finem ultimum referatur, desinere esse actum talis virtutis: namque si objecta virtutum ex natura sua ordinantur in finem ultimum, quomodo desinere potest esse actum virtutis, per hoc, quod objectum suum referat in finem ultimum, cum potius tunc illa relatio conformetur ipsius naturæ?

RESOLUTIO II.

Nec potest unus, & idem homo, simul, & pro eodem tempore habere duos fines ultimos simpliciter, seù totales, & adæquatos, ita ut unum intendat formaliter, & alium virtualiter.

66 EST contra aliquos modernos, quos, suppresso nomine, refert Martinez; est tamen non minus Theolog. communis, quam præcedens. Pro cujus intelligentia est notandum, tunc finem ultimum intendi virtualiter, cum intenditur in virtute intentionis præcedentis, ut cum quis ex intentione Dei ultimi finis vult, & decernit visitare Ecclesiam, & postea nihil de Deo cogitans pergit ad illam. Fundatur ergò rationibus D. Thom. resolut. præced. allegatis, quæ omnes ad unam reducuntur, quæ pariter convincit resolut. præced. sicut & præsentem: nàm de ratione ultimi finis simpliciter, seu totalis, & adæquati est, quod sit perfectè satiativus, & impletivus appetitus, taliter quod in eo appetitus quiescat, nec ultra, vel extra illum, aliud appetendum relinquat. Unde infertur eum non ordinari in alium finem, sed omnia appetibilia in ipsum; at hoc totum subsistere non potest, si simul alium finem ultimum virtualiter appetat, & intendat: nam jam illum appetendum relinqueret, nec illum in finem ultimum formaliter volitum ordinaret: ergò.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

67 SEd contra hanc resolut. objicies 1. quod infidelis conversus in idolum ut in finem ultimum, hac cõversione non retractata, sed virtualiter permanente, potest se in delectationem venereamut in ultimum finem convertere: ergò tunc habet duos ultimos fines, unum virtualiter, nimirum idolum, & alium formaliter, nimirum delectationem. Probat. anteced. nàm per conversionem formalem in delectationem venereamnõ desinit esse idolatra; sed si conversio in idolum per conversionem in delectationem venereamretractatur, nec virtualiter permaneret, eo ipso desineret esse idolatra: ergò.

68 Ad hoc argum. respond. dupliciter 1. negando hanc minor. namque ut infidelis maneat idolatra, sufficit, quod non mutet religionem, quam revera non mutat per sui conversionem in delectationem venereamen, quamvis per hanc retractet sui conversionem in idolum ut in ultimum finem: namque ad illam sufficit judicium speculativum de divinitate idoli: & est exemplum in eo, qui conversus per charitatem in Deum verum ut ultimum finem postea similiter convertitur in delectationem venereã; tunc enim propterea non mutat religionem, nec definit esse fidelis propter eandem rationẽ. Nec valet: quod religio idolatræ manere non possit sine conversione virtuali ad idolum: namque hoc est verum de conversione inefficaci, non verò efficaci: eo modo, quo existens in peccato mortali inefficaciter tendit in Deum per actum cujuslibet virtutis, v.g. misericordię, vel justitiæ, de quo resolutione sequenti. Secundò potest respond. ex dictis resolut. præced. quod idolatra in eo casu nec in idolum, nec in delectationem pravam convertitur ut in ultimum finem, sed tantum in proprium bonum, vel commodum: unde tam idolum, quam delectatio

tio sunt fines proximi, de quibus non dubitamus, posse simul compati, etiamsi disparate se habeant inter se, ut etiam annotavimus supra ex D. Thom.

69 Objicies 2. conversus in aliquod bonum ut in ultimum finem potest talis conversionis, oblitus se convertere in aliud bonum, ut in finem ultimum; at in tali casu prima conversio manet non retractata, proindeq; virtualitèr: ergo. Prob. min. Nã retractatio conversionis præcedentis non fit, nisi per actum positivum detestativum illius; sed ille, qui convertitur in bonum aliud, ut in ultimum finem, oblitus prioris conversionis, non habet illum actum detestativum: ergo.

70 Sed hoc argum. manifestè instatur in eo, qui oblitus conversionis in Deum peccat mortaliter, sicut & in eo, qui oblitus conversionis in bonum commutabile convertitur per charitatem in Deum: in utroque enim casu prior conversio retractatur sine actu positivo detestativo illius. Undè dicimus, quòd retractatio conversionis præcedentis fit per actum detestativum, vel per conversionem in alium ultimum finem propter incompossibilitatem duplicis finis ultimi efficaciter intenti, quæ propterea conversio potest dici actus detestativus conversionis præcedentis virtualitèr, seu interpretativè; hoc enim ipso, quod convertitur in alium finem ultimum, interpretatur se velle averti à fine ultimo præcedenti.

RESOLUTIO III.

Nequè potest unus, & idem homo simùl, & pro eodem tempore habère duos fines ultimos totales, & adæquatos, ita ut unum intendat actualiter, alium verò habitualitèr.

71 HÆc fundatur eadem ratione, ac præcedentes: namque si de ratione ultimi finis simpliciter, seu totalis, & adæquati est, quòd si perfectè satiativus, ita ut ultrà, vel extra illum non restet aliud appetendum, omniaque appetibilia in ipsum ordinentur, & ipse non ordinetur ad aliud: ergo si semel homo actualiter appetit, & intendit aliquem ultimum finem simpliciter, non potest alium etiam habitualiter appetere, seu intendere, aliter jàm restaret aliud appetendum sine subordinatione ad finem actualiter volitum, & consequenter iste non est finis ultimus simpliciter: ergò.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

72 SED contra hanc resolut. objicies 1. inter habitum, & actum solum est oppositio indirecta; sed oppositio indirecta non excludit coexistentiam utriusque extremi oppositi in eodem subjecto: ergo habitus, & actus ei oppositus possunt simul in eodem subjecto compati: & consequenter etiam conversio habitualis ad unum finem ultimum, & actualis ad alium. Conseq. videtur bona, & minor prob. ex D. Thom infra quæst. 63. art. 2. ad 2. hac ratione probante, quod cum habitu temperantiæ compatitur actus intemperantiæ: ergo.

73 Sed respond. facile, illud esse verum, quando actus oppositus infallibiliter non infert habitum, ut in exemp. allato actus intemperantiæ; secus autem cum eum infallibiliter infert: namque tunc sicut habitus oppositi coexistere nequeunt in eodem subjecto, pariter neque habitus, & actus ei oppositus. Cujus exemplum est in habitu erroris, & actu scientiæ circa idem objectum: neque enim compati possunt, quia actus scientiæ infallibiliter infert habitum: cum ergo conversio actualis in finem ultimum simpliciter infallibiliter inferat conversionem habitualem: quandiù per oppositum actum à tali fine non avertitur, ut patet in actuali conversione peccaminosa, consequenter eadem ratione, ac conversiones habituales in fines ultimos contrarios incompatibiles sunt, etiam incompatibiles conversio actualis, & habitualis in eosdem fines.

74 Objicies 2. etiam vulgare argumentum de justo peccante venialiter: namque iste habet ex una parte pro fine ultimo actuali creaturam, cum finis ultimus peccati venialis non possit esse Deus, sicut nec peccatum veniale est referibile in Deum, nec ei placere potest, utpote malum morale, per quod demeremur, & punimur: aliunde habet pro fine ultimo habituali Deum, nam non ammittit gratiam, & charitatem: habet ergo duos ultimos fines omnino disparatos, unum actualiter, & alium habitualiter.

75 Dices 1. justum venialiter peccantem habere creaturam, ratione cujus peccat, pro fine ultimo, non positive tali, sed negative. Ita Azor, Vazquez, & Montesinos. Sed hæc solutio impugnata manet resolut. 1. ad secund. argum. & præterea est contra D. Thom. nam infra quæst. 88. art. 1. ad 3. ait. *Ille, qui peccat venialiter, inhæret bono temporali, non ut fruens*; id est, non ut fine ultimo: *sed ut utens*,

utens, id est, ut medio, seu fine proximo. Et quæst. 89. sequenti art. 1. ad 3. inquit. *Quod in peccato veniali non adhæret homo creaturæ tanquam fini ultimo.* Et in 2. distinct. 42. art. 5. quæst. 1. ad 1. habet. *Conversio mortalis, & venialis non sunt proportionales, quia per unum adhæret rei temporali ut fini; per aliud ut ei, quod est ad finem.* Quod autem est ad finem non potest esse ultimus finis etiam negative, quod etiam expresse docet in 1. distinct. 1. quæst. 3. art. unico ad 4. & quæst. 1. de malo art. 1. ad 3. & 4.

76 Dices ergo 2. finem ultimum peccati venialis in justo esse Deum, non quidem quod formaliter, vel virtualiter referatur in Deum, aliter moveret Deus ad committendum peccatum veniale, & peccatum veniale ad Deum ut medium aliquo modo conduceret; sed habitualiter solum, id est, ordinatione orta ex habituali ordinatione subjecti, qui quatenus est in gratia, & charitate, omnia sua habitualiter in Deum ordinat. Quæ solutio videtur esse D. Thom. plurib. in loc. nam infra quæst. 88. art. 1. ad 2. ait. *Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem: quia non excludit charitatem, quæ habitualiter ordinat in Deum.* Et ad 3. dicit. *Quod qui peccat venialiter, inhæret bono temporali non ut fruens; quia non constituit in eo finem; sed ut utens referens in Deum, non actu, sed habitu.* Et 2. 2. quæst. 24. art. 10. ad 2. ait. *Quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, & si non actu.* Et quæst. 7. citata de malo art. 1. ad 4. habet. *Quod ille, qui peccat venialiter, non fruitur creatura, sed utitur ea, refert enim eam habitualiter in Deum, licet non actus.*

77 Et si objicias, quòd etiam ea, quæ habitualiter referuntur ad aliud, debent esse talia, quòd aliquo modo conducant ad illud, eique non repugnent, cùm tamen peccatum veniale non conducat, sed potiùs repugnet Deo. Respond. duplic. 1. cum Cajet. 2. 2. q. 24. art. 10. Quòd amare habitu, nec actualem relationem, nec præcedentem intentionem perseverantem importat, sed solùm habitus concomitantiam, & efficaciam, quantùm est ex parte habitus, ita quòd sicùt nihil aliud est dicere, amare habitu Deum, quàm dicere, habet habitum, quo Deus amari posset: ita nihil aliud est dicere, amatur hoc habitu propter Deum, quàm habère habitum, quo propter Deum hoc amari potest; & per hoc patet, quòd non oportet hoc esse amabile propter Deum, quia intelligitur amare habitu hoc propter Deum, quantum est ex parte habitus, hoc est, quantum est ex efficacia, & natura habitus, quem homo in charitate existens habet amare potest hoc propter Deum, quamvis aliter sit ex defectu amabilis, quia non est referibile in Deum. Ita Cajetanus; sed quid ex hoc? Plane non peccatum veniale referri aliquo modo in Deum per habitum charitatis, sed secundum id compati, quod si esset referibile in Deum, referretur.

78 Unde aliter respondet Medina cum alijs: cum peccato veniale, quia nullo modo conducens ad Deum, sed ei repugnans, non est ratione sui adhuc habitualiter referibile in Deum, bene tamen ratione alterius: namque peccans venialiter peccatum ordinat in bonum, seu commodum proprium, cumque sic peccans omnia sui habeat habitualiter relata in Deum, ex consequenti peccatum veniale etiam habitualiter refertur in Deum.

79 Sed contra hanc solut. instat Suarez, & bene: quod licet peccans venialiter proprium sui commodum habeat habitualiter relatum in Deum, sed non quatenus finis est, & terminus peccati venialis, quod committit, quod esset necessarium, ut ratione illius peccatum veniale habitualiter referretur in Deum. Quod si dicas: illud fore necessarium, ut peccatum veniale referretur virtualiter, vel formaliter ratione commodi proprij, secus vero ut referatur habitualiter: nam ad hoc sufficit proprium commodum specificative habitualiter referri in Deum, licet non ad illum referatur reduplicative ut terminus, & finis est peccati venialis. Contra est: nam hoc est dicere proprium commodum ordinari habitualiter in Deum, non tamen esse rationem ordinandi peccatum veniale: namque unum medium non est ratio ordinandi alterum, nisi in quantum est terminus, & finis illius: quod si non est ratio ordinandi peccatum veniale: ergo peccatum veniale, nec ratione sui, nec ratione alterius est in Deum adhuc habitualiter referibile.

80 Præterea solutio à principio impugnatur: namque dato, quod peccatum veniale in homine justo habitualiter referatur in Deum, non satisfit argumento: nam hoc procedit de fine intento ab operante; siquidem peccans venialiter non potest non operari formaliter, vel virtualiter propter aliquem finem ultimum simpliciter talem, ut patet ex dictis: nam finis proximus, & intermedius non potest movere, nisi in virtute ultimi finis, sicut nec causa secunda efficiens potest causare, nisi in virtute primæ causæ, cum ergo ille non sit, neque possit esse Deus juxta hanc sententiam, debet esse creatura.

81 Genuina ergo solutio est aliorum Thomist.

miſt. aſſerent peccatum veniale in juſto habebere Deum pro fine ultimo, nedum habitualiter, ſed & formaliter, vel virtualiter. Ita Liſbon. Serra, Ildeph. Baptiſta, & alij. Ad probat. in contra reſpond. diſtin. g. antec. peccatum veniale eſt irreferibile in Deum, qua parte eſt malum, & offenſa Dei, concedo, quatenus non excluſivum Dei à ratione ultimi finis, nec ei repugnat, ſeu contrariatur, qua parte eſt aliqualiter bonum, nego. Hinc Deus ipſe licet motive non influat in peccatum veniale ſub prima formalitate, bene tamen ſub ſecunda, ratioque à priori eſt: quod juſtus venialiter adhuc deliberate peccans ſic peccat, quod ſi tale peccatum à Deo ultimo fine averteret, ejuſque amicitiam diſſolveret, non peccaret: ergo licet peccatum veniale, qua parte malum eſt, Deo non ſubordinetur, nec in eum referatur; bene tamen qua parte non excludit ipſum à ratione ultimi finis: namque ad eum ſub hac formaliter non ex alio motivo movetur peccans, quam ex Deo, ne ſcilicet eum, ejuſque amicitiam perdat, quod eſt peccatum veniale in Deum referre, nedum habitualiter, ſed formaliter vel virtualiter: namque cum peccatum veniale ſit à juſto volitum ſub illa non excluſione, vel non repugnantia formaliter, vel virtualiter conſiderata, eo ipſo illud refert in Deum ſub illa formalitate, vel formaliter, vel virtualiter, & nedum habitualiter.

82 Hinc cum D. Thom. locis ſupra citatis docet peccatum veniale ordinari in Deum, non actu, ſed habitu, loquitur de peccato veniali, quatenus malum eſt, & offenſa Dei: namque habitualiter ut ſic non aliud importat, quam concomitantiam habitus charitatis, & planum eſt peccatum veniale adhuc ut malum, & offenſa Dei ſecum compati in operante prædictum habitum charitatis: Non vero loquitur de eo ſub formalitate non excluſivi Dei à ratione ultimi finis, ut ſic enim nedum habitus charitatis ſe habet concomitanter, ſed actu influens ſaltim virtualiter: ſiquidem ſic peccat, ut ſi eam amitteret, non peccaret. Præter quam, ut ait Lisbon. D. Thom. nunquam fuit ſolicitus aſſignare peccato veniali actualem, vel virtualem ordinationem ad Deum, ſed ſolum habitualem: quia ſolum fuit ſolicitus, quod peccatum veniale potius non tollit ultimum finem, quam quod ponit.

83 Sed contra hanc ſolut. multipliciter objicies, & 1. ex Vazquez: peccans venialiter fruitur creatura illa, circa quam peccat; fruitio autem ſolum eſt ultimi finis: ergo. Prob. major ex Aguſt. lib. 83. quæſt 30. ubi aſſerit omnem humanam perverſitatem in eo conſiſtere, quod homo velit uti fruendis, nempe Deo, & utendis frui, ſcilicet creaturis: ſed culpa venialis non conſiſtit in uſu fruendorum; ille enim Deo in ordine ad creaturam eſſet peccatum mortale: ergo conſiſtit in fruitione utendorum, nimirum creaturam. Secundo objicies probat. ſupra factam in 2. ſolut. namque ſi finis ultimus peccati venialis in juſto eſſet Deus, utique ipſe moveret ad committendum peccatum veniale, peccatumq; veniale ad Deum ut medium aliquo modo conduceret; at hoc eſt falſum: ergo. Tertio; nam peccatum veniale, nedum ut non excluſivum Dei à ratione ultimi finis, verum, & ſecundum poſitivam tendentiam, quam habet ad ſuum objectum, debet habere ultimum finem: ergo tunc currit argumentum, quod non Deum, ſed creaturam habeat pro ultimo fine: immo argumentum procedit de peccato veniali, ſed hoc non in illa carentia, ſeu non excluſione conſiſtit, ſed in poſitiva tendentia ad objectum: ergo. Quarto: nam licet doctrina data vera ſit de juſto peccante venialiter, non tamen de injuſto etiam peccante venialiter: namque de illo, quodcumque dicatur, non poſſunt non verificari duo ultimi fines, namque non refert peccatum veniale in ultimum finem peccati mortalis, aliàs peccaret mortaliter, & non venialiter: vel ergo illud refert in Deum, vel in alium finem ultimum condiſtinctum à fine ultimo peccati mortalis: immo etiam peccator venialiter peccans, ſic peccat, quod ſi peccatum averteret à Deo, non peccaret; & tamen non inde ſequitur, quod habeat Deum pro ultimo fine: ergo. Tandem peccans venialiter, ſive juſtus, ſive injuſtus, non intendit objectum, v. g. delectationem, vel commoditatem ob finem bonum, aliàs illud non intenderet ut malum, ſed ut bonum, licet aliàs eſſet malum, & conſequenter non peccaret, ut patet in conſulente minus malum ad vitandum majus, v. g. percuſionem ad vitandam occiſionem, ſi exequens paratus ſit occidere; licet enim percuſio ſecundum ſe ſit mala, eſt tamen bona ſub formalitate carentiæ, & excluſionis majoris mali, & propterea cadit ſub conſilio, ita ut conſulens non peccet, quinimo mereatur.

84 Ad 1. reſpond. oppoſitum docere expreſſe D. Thom. cum infra quæſt. 88. art. 1. ad 3. ſic habeat. *Qui peccat venialiter, inhæret bono temporali, non ut fruens, ſed ut utens.* Et quæſt. 7. de malo, art. 1. ad 4. dicit: qui peccat venialiter non fruitur creatura, ſed utitur ea. Hinc Div. Auguſt. nomine perverſitatis non intelligit peccatum veniale, ſed mortale; in hoc enim ſolum invertitur ordo finium,

ita

ita ut quod juxta rectum ordinem deberet esse finis, fiat medium, vel è contra, & in hac inversione perversitas consistit.

85 Ad 2. patet ex dict. Deum movere ad peccatum veniale sub ea ratione non eversivi, seu exclusivi ipsius à ratione ultimi finis, quod est Deum movere, non positive, id est secundum se, sicut movet ad opera charitatis, quorum Deus secundum se est causa finalis, sed negative: hoc est, in ratione finis non ablati, seu exclusi; quatenus peccans intendit non ab eo averti, nec ejus amicitiam dissolvere; similiter peccatum ipsum veniale, licet positive ad Deum ut medium non conducat, conducit tamen negative, nempe ad non perdendū ipsum, sed eum conservandum. Cujus possunt clara exempla adduci: nā si Petrus amicus Francisci sciat Joan. velle Franciscum occidere, & ipse, ne occidat Franciscum, occidat Ioannem, talis occisionis finis est Franciscus, non quia talis occisio positive conducat ad bonum aliquod Francisci consequendum per occisionem Joannis, sed quia negative conducit ad consequendam vitam illius, per modum removentis prohibens: similiter habet quis querelam adversus amicum, & paratus eam deponere determinat ita moderate se gerere in depositione illius, quod illum graviter non offendat; tunc enim absque dubio amicus est finis talis moderatæ querelæ, sed quomodo? In ratione non offensi graviter, quia nimirum intendit eum graviter non offendere, nec ejus amicitiam dissolvere: à simili ergo in peccante venialiter, cui placet mentiri, vel murmurare, sed ita moderate, quod Deus graviter non offendatur, Deus ut sic graviter non offensus erit finis ultimus.

86 Ad 3. respond. quod peccatum veniale adhuc secundum positivam tendentiam, quam habet ad objectum, quatenus objectum est tale, quod Deum non excludit à ratione ultimi finis, habet etiam Deum pro ultimo fine. Si autem intendas: quod adhuc secundum positivam tendentiam ad objectum ut malum est, debet habere ultimum finem, respond. disting. ut malum est precisse, nego suppositum, nimirum peccantem venialiter illud intendere, ex parte qua malum, & offensa præcisse: ut malum veniali, concedo. Attamen in malo veniali ut tali prescindi non potest ratio non exclusivi Dei à ratione ultimi finis. Ad id, quod additur peccatum venlale non illa carentia, seu non exclusione consistere, sed in positiva tendentia ad objectum: pariter dicimus consistere in tendentia positiva ad objectum, quatenus non contrarium, nec repugnans Deo ultimo fini, ita ut hæc non contrarietas, vel non repugnantia ingrediatur adminus de connotato, & in obliquo constitutivum peccati venialis, vel ut alji dicunt, exactive, & connexive. Præterquam quod in presenti non loquimur de objecto peccati venialis, quatenus finis est operis, seu ipsius peccati venialis secundum se, sed quatenus finis est operantis: primo modo est objectum secundum positivum; secundo vero modo est objectum sub illa non repugnantia, quia ut sic solum, & non aliter intenditur.

87 Ad 4. respond. quod justus ea parte, qua sic peccat, quod si peccatum averteret à Deo, ejusque amicitiam dissolveret, non peccaret, habet etiam Deum pro ultimo fine, sed quia defacto ordinem in Deum ultimum finem, ejusque amicitiam non conservat, ut justus, licet hoc contingat per accidens, quia in subjecto non est, utpote in justo, dicimus habere Deum pro ultimo fine non efficaciter volito, sed inefficaciter: non est autem inconveniens unum, & eundem hominem habere duos ultimos fines, unum efficaciter volitum, & alia inefficaciter, ut in sequenti solut. declarabimus.

88 Ad ultim. argum. respond. doctrin. relat. in arg. esse in nostrum favorem; unde Ildeph. Baptista ea utitur sub his terminis: volitio minoris mali, ut malum majus excludatur, habet rationem boni, & ideo cadit sub consilio; consulere enim possum homini, dato, quod unum ex duobus malis velit agere, quod minorem operetur, & hoc est bonum, & ordinabile in Deum, quamvis voluntas faciendi malum mala sit. Sed in eodem homine peccante venialiter practicatur tale consilium saltem virtualiter, nimirum dato, quod sibi placeat mentiri, vel murmurare, sit intra limites peccati venialis, ita ut si mortale esset, nunquam consentiret; ergo actus iste, qua parte limitat malum illud, habet Deum ultimum finem, & bonum conceptum pro fine proximo. Et ex his potest facile respond. argum. quod consulens minus malum ad vitandum majus malū propterea non peccat, quia solum intendit vitare majus malum in eo, qui paratus est malum inferre, proindeque non respicit minus malum ut malum est, sed solum ut est exclusivum majoris mali; secus autem exequens, qui ex se paratus est malum inferre, & illud in executione infert: cum ergo in nostro casu peccans venialiter, nedum sit consulens, sed exequens, licet ea parte, qua consulens sibi delectari fine aversione à Deo ultimo fine non peccet, bene tamen ea parte, qua delectationē paratus est exequi, & eam de facto exequitur.

89 Secundò non minus probabiliter potest

ass

argum. à principio resp. cum Martinez, Ildeph. Baptista, & Gonet: Justum venialiter peccantem habere pro fine ultimo creaturam, quam inordinate diligit, non tamen simpliciter, & efficaciter, sicut qui peccat mortaliter, sedineficaciter, & secundum quid, & quidem de veniali peccato tali ex defectu deliberationis est manifestum: namque habet idem objectum, & eundem finem, ac peccatum mortale, cum versentur circa eandem materiam, & solum est differentia, quod unum est actus deliberatus, alter vero non, proindeque veniale ex defectu deliberationis respicit creaturam ut ultimum finem, sed modo indeliberato; proindeque modo non humano, ac tandem imperfecte, & inefficaciter, de veniali autem ex parvitate materiæ, &à fortiori de veniali ex defectu deliberationis probatur, ex quo non sic tendit in creaturam, quod avertat à Deo: finis namque efficaciter, & simpliciter volitus dicitur ille, in quem operans se, & omnia sua convertit, ita ut avertatur à quolibet alio fine, in quem erat antea conversus, ut patet in peccante mortaliter, qui eo ipso avertitur à Deo, in quem erat conversus per charitatem: & similiter in eo, qui in Deum convertitur per charitatem, qui eo ipso avertitur à fine ultimo pravo, in quem erat conversus per peccatum. Quando vero sic vult ultimum finem, quod in ipsum operans se, & omnia sua non convertit, nec avertitur ab alio ultimo fine, in quem erat antea conversus, tunc dicimus prædictum ultimum finem esse solum secundum quid, & inefficaciter volitum, & sic duos ultimos fines habere, nullam importat repugnantiam: sicut nulla est repugnantia duas formas, quamvis contrarias, & oppositas, esse simul in eodem subjecto, si una sit simpliciter, id est in gradibus intensis, & altera secundum quid, scilicet in gradibus remissis, v. g. albedo, & nigredo, calor, & frigus. Ratioque à priori est: nam volitio conditionata, & inefficax non excludit contrariam efficacem ejusdem objecti, & finis, ut patet in eo, qui tempestate urgente simpliciter, & efficaciter vult merces in mare projicere, secundum quid tamen, & inefficaciter non vult eas projicere.

90 Nec valet omnino repugnare simul duos ultimos fines simpliciter apprehendere, sicut & duos Deos, vel duo bona perfecte, & plena satiativa. Non, inquam, valet: namque illud est verum de apprehensione practica tantum, secus vero si apprehensio unius sit practica, & alterius speculativa: non enim potest intellectus hic, & nunc judicare rem aliquam esse perfecte, & plene satiativam sui appetitus, & simul hic, & nunc esse aliam rem appetibilem ab ipso non contentam sub altera, nec ei subordinatam, bene tamen speculative, sicut peccator hic, & nunc judicans finem ultimum esse bonum commutabile, simul speculative judicat finem ultimum esse Deum; ad volitionem autem inefficacem ultimi finis sufficit judicium speculativum illius.

91 Objicies 3. homo existens in peccato mortali, immo infidelis potest efficere opus aliquod mortaliter bonum, v. g. dare eleemosynam ex motivo misericordiæ; at tunc non potest non habere duos fines ultimos simpliciter tales, unum actualiter volitum, & alium habitualiter: ergo. Major est communis Theolog. contra Michaelem Bajum docentem ad omne opus bonum requiri gratiam habitualem, & imperium charitatis, proindeque omnia opera esse peccata, & contra Jansenium asserentem ad omne opus moraliter bonum gratiam fidei esse necessariam, consequenterque esse peccata omnia opera infidelium. Minor vero prob. nam tale opus bonum morale non potest non esse propter finem ultimum bonum, nimirum propter Deum; si enim esset propter finem ultimum pravum, tale opus ex circunstantia finis vitiaretur: sicut dare eleemosynam propter vanitatem, & sic non esset bonum, sed malum: aliàs homo existens in peccato mortali habet pro fine bonum commutabile, in quod habitualiter est conversus: simul ergo habet duos ultimos fines simpliciter tales, unum actualiter volitum; & alium habitualiter.

92 Hoc argum. præ cæteris majorem mihi ingerit difficult. quod & AA. objiciunt supra quæst. 109. art. 1. ubi exprofesso examinant, an homo sine gratia habituali, vel speciali possit opus aliquod morale efficere? Et objiciunt ex Gregorio argum. quod opus bonum ordinis naturæ petit ad sui honestatem circunstantiam ultimi finis, id est, quod fiat propter Deum summe dilectum; peccatum autem ratione aversionis à Deo cum hac dilectione pugnat: ergo. Et quidem Oxomensis ibi tract. 5. disp. 41. §. 2. respond. quod ut opus aliquod gaudeat bonitate morali, sufficit fieri propter honestatem virtutis non appositio aliquo fine: nam hoc ipso quod ita fiat, tendit ex parte operis ad finem ultimum naturalem, quod totum subsistere potest, quin ex parte operantis ordinetur ad Deum, prout est auctor naturæ super omnia dilecti. Hoc ipsum respondet Lisbon. quæst. cit. disput. 19. art. 3. namque in præsenti prædictum argumentum non objicit: dicit ergo, quod aliquod opus morale potest dupliciter considerari, & dici bonum: uno modo ex parte ipsius operis tantum, id est, ex objecto, & circunstantijs:

alio

alio modo ex bonitate operantis, id eſt rectificatione perſonæ reſpectu finis: ſtat autem bene, quod aliquod opus referatur ex parte operis in unum finem, & ex parte perſonæ operantis in alium: ſicut in habēte charitatem peccatum veniale non refert in Deum ex ipſa ratione operis; & tamen habitualiter, id eſt ex parte ſubjecti manet homo ordinatus in Deum; ſic ſimiliter in peccatore non pœnitente eleemoſyna, v. g. aut aliud pium opus ex ſuo objecto ordinatur in Deum; & tamen ſubjectum non convertitur ad ipſum.

93 Sed hæc ſolut. aperte procedit contra doct. à nobis ſupra relat. quod nimirum omnis actio humana, & deliberata debet eſſe propter aliquem finem ultimum ſimpliciter, id eſt, nedū ex parte operis, ſed etiam ex parte operantis: namq́ hoc expreſse tenent omnes Thomiſt. cum D. Thom. hic artic. ſequenti, & convincitur ſupra allata ratione D. Thom. nam ſicut cauſa efficiens ſecunda non operatur, niſi præſupponat influxum cauſæ primæ; ſic nec finis proximus cauſare, vel movere poteſt, niſi præſupponat influxum finis ultimi: non ergo dans eleemoſynam poteſt moveri ex honeſtate, & pietate operis, quæ eſt finis proximus, niſi prius moveatur ex alio fine ultimo, cui in movendo ſubordinetur, quod ſi ei ſubordinatur, erit quidem finis ultimus operis, proindeque ſecundum quid & negative talis; non vero poſitive, & ſimpliciter, & tunc proſequitur argumentum, quod cum opus ſit ut honeſtum ex parte operantis, non poſsit ordinari in finem ultimum pravum, cum eo ipſo non eſſet opus honeſtum, ſed malum, & in honeſtum, conſequenter ex parte operantis debet ordinari in finem ultimum bonum, & verum, qui eſt Deus, proindeque ſimul tunc habet duos ultimos fines.

94 Eodem loco ſibi objicit hoc argumentum Gonet ſub his terminis: omnes actus hominis in peccato mortali exiſtentis referuntur ex parte operantis ad malum finem: ergo ſunt peccaminoſi, & moraliter mali. Conſeq. patet: nam actus ex ſpecie, ſeu objecto boni ex intentione mali finis vitiantur: anteced. prob. exiſtens in peccato mortali omnia, quæ appetit, ordinat ad bonum privatum, ut in ultimum finem, ut in tractatu de peccatis diſp. 6. art. 2. fuſe oſtend. ergo omnes actus hominis in peccato mortali exiſtentis referuntur ex parte operantis ad malum finem. Et reſp. quod & ſi omnes actus peccatoris ſiſtant in proprio bono, non tamen per omnes in tali bono finem ultimum conſtituit, ſed per illos duntaxat, qui ſiſtunt in illo privative, excludendo nimirum gratiam, & charitatem, per quam fieri debet relatio ad finem ſupernaturalem, & hujuſmodi ſunt ſola peccata mortalia: alij vero actus honeſti, & venialiter peccaminoſi, quod exiſtens in peccato mortali elicit in bono proprio, ſiſtunt duntaxat præciſive, quia non excludunt talem rationem, ſed ſolum ab ea præſcindunt, ut loco citato fuſe expoſuimus. Hęc iſte auctor, qui ad ſummum conſtituit in bono opere à peccatore facto finem ultimum negative, ſeu præciſsive, & hoc ait eſſe bonum proprium. Quæ ſolut. impugn. manet ex ſupra dict. contra Vazquez, & ex dictis contra ſolut. præced. Et miror prædictum auctorem oblitum fuiſſe doctrinæ ab ipſo traditæ in præſenti articulo, ubi poſtquam ſtatuit primam concluſionem, aſſerendo impoſsibile eſſe eundem hominem poſſe pro eodem tempore efficaciter appetere duos ultimos fines totales, & adæquatos, ſubdit ſecundam concluſionem, aſſerendo poſſe pro eodem tempore habere duos ultimos fines ſimpliciter, unum efficaciter, & alium inefficaciter, quod & probat argumento objecto in hunc modum: homo exiſtens in peccato mortali, ſubindeque converſus ad bonum commutabile, tanquam in ultimum finem, poteſt operari aliquod opus moraliter bonum, v. g. dare eleemoſynam ex motivo miſericordiæ; ſed in illa actione non habere pro fine ultimo bonum commutabile, ſed Deum, inefficaciter tamen volitum: ergo poteſt homo habere duplicem finem ultimum, unum inefficaciter, & alium inefficaciter volitum. Minorem ſuadet: tum quia ſi peccator habere in illo actu bonū commutabile pro fine ultimo, in eo peccaret mortaliter, & averteretur à Deo, quod admitti non poteſt. Tum etiam quia cum eleemoſyna rite facta, & quodlibet bonum morale derivetur à Deo ut naturæ, & boni honeſti auctore, ex natura ſua tendit, & facit tendere hominum in Deum ut in finem ultimum naturalem, inefficaciter tamen, cum ſit ab homine exiſtente in peccato mortali. Hæc iſte auctor: ubi expreſſe contradicit doctrinæ antea relatæ; namque ibi habet, quod ſi operans bonum morale conſtituit ultimum finem in bono proprio, conſequenter in bono commutabili, quin tale opus excludat gratiam, & charitatem in præſenti vero aſſerit, quod ſi in bono commutabili ultimum finem conſtitueret, peccaret mortaliter, id eſt excluderet gratiam, & charitatem: ac tandem ex profeſſo probat non poſſe predictum opus ut in finem ultimum tendere in bonum proprium; ſed in Deum auctorem boni honeſti, licet inefficaciter voliti.

95 Fatemur ergo, quod omnis actio humana

mana, & deliberata debet esse propter finem ultimum simpliciter, id est, nedum operis, sed etiam operantis, talemque finem habere existentem in peccato mortali, cum aliquod bonum opus morale efficit, talemque finem non esse pravum, sed bonum, & verum, nimirum Deum: quod ex eo patefit, quod illud opus ex se, & ex natura sua tendit in Deum ut auctorem naturalem, seu ut auctorem totius bonitatis, & honestatis naturalis, qui propterea dicitur finis ultimus operis formaliter; at hoc ipso est finis ultimus operantis adminus implicite, virtualiter, & interpretativè; si operans prædictum opus bonum in finem ultimum pravum non ordinet: eo enim ipso interpretatur eum velle prædictum opus propter finem ultimum, ad quem ex natura sua ordinatur: ergò. Quod nedum verificatur de peccatore fideli, verum etiam infideli, qui licet non cognoscat Deum in se, eum cognoscit in sua lege, quæ est vivere secundum rationem, & in illo opere intendit secundum rationem vivere, hoc ipso, quod illud in finem pravum non ordinat, sed ad illud movetur ex honestate ipsius, seu ex motivo misericordiæ. Quod expresse docet D. Thom. 2.2.q. 10. art. 4. ad 2. quod procedebat ad probandum omnes actiones infidelium esse peccata, sic: fides intentionem dirigit; sed nullum opus bonum potest esse, quod non est ex intentione recta: ergò in infidelibus nulla actio potest esse bona. Et respond. *Quod fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis, sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicujus boni connaturalis.* Attamen dicimus: prædictum finem esse volitum solum inefficaciter, quia in eum non sic tendit, quod omnia in eum ordinet, ita ut avertatur ab ultimo fine pravo, in quem antea erat conversus, & sic nihil contra nos, ut patet ex dictis in secunda solutione ad argumentum præcedens.

96 Dices: causa efficiens non influit, nisi ut mota à fine ultimo, ut nos fatemur: ergò nec potest influere inefficaciter, nisi sicut mota à fine ultimo efficaciter; at peccator efficaciter exequitur bonum opus morale: ergò ut efficaciter motus à fine ultimo bono, nempe à Deo. Sed respond. quod finis ultimus bonus, nempè Deus efficaciter movet peccatorem ad opus bonam secundum id, in quo compatitur cum peccato; compatitur autem cum peccato quantum ad sui existentiam, seu executionem; secus tamen quantum ad sui tendentiam, & ordinationem efficacem in eum propter rationem allegatam, & sic licet efficaciter moveat, non tamen efficaciter terminat.

97 Objicies 4. peccator contritus simul habet unum finem habitualiter, & alium actualiter: ergò. Probat. anteced. namque in primis per contritionem habet Deum ultimum finem actualiter; aliunde, quia in peccato habet bonum commutabile ultimum finem habitualiter: ergò. Nec valet, quod per contritionem desinit esse habitualiter conversus in bonum commutabile: namque per contritionem non desinit esse in peccato, quia remissio peccati sit solum per gratiam; cum tamen contritio præintelligatur ad gratiam, sicut dispositio ad formã, alias per contritionem justificaretur, cujus oppositum defendunt Thomistæ.

98 Ad hoc argument. duplici via potest respond. 1. quod cum in eodem instanti temporis, in quo est contritio, sit gratia, sicut per gratiam homo desinit esse in peccato, peccatũ, & contritio coexistere nequeunt, & consequenter, nec conversio actualis in Deum, & habitualis in bonum commutabile. Nec valet: quod licet in eodem instanti temporis non possint coexistere peccatum, & contritio; coexistunt tamen pro priori naturali, quo contritio intelligitur præcedere gratiam: namque, ut nos fatemur, non per contritionem, sed per gratiam homo desinit esse in peccato: ergo dum gratia non intelligitur, licet intelligatur contritio, intelligitur in peccato, & consequenter simul actualiter conversus in Deum, & habitualiter in finem pravum. Non, inquam, valet: nam in primis nos solum defendimus hominem non posse simul simultate temporis habere duos ultimos fines, etiam unum actualiter, & alium habitualiter. Deinde: licet pro priori ad gratiam intelligatur peccatum, intelligitur solum in expelli, & destrui per ipsam gratiam: namque pro illo priori intelligitur homo in via, & ut tendens ab esse peccati ad esse gratiæ, & sic peccatum in justificatione est terminus à quo; nimirum derelictus, & gratia est terminus ad quem, nimirum introductus.

99 Sed contra hanc solut. stat casus, quod homo haberet actum charitatis per auxilium realiter à gratia distinctum, sine infusione gratiæ. Casus, qui admittitur etiam à Thomistis, dum agitur, an per solum actum charitatis possit remitti peccatum habituale. In hoc enim casu homo per actum charitatis convertitur in Deum, ut in ultimum finem, & cum hac conversione stat simul conversio habitualis in bonum commutabile ratione peccati: utpote hoc solum potest remitti per gratiam, cujus privatio est: ergò. Sed circa hoc videantur, quæ dicimus de justificatione, dub. 2. resolut. 3. In summa sentio juxta dicta, quod in eo casu per actum

tum charitatis homo ſolum convertitur in Deũ ut in ultimum finem inefficaciter, & affectivè, non verò effectivè, & efficaciter: utpote non ita convertitur in Deum, ut à creatura tollat rationem ultimi finis. Vellet enim, quantum eſt ex ſe, non peccaſſe, non tamen poteſt peccatum efficaciter propria voluntate excludere ab anima, quia hoc ſolum eſt in poteſtate Dei, cujus duntaxat eſt infundere gratiam habitualem, quæ ſola eſt remiſsiva peccati. Hinc licet per actum charitatis efficaciter convertatur in Deũ ut in ultimum finem; non tamen, ut in ultimum finem efficaciter: quippè revera, & efficaciter ponitur in eo talis converſio, ſed non ut in ultimum finem efficaciter: quippè non ita convertitur, ut per eum tollatur averſio habitualis à Deo ut ab ultimo fine: nec pariter cõverſio ad creaturã, ut ad ultimum finem, quod & fatetur argument. Hujus ponitur exemplum in juſto peccante venialiter, & in peccatore dante eleemoſynam ex fine miſericordię, juxta dicta ad præcedentia argumenta.

RESOLUTIO IV.

Nec poteſt unus, & idem homo ſimul, & pro eodem tempore habere duos fines totales, & adæquator, ita ut eos intendat disjunctivè, hoc eſt iſtum, vel illum.

100 ESt contra Patrem Salas, ſoletque etiam pro ea citari Sotus, & Medina; eſt tamen aliorum Theologor. communis, & fundatur etiam ratione ſupra allegata Div. Thom. nam etiamſi duo illi fines ultimi disjunctim appetantur, extra, vel ultra quemlibet illorum, alius reſtat appetendus, nec unus ordinatur ad alium: ergò neuter illorum eſt plenè ſaciativus, in quo appetitus quieſcere poſsit, & conſequenter ſe invicem excludunt à ratione ultimi finis. Confirmat. cum aliquis appetit duos fines ultimos ſub disjunctione, vel appetit ſub ea disjunctione quemlibet illorum, quatenus in bonitate formaliter diſtinctum, vel ut conveniunt in bonitate appetita, ſeù intenta? Si primum: inſtat argum. factum: namque eo ipſo nullus illorum etiam ſub disjunctione appeti poteſt ut bonum perfectè ſatiativum: nam de ratione hujus eſt, quod ultrà, vel extra illud non reſtet aliud bonum appetendum, & omnia appetibilia ordinẽtur in ipſum. Si ſecundum: eo ipſo appetit non duos ultimus fines formaliter etiam ſub disjunctione, ſed ſolum materialiter, vel eos appetit ut fines intermedios. Quod plane demonſtratur exemplo oppoſitę ſententię: namque poteſt quis intendere Regiam dignitatem, vel Pontificiam, ita ut qualibet ſit contentus: vel poteſt appetere hunc, vel illum Archidiaconatũ, vel Canonicatum, ita ut quolibet ex his ſit contentus. Tunc inquiro, vel contendit unam ex his dignitatibus, quatenus in bonitate ab alia diſtinctam, vel quatenus utraque gaudet bonitate ab ipſo intenta? Si primum: quomodo ſtat quemlibet illorum etiam ſub disjunctione eſſe bonum perfectè ſatiativum? Siquidem utraque ſub disjunctione appetitui offert perfectionem, & bonitatem diſtinctam, ita ut una non contineatur in alia, nec in eam ordinetur. Si verò ſecundum: eo ipſo eas ſub disjunctione non appetit ut duos fines ultimos formaliter, ſed vel ſolum materialiter, vel ut fines intermedios, quatenus ex qualibet illarum operans conſequitur eandem bonitatem, v. g. honorem, vel divitias, ſeu proprium commodum, quo in caſu quamlibet earum intendit ut ordinatam ad unum formaliter finem.

101 Et ex his tandem fundat. noſt. reſolut. namque vel intendit poſitivam dignitatem, requiem, Canonicatum, Archidiaconatum, divitias, honores, voluptates, &c. disjunctivè, vel copulative? Quocumque modo eas intendit, quatenus utiles, & conducentes ad propriũ commodum: ergò ſivè copulativè, ſivè disjunctivè eas intendat, eos intendit ut fines intermedios, & non ut fines ultimos. Nec dubitamus poſſe unum, & eundem hominem plures fines intermedios diſparatos ſub disjunctione appetere, quatenus eos appetit cum ordine ad unum, & eundem formaliter finem ultimum.

Objiciuntur, & ſolvuntur argumenta.

102 EX dictis præcipuum, & fundãmẽtale argum. oppoſitæ ſententiæ manet ſolutum. Deinde objicies 1. dato, quod infidelis exiſtimet eſſe duos Deos numero diſtinctos, vel ſpecie, tunc quemlibet illorum poterit appetere ut finem ultimum ſimpliciter ſub disjunctione, ſicut & ut bonum perfecte ſatiativum. Sed ad hoc patet ex dictis reſolut. 1. quod vel exiſtimaret ex illis Dijs unum eſſe ſupremum, & conſequenter ultimum finem; vel illos ut Deos, & fines partiales penes diverſa munera exiſtimaret: vel tandem ſi eos judicaret Deos ſupremos, fineſque ultimos totales, hoc foret ſpeculative propter ignorantiam; ſecus tamen practice: namque in ipſomet exercitio ſi unum judicaret ut ſummum bonum, & plene ſatiativum, non poſſet judicare alium extra, vel ultra illum appetendum.

Obji-

103 Objicies 2. potest fidelis appetere videre Deum non hac visione determinate, v.g. Sancti Dominici, vel Francisci, sed indeterminate, & sub disjunctione, v. g. una, vel altera; at in hoc casu appetit duos fines formales, sicut & duas beatitudines formales sub disjunctione: ergò. Confirmat. nam quæ repugnantia est, quod quis appetat frui non tribus personis, nec ista, vel illa determinate, sed indeterminate una, vel altera ipsarum? Siquidem quælibet illarum beatificare sufficit, juxta illud Joan. 14. *Domine ostende nobis Patrem, & sufficit nobis*: sed in eo casu appeteret duos ultimos fines simpliciter sub disjunctione: nam qualibet ex Personis summæ Trinitatis est bonum perfectè satiativum: sicut & summum bonum, utpote divinum ergò.

104 Ad argum. respond. vel conced. totum, quod potest fidelis appetere sub disjunctione diversos ultimos fines formales: namque isti dicuntur ultimi fines, quatenus affectiones sunt ultimi finis objectivi, qui est Deus, cui subordinantur, & à quo specificantur, propterea que non sunt fines ultimi absolute, & simpliciter, sed secundum quid, vel ut quibus: inde tamen non licet inferre posse appetere duos diversos fines ultimos objectivos sub disjunctione: siquidem per visiones magis, vel minus intensas non diversus, sed idem numero finis objectivus attingitur, sicut & idem numero Deus apprehenditur; & consequenter nec fidelis hanc, vel illam visionem appetere potest, nisi ut fruatur uno, & eodem numero Deo, & consequenter uno, & eodem numero fine. Vel uno verbo dicatur: ex hoc ipso illos esse ultimos fines formales, sed non formaliter, sed materialiter diversos, utpote quia finis objectivus, à quo specificantur, est formaliter idem.

105 Ad confirm. respond. conced. major. & neg. minor. Ad probat. disting. quælibet ex Personis Summæ Trinitatis est bonum perfectè satiativum, bonitate, sivè specie distincta à bonitate alterius personæ, nego: eadem numero bonitate, concedo. Et sic sicut in bonitate non distinguuntur, nec distinguuntur in ratione finis, consequenterque unam, vel alteram appetere sub disjunctione, non est appetere diversum finem ultimum etiam sub disjunctione, sed eundem numero: unde disjunctio solum tendit ad personam, non ad rationem finalizandi.

106 Dices: probabile est in qualibet personarum præter bonitatem absolutam communem omnibus dari bonitatem, & perfectionem relativam propriam uniuscujuslibet, & realiter distinctam à bonitate, & perfectione alterius personæ: ergò in hac sententia sicut personę sunt distinctæ in bonitate, erunt etiam distinctæ in ratione finis. Sed negatur consequentia: namque datis perfectionibus, & bonitatibus relativis in divinis personis, non sub eis, sed sub bonitate, & perfectione absoluta finalizant: sub eadem enim ratione, sub qua Deus est primum principium, est etiam ultimus finis, namque principium, & finis in Deo sibi correspondent; est autem principium sub bonitate absoluta, nam relativa operativa non est: sicut ergò ex quo in bonitate relativa realiter distinguuntur, non sequitur distingui in ratione principij, nec sequitur distingui in ratione finis. Nec valet: quod Deus nedum ut unus, sed etiam ut Trinus est objectum beatificans: nàm hoc ideo est, ut dicunt Thomistæ, quia Deus est objectum beatificans ut summum bonum visum in se, & in se non potest videri ut summum bonum, quin videatur ut Unus, & Trinus; inde tamen non sequitur, quod ratio sub qua beatificandi sit bonitas Personarum relativa etiam partialis: namque illud salvatur per hoc præcisè, quod ratio sub qua sit bonitas absoluta visa in se; hoc enim ipso nõ potest videri Deus, non visis Personis, & earum perfectionibus relativis.

DE BEATITVDINE, Dubia III.

DUBIUM I.

An beatitudo consistat in operatione?

1 SUpponimus juxta fidem beatitudinem objectivam, id est, objectum beatitudinis formalis, in solo Deo consistere, qui est absolute, & simpliciter ultimus finis creaturæ rationalis: beatitudinemque formalem in hujus ultimi finis affectione constitui necesse esse. Dubium est inter Philosoph. & Theologos: an talis assequutio fiat per solam operationem: an per aliud operationem antecedens? Pro cujus intelligentia notanda est divisio beatitudinis formalis: alia namque est beatitudo naturalis, quæ nempè in hac vita haberi potest: puta, si Deus crearet hominem in statu puræ naturæ: alia supernaturalis, quæ duntaxat habetur in patria. Et hæc alia est puri hominis, quę omninò est accidentalis: alia puri Dei, quę nõ potest nõ esse substãtialis: utpote in Deo nullũ potest esse accidens. Alij addunt beatitudinem

etiam formalem Hominis Dei, scilicèt, Christi, ut hominis, quam volunt, esse substantialem in unione hypostatica humanitatis cum Divino Verbo consistentem. Quatuor ergò sunt difficultates in præsenti: prima procedit de beatitudine formali naturali: secunda de beatitudine formali supernaturali puri hominis: tertia de beatitudine formali substantiali puri Dei: quarta denique de unione hypostatica humanitatis cum Divino Verbo. Sit ergò.

RESOLUTIO I.

Beatitudo formalis naturalis in operatione consistit.

2 EST contra aliquos Stoicos, qui docent, eam in habitu consistere. Eã tamen tenent Arist. lib. 1. Ethic. cap. 7. & 8. & lib. 10. & 8. Et plurib. alijs locis, & Albertus Magnus, necnon Div. Thom. & alij plures interpretes Philosophiæ circa loca citata. Et quidem relictis plurium Stoicor. & Philosophor. auctoritatibus, inter quos Seneca, epist. 66. Epitectus, lib. 1. dissertione 20. Clemens Alexandrin. Stoicor. sensum explanans lib. 2. Stromateon, Philo Judæus lib. 2. & alij, quos lato calamo refert Eminentiss. Aguirre: ex eisdem rationibus Ethicis, & Philosoph. rationibus, fundatur nost. resolut. & 1. namque fœlicitas hominis, seu beatitudo constitui non potest in eo, quo posito, hominem non constituit fœlicem, seu beatum: utpote forma non potest non tribuere suum effectum formalem subjecto, cui inhæret; at posito habitu virtutis, & non posito actu illius, homo non constituitur beatus, & fœlix: ergò. Major patet ex terminis, quippe effectus formalis formæ est ipsa forma communicata. Minor autem probat. namque habitu virtutis inhærente homini, si tamen secundum illum non agat, sed potius otiosè segerat, aut dormiat, aut in phrenesim, vel in perpetuam amentiam labatur, talis homo putari fœlix, nequaquam potest: ergò. Explicatur: demus hominem post consecutum habitum virtutis in perpetuam amentiam, aut diuturnum stuporem cadere; talique stupori, & amentiæ accedant plures aliæ erumnæ, aut dolores corporis, quis talem hominem existimabit fœlicem, & beatum? Quinimò quis homo non dolebit de illius miseria, & contristabitur de illius erumnis? Quomodo ergò fœlix, & beatus?

3 Secundo philosophice fundat. nost. resolut. namque idem est beatitudo formalis naturalis, ac vita beata naturalis; hæc autem non potest competere habitui virtutis, sed solæ operationi ex illa procedentis: ergò. Major constat, & minor probat. Namque homo per habitum non vivit, sed solum per actum: consistit enim vita in motu à principio intrinsece se movente, qui proprie solum actui adaptatur.

4 Tertio fundat. nostra resolut. & præcedens confirmat. namque hæc beatitudo est suma fœlicitas, quæ in hac vita haberi potest; summa autem fœlicitas sine summa jucunditate haberi non potest: ergo in eo debet constitui beatitudo naturalis, quod ex se summam jucunditatem affert; at hanc non affert habitus se ipso, nisi operationi conjungatur: ergò. Major supponit. minor etiam est nota, qua ratione Aristot. lib. 10. Ethicor. cap. 4. habet: quod quamvis fœlicitas non consistat in voluptate, hæc tamen est illius comes inseparabilis. Conseq. etiam est nota. Minor ergò subsumpta probat. tum ex terminis: namque gerens in animo virtutis habitum, dum operationem aliquam non elicit, nullam jucunditatem, seu delectationem percipit, è tamen contra operatio ex virtute procedens suavitatem maximam, & jucunditatem importat: tum etiam ex dictis in 1. fundam. quia habitus virtutis secundum se, & pure per modum actus primi secum compatitur plures dolores, & erumnas, quibus voluptas, delectatio, & jucunditas adversatur.

5 Potissimum autem fundament. quo nedum philosophicè, sed etiam metaphisicè proceditur, est D. Thom. hic art. 2. ubi ex professo inquirit: utrum beatitudo sit operatio? Et in corpore sic respondet: *Dicendum, quod secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere, quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio; unumquodque autem in tantum perfectum est, in quantum est in actu, nam potentia sine actu imperfecta est: oportet ergò beatitudinem in ultimo actu hominis consistere; manifestum est autem, quod operatio est ultimus actus operantis; unde & actus secundus à Philosopho nominatur in 2. de Anima, nam habens formam, potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est, quod in alijs rebus unaquæque dicitur esse propter suam operationem, ut dicitur in 2. de Cœlo: necesse est ergò beatitudinem hominis operationem esse.* Hęc D. Th. cujus ratio æque procedit de beatitudine naturali, ac supernaturali, utpote loquitur de beatitudine, secundum quod est aliquid creatum in homine existens. Immo & ad quartum solùm

lum distinguit beatitudinem naturalem à supernaturali in eo, quod ista est perfecta beatitudo: utpote operatio unica, & sempiterna; illa verò est imperfecta, quia hæc operatio continua esse non potest.

6 Quæ ratio sic ad formam syllogisticam reducitur: beatitudo naturalis formalis hominis est ultima perfectio hominis in præsenti vita: unumquodque autem est perfectum, in quantum est in actu: oportet ergò beatitudinem naturalem hominis in ultimo actu hominis consistere. Major suppon. minor patet, quia potentia sine actu imperfecta est. Conseq. liquet, quia si perfectio consistit in actu, ultima perfectio erit ultimus actus. Tunc sic; sed operatio est ultimus actus: ergò necesse est beatitudinem naturalem in operatione consistere. Conseq. patet, & anteced. probat. namque operatio est actus secundus, forma verò, vel potentia, seù habitus est actus primus; unde habens formam, vel potentiam, vel habitum dicitur in potentia operans. Et patet etiam ex illo proloquio: *Unũquodque est propter suam operationem.*

7 Tandem alij nostram resolut. fundant: ex quo beatitudo formalis, quælibet illa sit, debet consistere in eo, quod præstantius, & perfectius est; operatio autem præstantior est habitu; ergò. Major videtur nota: quippe beatitudo est ultimus finis formalis, seu ad quem cætera ordinãtur. Minor verò exprofesso probatur à D. Th. de peccatis, quæst. 71. art. 1. Et nos pariter de peccatis, dub. 1. hoc ipsum juxta D. Thom. defendimus, saltem loquendo de bonitate morali: tum quia pro actu bono, & non pro habitu homo digne remuneratur, sicut pro actu malo, & non pro habitu homo digne punitur; cum tamen meritum, & demeritum fundetur in bonitate, & malitia morali: tum quia habitus mediũ gradum tenet inter potentiam, & actum; unde sicut actus præeminet potentiæ in bonitate: melius est enim agere, quam posse agere; ita in bonitate excedit habitum: tum quia illud est magis bonum, quod magis opponitur malo; magis autem opponitur malo actus bonus, quam habitus bonus: utpote actus bonus cum actu malo inconjungibilis est; secus autem habitus bonus: tum etiam quia habitus non dicitur bonus, nisi ex hoc, quod inclinat in actum bonum, sicut nec dicitur malus, nisi ex hoc, quod inclinat in actum malum, & sic habitus est bonus, vel malus propter bonitatem, vel malitiam actus: ergò actus bonus; vel malus excedit in bonitate, vel malitia ipsum habitum, *quia propter quod unumquodque tale, & illud magis.*

8 Nec valet, quod bonum habitus est diuturnius, bonum autem actus est transiens: namque respond. D. Thom. illud accidere ex parte subjecti, quod nempe utrumque invenitur in tali natura, quę non potest semper agere, ac proinde ille excessus est secundum quid, & per accidens, non per se, & simpliciter. Nec valet etiam, quod causa est perfectior suo effectu, si sit æquivoca, vel æque perfecta cum illo, si sit univoca: habitus autem est causa actus quantum ad bonitatem: non etiam valet, namque bonitas, vel malitia moralis præcipuè attenditur ex fine; licet autem habitus sit causa efficiens actus, actus tamen est causa finalis habitus, quia habitus est propter actum; & sic juxta axioma relatum: *propter quod unumquodque tale, &c.* semper salvatur actum in bonitate excedere habitum. Nec valet etiam ex nostra doctrina sequi gratiam supernaturalem excedi in bonitate ab actu supernaturali: namque gratia est principium radicale operationis, & se habet ut natura respectu illius; unde pertinet formaliter ad lineam essendi, non ad lineam operandi, & sic nec potest habere pro fine ipsum actum, quilibet illud sit. Hęc dicta sunt in brevi, de quibus late dicimus dub. 1. citato de peccatis. Cui placuerit hæc ratio, eam videat. Pluribus tamen Theologis, qui nobiscum sentiunt, beatitudinem in operatione consistere, hæc ratio displicet, quia nempe sentiunt, habitum perfectiorem esse actu propter argumenta nuper allata. Nec D. Thom. in præsenti redducit rationem in majorem perfectionem operationis, sed in eum, quod operatio est ultima perfectio: nam quidquid sit de majori, vel minori perfectione operationis, absolute, & simpliciter loquendo, semper est verum, quod beatitudo est ultima perfectio hominis, & quod actus est ultima hominis perfectio; unde si semel operatio est ultima perfectio hominis, quamvis imperfectior sit habitu, immò & cæteris ad beatitudinem pertinentibus, in ea beatitudinem consistere, necesse est, ut concludit D. Thom.

9 Melius ergò procedunt Theologi, qui probant beatitudinem consistere in ultima perfectione, quia ultima perfectio est consecutio ultimi finis; consecutio autem ultimi finis est operatio: namque consecutio ex terminis est influxus consequentis in consecutum, qui influxus proprie operatio est, vel physica, vel moralis, ut hic ait Montesinos. Et recte in hac parte Oviedo, puncto 5. sic habens, non enim consistit beatitudo, nisi in ultima perfectione ex his, per quas tendimus in finem ultimum; nàm eum beatitudo sit consecutio ultimi finis, & hunc tantum consequamur, dum ad ultimam perfectionem, qua illi unimur, pervenimus, in hac potius, quam in excellentiori operatione, si quæ sit

alia excellentior, beatitudo est ponenda. Nos autem consequi finem per ultimam perfectionem, qua illi conjungimur, probatur facile: nam dum deest aliqua perfectio requisita ad finem consequendum, nondùm intelligitur finis consecutus: ergò donec adveniat ultima perfectio, finis consecutus non est; omnes enim perfectiones, quæ ultimam præcedunt, sunt quasi viæ ad terminum media ultima perfectione acquirendum; terminus enim non acquiritur, donec ad ultimum viæ pervenitur, & jam nihil restat ad illum consequendum.

10 Ex quibus etiam constat, quod cum dicimus, ultimam perfectionem esse beatitudinem formalem, per ultimam perfectionem intelligimus eam, quę vicinior, & proximior est ipsi fini ultimo consequendo, ita ut ea posita finis ultimus consequatur; quod idem est, atque esse ultimam perfectionem assecutivè, & nedum entitativè. Cum enim beatitudo formalis sit ipsa assecutio finis, quamvis eam consequatur altera perfectio, hæc jam supponit beatitudinem constitutam, & constitutiva illius esse nō potest, sed ad eam pure se habet resultanter, seu consequenter, de quo pure dubio sequenti, loquendo de operatione voluntatis, quæ est amor, vel delectatio, seu fruitio Dei.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

11 EX dictis cessant fere omnia argumenta, quæ contra nost. resolut. urgere videntur: nempe ea, quæ intendunt operationem non esse præstantiorem habitu: cum tamen beatitudo debeat constitui in eo, quod perfectius, & præstantius est. Et respondet. juxta dicta, vel neg. operationem nō esse præstantiorem habitu: vel omittendo, & negando beatitudinem debere consistere in eo, quod est perfectius, seu præstantius; sed dicimus purè consistere in eo, quod est ultima perfectio, qualis non est habitus, & non in qualibet ultima perfectione, sed in ea, quæ est ultima in linea assecutiva, seu per quam primo assequitur ultimus finis, qualis non est amor, vel fruitio, nec pariter Dei essentia, ut præveniunt operationem ab ea virtualiter procedentem, nec tandem unio hypostatica Christi. Sed quidē de Dei essentia dicimus ex professo hic resolut. 3. de Dei amore, vel fruitione dicemus dub. sequenti resolut. 1. & 2. de unione tandem hypostatica dicemus hic resolut. 4.

12 Si autem replicetur, quod ideo formalis conceptus beatitudinis in ultima perfectione consistit, quia beatitudo est maxima perfectio, respondet. vel negando, quia conceptus formalis beatitudinis stat pure in eo, quod sit assecutio ultimi finis; ut sit autem assecutio ultimi finis, non requirit, quod sit perfectius, sed sufficit, quod sit ultima perfectio: namque dum nō est ultima; sed restat alia, ex terminis non est assecutio. Quod si instes, in omnium sententia beatitudinem formalem esse summum bonum creatum, sicut & ultimum finem formalem, seu *quo*: respondeo esse summum bonum creatum secundum quid: id est, in linea assecutiva, utpote eam consequitur summum bonum simpliciter tale; non tamen quia præstantior sit cæteris bonis eam antecedentibus, vel consequentibus. Vel dicatur, beatitudinem formalem esse summum bonum, sumptam pro statu, qui est omnium bonorum aggregatione perfectus; secus verò sumpta metaphisice, ut de ea in præsenti agimus: namque ut sic duntaxat est bonum formalis consecutionis finis ultimi, cæteraque, vel antecedenter, vel consequenter se habent, quæ omnia simul sumpta perfectiora sunt quolibet seorsim sumpto, ut de se patet.

13 Deinde objicies: namque beatitudo debet esse stabilis, atque adeo ejus conditionis, ut homo ea præditus non subeat quotidie varias vices, de fœlice in miserum, aut non fœlicem, neque instar chamaleonis variet colores, aut vicissitudines, sed æqualis ubique permaneat; at ita se haberet, si fœlicitas in operatione virtutis sita esset, potius quam habitu, nam cum operatio diuturna esse non possit, sed interrumpi necessario debeat variis humanæ vitæ curis, & lassitudinibus, & somnis, si in ea sita esset beatitudo, quotidie homo transiret de fœlice in miserum, aut non fœlicem, cum passim transeat ab agendo ad non agendum. Hoc autem non habet verum in virtutis habitu, qui semel animo infixus permanet immovilis, nec per lassitudinem, aut humanæ vitæ curas, vel somnum expellitur, aut dissolvitur: fœlicitas ergò, seu beatitudo non in operatione, sed in virtutis habitu constituenda est.

14 His eisdem terminis objicit hoc argum. Eminentiss. Aguirre de fœlicitate hominis, disp. 3. quæst. 9. Et respondet, sermonem in presenti non procedere de fœlicitate vitæ futuræ, quæ est petpetua, & nullo somno, aut otio interponenda, sed in sempiterna actione consistens. Loquimur itaque de fœlicitate propria hujus vitę, ac proinde obnoxia interruptioni per somnum, vel lassitudinem corporis, & multiplices curas. Hæc igitur fœlicitas stabilis quidem, & consistens est solum quantum refert humana conditio, ut nimirum vir fœlix instructus habitibus præcellentissimarum virtutum, quandiu adest facultas, & oportunitas, in actionibus

pul-

pulcherrimis, & honestissimis se exerceat. Quando autem impeditur ab eis exercendis propter humanæ vitæ necessitates; eâ ipsa impedientia teerat, & ordinet ad agendum vivide, ac robuste oportuno tempore.

15 Ita prædictus Auctor, & conformiter ad doctr. D. Thom. hic ad 4. 5. & 6. Quartum quidem argum. erat hujusmodi: *Beatitudo permanet in beato; operatio autem non permanet: ergo beatitudo nō est operatio.* Quintū argumentū procedebat sic. *Unius hominis est una beatitudo; operationes autem sunt multæ: ergo beatitudo non est operatio.* Sextum argumentum sic procedebat. *Beatitudo inest beato absque interruptione, sed operatio humana frequenter interrumpitur, puta somno, vel aliqua alia occupatione, vel quiete: ergo beatitudo non est operatio.* Quibus argum. respond. D. Thom. unica solut. distinguendo diversas beatitudines: *Nam in Deo est beatitudo per essentiam, quia ipsum esse ejus est operatio ejus, quia non fruitur alio, sed se ipso. In Angelis autem beatitudo est ultima perfectio secundum operationem, qua conjungitur bono increato, & hæc operatio est unica, & sempiterna. In hominibus autem secundum statum præsentis vitæ est ultima perfectio secundum operationem, qua homo conjungitur Deo; sed hæc operatio non potest esse continua, & perconsequens, nec unica, quia operatio intercessione multiplicatur. Et propter hoc in statu præsentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus in 1. Ethicor. ponens beatitudinem homini in hac vita, dicit eam esse imperfectam. Quantum ergò ad beatitudinem perfectam cessat objectio, quia vera, & continua, & sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis in Deo conjungitur. Sed in præsenti vita, quantùm deficimus ab unitate, & continuitate talis operationis, tantò deficimus à beatitudinis perfectione; est tamen aliqua participatio beatitudinis, & quantò operatio potest esse magis continua, & una, tanto plus habet rationem beatitudinis, & ideo in activa vitâ, quæ circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis, quam in vita contemplativa, quæ versatur circa unum: id est circa veritatis contemplationem. Et si aliquando homo actu non operatur hujusmodi operationem, tamen quia in promptu habet eam, semper potest operari, & quia etiam ipsam cessationem ad operationem prædictam potest ordinare, quasi videtur operatio continua esse.* Ita D. Thom. quæ sunt notatu digna, & ad solutionem argumenti propositi, & ad plura alia circa resolutionem præsentem.

16 Tertiò objicies: si beatitudo naturalis consisteret in operatione, eo esset, quia est ultima perfectio hominis; hoc est falsum: ergo. Prob. min. namque vel ista operatio est transiens, vel immanens? Sed nec una, vel altera est ultima perfectio hominis: ergo. Prob. min. namque si talis operatio sit transiens, eo ipso transit ad terminum, propter cujus perfectionem elicitur; si vero sit immanens, etiam producit terminum, sicut cognitio verbum, & amor impulsum: nulla ergo operatio est ultima perfectio hominis.

17 Propter hoc argum. Ægidio à Presentatione displicet ratio D. Thom. quod ex parte est tertium argum. D. Thom. hic, quod sic procedit: beatitudo significat aliquid in homine existens, cum sit ultima perfectio hominis; sed operatio non significatur ut aliquid existēs in operante, sed magis ut ab ipso procedens: ergo beatitudo non est operatio. Cui respond. *Quod sicut dicitur in 9. metaph. duplex est actio, una, quę procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere, & secare, & talis operatio non potest esse beatitudo, nam talis operatio non est actio, & perfectio agentis, sed magis patientis; ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, & intelligere, & velle; & hujusmodi actio est perfectio, & actus agentis. Et talis operatio potest esse beatitudo.* Ex quibus patet argum. concludere beatitudinem non posse consistere in operatione transeunti, quippe, ut argumentum probat, talis actio non est perfectio agentis, sed patientis; cum tamen beatitudo debeat consistere in ultima perfectione hominis operantis, quæ propterea dicitur operatio immanens, id est, ei intrinseca, & in ipso manens.

18 Nunc restat, quomodo hæc dicatur ultima perfectio hominis, cum sit productiva termini, qui etiam est perfectio intrinseca hominis, ut est verbum procedens ex cognitione, vel impulsus ex amore procedens; per utrumque enim perficitur intrinsice homo, quæ perfectio est posterior cognitione, vel amore ipsius. Et in primis hoc argumentum non concludit de visione Dei, quæ verbum non producit in communiori sententia. Unde cum in præsenti eadem ratio procedat de beatitudine naturali, & supernaturali creata ut patebit ex dicend. resolut. seq. videtur, non inde sequi beatitudinem naturalem non consistere in operatione immanenti. Et hoc quidem quia producere terminum, vel non producere, peraccidens se habet ad operationem immanentem: nempe ex indigentia objecti; quando enim objectum potest immediatè per se ipsum uniri ipsi intellectui per modum speciei expressæ, ut contin-

gat

git in Deo ; qui est suum intelligi , per illius cognitionem non producitur verbum: immò in sententia probabili , nec per cognitionem, qua Angelus se ipsum cognoscit. Quod ergò per cognitionem producatur verbum , est per accidens , cum scilicèt objectum , utpotè in potentia ad suum intelligi , non possit intellectui uniri per modum speciei expressæ. Per se ergo cognitio, seu intellectio, est ultima perfectio hominis , nec per se expectat ulteriorem perfectionem,quidquid sit de objecto.Cùm ergo certum sit beatitudinẽ non debère constitui in aliquo peraccidens se habente ad perfectionem hominis,sed solùm per se, aliàs in via esset verbum,in patria verò visio,consequentèr semper manet , beatitudinem in operatione immanenti consistere.

19 Deindè etiam facile potest resp. quòd in præsenti loquimur de ultim. perfect. formali contrapositivè ad ultim. perfection. objectiv. namque supponimus beatitudinem aliam esse formalem , & aliam objectivam , illamque in consecutione istius consistere. Cùm ergò objectum esse consecutum ab intellectu non sit aliud , quàm verbum illius produci , nec objectum , nec verbum in esse intentionali distinguantur,qua ratione dicitur, intellectum trahere res ad se per cognitionem , intellectumque fieri omnia, quæ intelligit , consequentèr verbum productum per intellectionem est ultima perfectio objectiva, non formalis; sed hæc sicùt consistit in consecutione illius, paritèr consistit in actione illius productiva. Et idem proportionabilitèr dicimus de amore, & impulsu per eum producto , si in amore beatitudo formalis constituatur , ut constituunt Scotistę. Alia argum. commodius objicientur contra sequentem resolut.

RESOLUTIO II.

Etiam beatitudo supernaturalis puræ creaturæ consistit in operatione.

20 EST etiam omnium Theolog.præter unicum Henricum de Gãdavo, qui beatitudinem supernaturalem puræ creaturę constituit in quodam illapsu,quo divina essentia illabitur animæ beatæ,& cum ea unitur unione distincta ab ea,quà fit per operationem. Nostra tamen resolutio fundatur ratione resolut. præced. Namque hæc beatitudo, cùm sit assecutio finis ultimi supernaturalis , non potest non esse ultima perfectio supernaturalis ex his, quæ pertinent utcumque ad beatitudinem supernaturalem ; hæc autem est operatio,quæ fini consequendo vicinior, & proximior est , nec consequenter supponit finem consequutum : in hac ergo beatitudo formalis supernaturalis consistit.

21 Deinde in prædicto illapsu non consistere, probatur ex diffinitione Benedicti XII. qui habet animas beatas esse vere beatas , ex hoc ipso , quod vident divinam essentiam , & ipsa perfruuntur. Quod idem colligitur ex diffinitione Concilij Florentini in litteris unionis. Ac tandem consistente formali beatitudine in illo illapsu , nec esse necessarium lumen gloriæ ad beandum,cujus oppositum damnatur inClementina *ad nostrum* de hæreticis.HincVazquez interpretatur Henricum dicendo , ipsum loqui de beatitudine objectiva : utpote asserit , beatitudinem nostram consistere in objecto increato, quod est esse beatitudinem increatam , & per consequens beatitudinem objectivã. Quidquid tamen sit de hoc , omnes Theologi eum deserunt propter rationem D. Thom. Et deinde argumentantur : namque talis illapsus non potest fieri, nisi per gratiam; in gratia autem beatitudo nostra formalis consistere non potest: ergo nec in tali illapsu. Major patet : nam talis illapsus Dei in animam non potest esse alius, quam ille , per quem animam deificat; hic autem illapsus fit à Deo per gratiam , quæ solã est participatio divinæ naturæ.Minor vero probat. namque gratia in via , & in patria, cum sit ejusdem speciei , habet eundem effectum formalem ; sed in via quamvis deificet animam, non eam formaliter beatificat : ergo nec in patria. Deinde : nam gratia in via , & in patria non distinguitur,nisi penes esse gratiam vialem, vel esse gratiam consumatam, hæc autem sic dicitur , quia est conjuncta beatitudini , seu ultimo fini, per quam gratia ipsa ultimo perficitur: cum ergò gratia per se ipsam , & immediate non sit conjuncta ultimo fini , sed media operatione , quæ est assecutio illius , consequenter hæc , & non gratia erit formalis beatitudo.

22 Quod si distinguas illum illapsum immediatum Dei in animam ab ipsâ gratia , tunc sequitur inconveniens , quod per illum illapsum anima justificetur : namque ideo per illum anima beatificatur , quia Deus sic illapsus est in se ipsa beatitudo ; at etiam Deus sic illapsus in se est ipsa justitia : ergo paritèr. Quod autem hoc sit conveniens,patet ex Concil. Trident. ubi definitur. *Unicam esse causam formalem nostræ justificationis, nempe justitiam, non qua Deus justus est sed qua nos justos facit.* Sed dices: quod inconveniens est visionem Dei , v. g. disponere ad illapsum illum tanquam ad formam formaliter beatificantem? Eo fère modo,

quo

quo dilectio Dei disponit ad gratiam tanquam ad formam formaliter justificantem. Respond. inconveniens esse, quod illapsus ille, hoc ipso, quod consequenter se habeat ad visionem Dei, jam supponit Deum formaliter consecutum, & sic illapsus ille non potest esse consecutio ultimi finis, in qua consistit beatitudo formalis. Ex quo autem gratia supponat dilectionem Dei, non sequitur, supponere id, in quo formaliter consistit justificatio, ut argumentum supponit, de quo late dicimus dub. 2. & 3. de justificatione cum communiori sententia.

23 Tandem prædictus illapsus excluditur à ratione beatitudinis formalis supernaturalis ex dictis resolutione præcedenti: quod nempe talis beatitudo est vita æterna supernaturalis; illapsus autem ille non potest esse vita supernaturalis, quippe per illum non viveret supernaturaliter anima, siquidem vita illa non esset substantialis, sed accidentalis; vita autem accidentalis in operatione consistit: quippe diffinitur: quod sit à principio intrinseco se movente, quæ est proprie actus, seu operatio. Hinc D. Thom. cum hic art. 2. objecisset, quod beatitudo est vitæ æternæ; vita autem non est operatio, sed ipsum esse viventis, respondet: *Quod vita dicitur dupliciter: uno modo, ipsum esse viventis, & sic beatitudo non est vita. Ostensum est enim qualecumque sit, non esse hominis beatitudinem; solius enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis; secundum quam principium vitæ in actum reducitur, & sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam: & hoc modo vita æterna dicitur ultimus finis: id est beatitudo formalis.*

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

24 STatim se offert argum. commune: quòd tam gratia, quàm lumen gloriæ excedunt in perfectione operationem supernaturalem, v. g. visionem beatificam, sicut & gratia, & charitas excedunt amorem supernaturalem Dei: ergo potiùs in gratia, vel lumine gloriæ, seu charitate constituenda est beatitudo formalis supernaturalis, cùm hæc debeat constitui in eo, quòd perfectius, vel præstantius est. Sed quidem ex dictis resolut. præced. sit satis huic argum. omittendo prædicta principia perfectiora esse operationibus sibi correspondentibus. Nego tamen conseq. quia nullum illorum est ultima perfectio, seu assecutio ultimi finis, & in hac dumtaxat consistit conceptus formalis beatitudinis, quidquid sit de majori perfectione inter ea, quæ ad beatitudinem concurrunt. Deinde resp. neg. lumen gloriæ perfectius esse visione Dei, sicut & charitatem perfectiorem esse amore Dei: quippe utrumque hoc principium infunditur à Deo propter suam operationem tanquam propter finem, & propter quod unumquodque tale, & illud magis. Nec quod solum possint fieri à Deo, infert majorem illorum perfectionem, namque corpora cœlestia solum possunt fieri à Deo, & non sunt perfectiora homine, qui ab alio homine fit. De gratia autem respondeo esse perfectiorem visione Dei inadæquatè sumpta, qua, nempè, parte visio procedit ab ipsa gratia, ut à radicali principio, quia principium radicale, ut dixi, pertinet ad lineam essendi, & se habet ut natura, quæ perfectior est absolutè, & simplicitèr suis omnibus actibus, nec ad illos ordinatur, ut ad ultimum finem, ut patet in anima rationali. Visio tamen Dei potest secundum alium inadæquatum conceptum considerari, videlicèt, ut procedit ab intellectu beati media divina essentia ei unita per modum speciei, & ut sic non potest non gratiam habitualem excedere, ut de se patet: & solùm in visione Dei secundum hunc inadæquatum conceptum constituimus beatitudinem formalem: namque ut sic præcisè comparatur ad divinam essentiam, ut actus secundus, seu ut assecutio actualis illius, quæ anteà unita intellectui erat solùm assecuta in actu primo, seu potens ab intellectu assequi per ipsam operationem, seu visionem.

25 Secundò objicies: Namque si beatitudo formalis supernaturalis in operatione consisteret, homo beatificaret se ipsum; hoc est falsum: ergo. Minor patet, aliás etiàm homo se ipsum præmiaret: utpotè ipsa beatitudo formalis est præmium correspondens meritis, quod dici nequit, cùm præmiare sit actus justitiæ distributivæ, quæ ex proprio formali conceptu est in ordine ad alterum. Major autem princip. prob. Namquè ex terminis, beatificare se, non est aliud, quàm producere id ipsum, in quo formaliter consistit ipsa beatitudo, hinc si homo esset causa principalis gratiæ, homo justificaret se, quia in gratia formaliter consistit justificatio, si ergo beatitudo formalis consistit in operatione, quæ elicitive procedit ab homine ut à causa principali, homo beatificat se. Confirmatur: juxta Psalm. 83. ita est proprius effectus Dei gratia, sicut gloria; sed gratia ita est effectus Dei, ut à solo Deo ut à causa principali possit produci: ergo pariter gloria, quæ idem est, ac beatitudo formalis. Antecedens constat ex illis verbis. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus.* Quibus Theologi in materia de gratia probant, gratiam ita esse effectum Dei;

ut

ut à creatura produci non posit tanquam à causa principali.

26 Ad argum. respond. Mag. Ferre, quod cum ad beatitudinem concurrant duo, & beatitudo formalis, & objectiva, ad hoc, ut homo beatificaret se, non sufficeret, quod esset causa efficiens suæ beatitudinis formalis, sed requireretur; quod esset ipsummet objectum suæ beatitudinis formalis: cumque hoc secundum non habeat homo, hæc propositio est falsa: *Homo beatificat se.* Sed contra est: quòd licèt homo non sit objectum suæ beatitudinis formalis, sed solùm Deus; Deus tamen, quatenùs objectum beatitudinis formalis, etiam est ab homine, hoc ipso, quòd ab ipso sit beatitudo formalis: namque si homo per operationem assequitur Deum ut ultimum finem, etiàm Deus ut ultimus finis per operationem est assecutus ab homine; Deus autem, ut sic assecutus, est beatitudo formaliter objectiva.

27 Melius ergò respondet Montesinos; hanc propositionem *homo beatificat se*, habere posse verum sensum, non quod homo sit sua beatitudo objectiva, nec rursus, quod homo proprijs viribus eliciat operationem, quæ est formalis beatitudo, sed in alio sensu: nimirum quod homo effective concurrit ad illam operationem, quæ est beatitudo formalis virtute divina: id est ut elevatus gratia, & lumine gloriæ. Nunc autem instat probatio in contra: quod nempe tunc homo premiaret se ipsum. Sed respond. nec repugnare premio, quod fiat ab eo, qui premiatur; sed potius hoc pertinet ad majorem perfectionem illius. Potest enim Rex premiare militi, dando illi privilegium, & facultatẽ ad utendũ aliqua re. Sed in nostro proposito talis naturæ est premiũ beatitudinis formalis, ut non solum non repugnet fieri à beato, sed quod repugnet aliter fieri. Ita præd. Auctor.

28 Nos tamen distinguimus de premio reduplicative ut premio, & specificative pro eo, quod est premium. Beatitudinem formalem esse premium, indubitabile est, dicimus tamen, non esse premium ut beatitudo est. Itaque beatitudo secundum se, & metaphisice considerata solum est visio Dei prout in se, omni alio secluso respectu. Est tamen premium quatenus ex justitia Dei distributiva procedens in remunerationem meritorum. Fatemur ergo, quod id idem, quod est premium, videlicet ipsa beatitudo formalis procedit elicitive ad ipso homine beato, non tamen ut premium est, quia ut sic addit respectum ad justitiam Dei. Unde potest dici, quod beatus premiat se ipsum in sensu materiali, seu substrativo: id est, efficit id ipsum, quo premiatur; secus vero in sensu formali: id est, illud efficit formaliter ut premium est; alias illud efficeret ex justitia in ipso residente; cum tamen justitia semper sit respectu alterius. Et quidem exemplum statim se offert in ipsa pœna peccati, quæ procedit etiam ex justitia vindicativa Dei, quæ secundum D. Thom. est privatio gratiæ: hanc enim etiam ordinat Deus in vindictam peccati; & nihilominus hęc privatio procedit ab homine; peccando enim homo se privat gratia: ergo homo punit se ipsum. Distinguendum est: materialiter, concedo: formaliter, nego. Id est homo efficit id ipsum, quod est sui pœna, sed non formaliter ut est pœna. Hinc ad confirmationem respondetur, quod Psalmus loquitur de gloria ut premium formaliter est; ut sic enim est proprius effectus Dei, sicut gratia.

29 Tertio objicies: sententia communis est etiam inter Thomist. beatitudinem essentialitèr sumptam, & nedùm quoad statum esse incompatibilem cum peccato actuali, & habituali adminus connaturalitèr: immo, & de potentia Dei absoluta, ut nos dicemus dub. 3. sequenti: ergò impossibile est, beatitudinem formalem in operatione consistere. Probatur consequentia: hoc ipso, quod beatitudo sit incompatibilis cum peccato, causans efficienter beatitudinem, causat efficienter formam incompatibilem cum peccato; ergò, & expulsionem ipsius peccati, qui est effectus saltem secundarius illius, ut patet in producente formam quamlibet expulsivam formę contrariæ: namque causa effectiva formæ caloris eo ipso secundario effective causat expulsionem frigiditatis: si ergò beatitudo est incompatibilis cum peccato, causans effective beatitudinem, causat effective saltem secundario ipsam expulsionem peccati. Tunc sic; sed si beatitudo essentialiter in operatione consistit, beatus ipse effective causat ipsam beatitudinem, scilicet visionem, vel amorem Dei: ergò & efficienter causat saltem secundario ipsam expulsionem peccati, cum quo incompatibilis est ipsa beatitudo. At hoc dici non potest: ergò Probatur minor: namque eo ipso beatus effective saltem secundario destrueret, sive expelleret à se ipso peccatum, quod est contra illud Marci, cap. 2. *Quis potest remittere peccata, nisi solus Deus?* Et illud Job 14. *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine nonnè tu, qui solus es?* Et illud Isaiæ 43. *Ego ipse sum, qui deleo iniquitates vestras propter me.*

30 Respond. conced. assump. & neg. minor. princip. subsupt. Ad probat. concedo beatum à se effective expellere peccatum, ipsumque destruere; hoc tamen non est con-

tra

ut à creatura produci non posit, tanquam à se expellere peccatum, ac sibi remittere peccatum. Ad primum enim sufficit prædicta incompatibilitas, ut argumentum factum convincit: quippe beatitudo est summa fœlicitas. Ad secundum necesse est ultra, ut talis expulsio procedat ab ipso offenso peccato per dilectionem, quæ in Deo habet pro termino ipsam gratiam habitualem; proindeque remissio peccati fit per solam gratiam habitualem formaliter, & à solo Deo effective. De quo late agimus cum D. Thom. de justificatione, dub. 2. quæ doctrina tenet adminus defacto, seu de potentia ordinaria. Patetque ab exemplo injuriæ illatæ uni homini ab altero homine, quæ non remittitur, nisi ab homine injuriato, quamvis ex parte injuriantis stet condigna satisfactio quæ sola sufficit expellere injuriam, seu offensam. Patet etiam exemplum in sententia satis communi de actu contritionis, vel charitatis, qui cum habeat Deum pro ultimo fine efficaciter dilecto, incompatibilis est cum peccato mortali, quod habet pro ultimo fine efficaciter dilecto ipsam creaturam; non tamen propterea dicitur forma remissiva peccati in sententia probabiliori, propter eandem rationem argumenti facti, quia nempe jam homo sibi remitteret peccatum. Quod etiam exemplificari solet in unione hypostatica naturę humanę cum persona Divini Verbi, quæ etiam in probabiliori sententia est incompatibilis cum peccato, adhuc secundum conceptum relativum; non tamen est forma remissiva illius, sicut nec sanctitas formalis, nisi ratione naturæ in ea inclusæ. Ac tandem potest apponi aliquale exemplum in peccato prodigalitatis, quod incompatibile est secundum malitiam adminus; quidquid sit de ratione offensæ cum peccato avaritiæ, ita ut uno posito, aliud expelli necesse sit cum tamen adhuc ut sic unum non sit forma remissiva alterius.

RESOLUTIO III.

Etiam beatitudo substantialis formalis puri Dei consistit in operatione.

31 EST contra Ripald. & alios, quos suppresso nomine, citat Oviedo, qui habent, Deum per suam essentiam, & ut prævenit, omnem suam operationem esse beatum formaliter. Eam tamen tenent communiter Theologi, tàm antiqui, quàm moderni, tàm intra, quàm extra scholam Div. Thom. Et in primis est expressa D. Thom. 1. p. quæst. 26. ubi specialiter, & exprofesso agit de Beatitud. Dei, & art. 1. ubi inquirit: An beatitudo Deo competat? affirmative procedit in corpore sic: *Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectualis naturæ, cujus est suam sufficientiam cognoscere in bono, quod habet: utrumque autem istorum excellentissimè Deo convenit, scilicèt, perfectum esse, & intelligentem: unde beatitudo maxime Deo convenit.* Cujus legitimus sensus est: quòd beatitudo alia est objectiva, alia formalis: illa est bonum perfectum, quod beatus possidet, nempè ipse Deus: ista est ipsa cognitio, qua tale bonum cognoscitur. Deus autem utrumque excellentissimè habet; & esse perfectum bonum, & illius sufficientiam, seu quod perfectum sit, cognoscere; & sic Deo maxime convenit beatitudo. Unde à ratione fundatur 1. nostra resolutio: Est enim apud omnes indubitatum, quòd beatitudo objectiva est terminus beatitudinis formalis, sicut; & formalis est attingentia beatitudinis objectivæ; boni autem perfecti, quod est beatitudo objectiva, non est alia attingentia præter sufficientiam illius cognoscere: talis ergo cognitio est in Deo beatitudo formalis. Quod si ponatur in Deo beatitudo formalis ante prædictam cognitionē, est dicere, Deum ipsum ex hoc ipso, quod perfectissimum bonum, etiam ut prævenit cognitionem, habere suam beatitudinem, nedum objectivam, verum, & formalem, quo in casu confunditur beatitudo objectiva cum formali, nec est discernere inter unam, & aliam; unde nec datur locus quæstioni, cum omnes supponant, Deum ipsum prout in se perfectum bonum esse beatitudinem objectivam.

32 Nec valet, quod D. Thom. ibi proponit 2. argum. sic: beatitudo, seu fœlicitas est premium virtutis secundùm Philosoph. in 1. Ethic. sed Deo non convenit premium, sicut nec meritum: ergo nec beatitudo. Cui respondet: *Quòd esse premium virtutis, accidit beatitudini, in quantum aliquis beatitudinem acquirit, sicut esse terminum generationis, accidit enti, in quantum exit de potentia ad actum: sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur, ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur*: Ergo secundùm D. Thom. beatitudo in Deo non consistit in acquisitione sui ipsius, qui est ultimus finis, sicut beatitudo hominus, vel Angeli. Cum ergo juxta nos eatenus beatitudo formalis in operatione consistit quatenus consistit in acquisitione ultimi finis, videtur secundum D. Thom. nec beatitudinem formalem Dei consistere in operatione aliqua. Sed negatur conseq. namque sicut beatitudini formali secundum D. Thom. accidit, quod sit acquisitio beatitudinis objectivæ; sic & operatio-

tioni accidit ; quod sit acquisio illius. Unde licet in acquisitione beatitudinis objectivę beatitudo formalis divina consistere non possit: quippe in ea Deus non exit de potentia ad actum , sicut nec meretur ut creatura ; consistit tamen in operatione,qua nempe Deus attingit, seu cognoscit se ipsum prout in se. Nec enim in Deo constituenda est beatitudo formalis cum ea imperfectione,qua invenitur in creatura,sed ea secluſa ; unde sicut ipse ponit in Deo beatitudinem formalem sine acquisitione , quamvis in creatura acquisitiva sit; sic & nos eam ponimus in operatione sine acquisitione , quamvis in creaturis in operatione acquisitiva consistat. Vel dicendum,quod D. Thom. loquitur de acquisitione formali : hæc enim sola est propria exeuntis de potentia ad actum; secus vero virtuali, in sensu quo ipse Ripalda eam vocat adeptionem, seu possessionem.

33 Expressius autem nostra resolut. liquet ex art. 2. sequenti,ubi ex professo inquirit hoc ipsum , quod nos in præsenti. *Utrum Deus dicatur beatus secundum intellectum*, & in corp. art. sic habet : *Respondeo dicendum , quod beatitudo , sicut dictum est , significat bonum perfectum intellectualis naturæ : id autem , quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura,est intellectualis operatio, secundum quam capit quodam modo omnia : unde cujuslibet intellectualis naturę creatæ beatitudo consistit in intelligendo ; in Deo autem non est aliud esse,& intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentię rationem : attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum , sicut & alijs beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius,beati dicuntur.* En D. Thom. pariter loquitur de constitutivo beatitudinis formalis divinæ , & creatæ : quod nempe utraque consistit in intelligere , sola distinctione penes intelligere identificatum cum esse , vel ab illo realiter distinctum. Distinguit tamen intelligere Dei ab illius esse secundum intelligentiæ rationem, quo modo rationem beatitudinis formalis sortitur. Divina autem essentia ut prævenit intellectionem , est idem, ac divinum esse : beatitudo ergo formalis secundum D.Thom.non consistit in divina essentia ut prævenit operationem.

34 Et hinc deducitur fundam. à priori nostræ resolut. conformiter ad dicta in duabus præcedent. resolut. namque beatitudo formalis secundum proprium , & formalem conceptum ut abstrahit à creata, & increata,vel est bonum intellectualis naturæ , vel est ultima illius perfectio; sed in Deo operatio, v. g. intelligere est perfectissimum bonum , vel adminus est ultima illius perfectio : ergò. Major supp. nec enim ex alio capite , seu principio prædictus auctor fundat , quod beatitudo formalis creata in operatione consistit. Minor vero etiam constat: namque divina essentia ut prævenit operationem, licet si perfectissimum bonum in linea naturæ, & radicis , non tamen simpliciter, & in omni linea.

35 Quod & explanatur ex solutione ad 1. quod erat hujusmodi;beatitudo est summum bonum ; sed bonum dicitur in Deo secundum essentiam : ergo & beatitudo. Quod est ipsissimum argumentum Patris Ripaldæ.Cui respondet D. Thom. *Quod ex illa ratione probatur, quod Deus sit beatus secundum suam essentiam; non autem quod beatitudo conveniat ei secundum rationem essentiæ,sed magis secundum rationem intellectus.* Unde constat evidenter allucinatio prædicti auctoris , qui non distinguit inter essentiam , & rationem essentiæ. Omnia enim , quę sunt in Deo , sunt de ejus essentia phisice , seu identice , quatenus cum ea identificantur : utpote actus purus infinitus , & omnino simplex. Inter ea tamen est virtualis distinctio , seu rationis cum fundamento in re , quatenus metaphisice distinguimus in Deo essentiam , & attributa : & quidem essentiam metaphisice constituimus in eo, quod primo intelligitur tanquam radix cæterorum , quodlibet illud sit, cætera autem in ea ut sic radicata vocamus attributa , v. g. intellectum , voluntatem, & illius operationes,inter quas ultima perfectio est operatio. Fatemur ergo , quod Deus est summum bonum secundum essentiam ; non tamen secundum rationem essentiæ : id est,secundum essentiam identice , quo modo potius est beatitudo objectiva; secus tamen secundum rationem essentiæ , & prout ab attributis condistincta , quo modo consideratur metaphisice: namque sic potius est bonum radicale , & primum; non vero perfectissimum, & ultimum.

36 Tandem D. Thom. art. 3. sequenti inquirit: utrum Deus sit beatitudo cujuslibet intellectus beati? Et in corp. habet : *Quod beatitudo intellectualis naturę consistit in actu intellectus , in quo possunt duo considerari , scilicet objectum actus , & ipse actus, qui est intelligere. Si igitur beatitudo consideretur ex parte objecti, sic solus Deus est beatitudo: quia ex hoc solo est aliquis beatus , quod Deum intelligit. Sed ex parte actus intelligentis beatitudo est quid creatum in creaturis beatis ; in Deo autem est etiam secundum hoc aliquid increatum.* Distinguit ergo D. Thom. etiam in Deo objectum beatitudinis ab ipsa beatitudine;illud que constituit duntaxat in Deo ; hanc verò in

actu

actu, qui licet in creaturis sit creatus, in Deo est increatus. Unde tandem supponit tanquam principium, quod ex hoc solo est beatus aliquis: id est, vel Deus, vel creatura, quod Deum intelligit. Distinguit ergò inter Deum intelligere se ipsum, & creaturam intelligere Deum; in eo enim, quod est creaturam intelligere Deum, importatur Deus purè ut objectum beatitudinis; in eo autem, quod dicitur Deum intelligere se ipsum, importatur Deus ut objectum beatitudinis, quà parte est intellectus, & beatus formalitèr, quà parte est intelligẽs; est autem intellectus secundùm suam essentiam, est verò intelligens secundùm suam operationem: prout sic ergò, & non alitèr est beatus formalitèr, & secundú essentiã duntaxàt objectivè.

37 Deindè aliis ex capitibus fund. nost. resol. & 1. conformitèr ad resol. præc. namque beatitudo formalis diffinitur, quod sit acquisitio ultimi finis, hic est enim proprius illius formalis conceptus, prout abstrahit à creata, & increata. Ut enim modo suppono, conceptus formalis cujuslibet perfectionis divinæ non debet attendi penes id, quod ei competit secundum modum, quem habet in Deo, quià ut sic, quidquid convenit uni, convenit cæteris; sed debet attendi penes id, quod habet in sui abstractione formali ab omni subjecto: nempè à Deo, & creaturis, ut latè ostendimus de scient. Dei, dub. 2. proprius autem conceptus formalis beatitudinis prout sic, est, quod sit acquisitio ultimi finis; undè talis conceptus non potest non cuilibet beatitudini formali convenire; at acquisitio ultimi finis ex proprio, & formali conceptu non convenit Deo pro priori ad operationem: ergò nec beatitudo formalis. Min. pater ex dictis in præcedẽt. resol. quià acquisitio ex proprio, & formali conceptu dicit influxum in rem acquisitam, quod ita notum est, ut non indigeat, nisi explicatione terminorum; qui influxus proprius est operationis; propterea que dicitur ultima perfectio, id est vicinior, & proximior fini assecuto. Fatemur tamen, quod hæc acquisitio in Deo est solum per virtualem influxum, sicut & ipsa operatio in Deo solum est per virtualem egressionem ab ipso. E tamen contrà in creatis.

38 Item fundat. nost. resolut. ex quo beatitudo formalis creata est formalis participatio beatitudinis formalis divinæ, sicut & gratia est participatio formalis divinæ naturæ, & charitas creata divinæ charitatis; hæc enim omnia in præsenti debent supponi; ergò si beatitudo formalis creata consistit in operatione, paritèr & beatitudo formalis increata. Pater conseq. à priori, quà participatio formalis propterea sic dicitur, quia partem relinquit, & partem capit; capit quidem conceptum formalem, & relinquit modum, quem habet in Deo: hinc gratia capit conceptum formalem divinæ naturæ, qui est esse radicem videndi, & amandi Deum; relinquit verò modum, qui est esse radicem per omnimodam identitatem cum prædictis actibus; seu cum sola distinctione virtuali ab illis, quia nempè est in Deo per modum actus puri infiniti, & omnino simplicis, & idem est de charitate: si ergò beatitudo formalis creata in operatione consistit, pariter & beatitudo formalis divina, aliter si hæc in natura divina salvatur pro priori ad operationem, illius participatio formalis esse non potest: utpotè pro priori ad operationem non salvatur conceptus formalis operationis.

39 Tandem nost. resolut. fund. est quo si in divina natura Deo unita pro priori ad operationem salvaretur ipsius formalis beatitudo, hæc etiam salvaretur in homine beato pro priori ad operationem; hujus oppositum prædictus Auctor defendit: ergo. Prob. major: etiam in homine beato pro priori ad operationem intentionaliter unitur ei, nimirum ipsius intellectui, natura divina: utpote hęc, & non alia est species impressa illius, saltem de facto: ergo in eo salvaretur beatitudo formalis, saltem intentionalis, qualis est creata, pro priori ad operationem. Explicatur: secundum prædictum Auctorem propterea beatitudo formalis substantialis in Deo salvatur pro priori ad operationem; quia pro priori ad operationem est unio substantialis, seu identitatis naturæ divinæ cum ipso Deo, quę unio non potest non esse possessio summi boni perfectior, & altior, quam quælibet alia possessio, quæ est unio non identitatis, sed intentionalis; àt pro priori ad operationem datur in homine beato unio divinæ naturæ cum ipso Deo, licèt non substantialis sit, seu identitatis formalis, sed solum intentionalis, scilicet per modum speciei impressæ: ergò & pro priori ad operationẽ datur in eo possessio intentionalis summi boni, & consequenter beatitudo intentionalis minor, & imperfectior possessione, & beatitudine divina. Immo propterea hæc unio intentionalis divinæ naturæ cum homine beato non eum constituit beatum formalitèr, quià per eam solum homo constituitur proximè potens intelligere Deum prout in se, àt pariter per illam unionem divinę naturę cum Deo pro priori ad operationem duntaxat intelligitur Deus potens radicalitèr, vel proxime intelligere se ipsum prout in se, ergò.

40 Quibus adde Philosop. ab ipso Ripalda citatum num. 97. qui pluribus in locis expressè docet, Deum non fore semper beatum,

si non semper cognosceret. Sed respond. quod loquitur de beatitudine, nedum essentiali er, sed etiam integraliter sumpta. Sed contra evidenter: namque si semper esset beatus beatitudine essentialiter sumpta, etiam si non semper cognosceret: ergò etiam si non semper cognosceret, esset absolute beatus: utpote habens essentiam, absolute ab ea denominatur, quamvis ei desit perfectio aliqua integralis, ut patet in homine, cui deest manus, vel pes; at Philosophus docet absolute, & sine addito Deum beatum semper non fore, si semper non cognosceret: ergò. Evidentius nostra resolutio fundatur respondendo ad fundamenta oppositę sententiæ: unde.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

41 ET quidem P. Ripalda 1. objicit: formalis beatitudo subitaneiæ intellectivæ est possessio, & adeptio summi boni, sed unio identitatis formalis cum natura divina præcedens in Deo actualem intellectionem, & amorem Dei, est perfectissima possessio, & adeptio summi boni: ergò talis unio identitatis cum natura divina erit in Deo formalis beatitudo seorsim à visione, & amore ipsius. Discursus limitationem non patitur, nàm summum bonum habetur, & possidetur per unionem cum illo, & quo altiòr est unio, altior est possessio.

42 Sed interrogo, quem sensum contineat illa major propositi argumenti: *Beatitudo substantialis est possessio, & adeptio summi boni?* Nec enim potest negari in prædicta propositione importari possessionem, vel adeptionem, ut formaliter, constituentem beatitudinem formalem, quatenùs ab objectiva distinguitur, vel realiter, cum est creata, vel virtualiter, quando est divina videlicèt, per rationem cum fundamento in re; illa enim significatur ut *quo*, id est, ut ratio constituens formaliter beatum: hæc verò ut *quod*, id est, ut objectum possessum, vel adeptum. Hæc enim distinctio est de utriusque formali conceptu, sola differentia, quod talis dictintio in Deo est virtualis, in creaturis verò est realis. Nunc vero procedo, quid intelligat in minori, nomine unionis identitatis formalis cum natura divina præcedens actualem intellectionem, vel amorem Dei? Vel enim intelligit identitatem formalem, omni secluſa distinctione virtuali, vel hac inclusa? Si primum? Hæc non erit possessio summi boni, quià de hujus ratione est virtualis distinctio ab ipso summo bono: quippè illa est formalis beatitudo; hæc vero est beatitudo objectiva. Si secundum? Ergò talis possessio non præcedit intellectionẽ, vel amorem Dei: namque præcisa intellectione, vel amore Dei, non est imaginabile in Deo fundamentum, ut intellectus distinguat prædictam possessionem summi boni ab ipso summo bono. utpote solum intelligitur essentia, ut constitutiva Dei, in qua nulla significatur distinctio possessionis à bono ipso possesso. Unde neganda est minor: quod nempe unio identitatis formalis cum natura divina antecedens intellectionem, vel amorem Dei, sit possessio summi boni. Immò ex hoc perpende, inepte dici: *Unio identitas formalis cum Deo*, si identitas illa formalis significetur sine distinctione virtuali, namque tunc non est dicenda unio, sed duntaxat identitas; unio enim ex proprio, & formali conceptu est inter extrema unita, namque unum extremum respectu sui non vocatur unio, sed ipsummet: aliter etiam identitas naturæ divinæ cum relationibus posset dici unio, seu adeptio: namque hæc sic dicitur, quia per eam quis sibi unit, vel habet unitum aliquid, nempe rem possessam. Unde negatur suppositum unionis identitatis formalis, per implicationem terminorũ.

43 Quod & clarius fit perspicuum: namque cum dicitur: *Unio identitatis formalis naturæ divinæ cum Deo est possessio summi boni*, per summum bonum, vel intelligitur ipsa eadem identitas formalis naturæ divinę cum Deo; vel aliquid aliud? Si primum? Ergo confunditur in Deo beatitudo formalis cum objectiva, siquidem per summum bonum designatur objectum beatitudinis. Si secundum? Ergo illud nõ assignatur ut idem cum Deo saltem virtualiter, & consequenter beatitudo formalis, quæ consistit in unione summi boni, ut objecti cum Deo, non est unio identitatis, secluſa omni distinctione virtuali.

44 Si dicas ita esse, quod in Deo beatitudo formalis, & objectiva nec virtualiter distinguuntur, & sic illa unio identitatis formalis naturæ divinæ cum Deo est in Deo beatitudo formalis, & beatitudo objectiva, nedum per identitatem realem, sed etiam virtualem, hoc est dicere, omnia divina prædicata in Deo, nec virtualiter distingui, à quo non pendet præsens difficultas, sed omnes tenemur oppositum supponere: immo & ipse supponit prædictam identitatem naturę præcedere virtualiter ipsam operationem, alias nec ratione cum fundamento in re ab ea posse distingui. Unde chimerice omnio ponitur Deus beatus formaliter pro signo præcedenti suam operationem. Et quidem virtualis distinctio inter divina attributa pure sita est inconceptibus formalibus eorũ juxta eorum diversas diffinitiones; distinctas autem definitiones habet beatitudo formalis, ac beatitudo

do objectiva, ut de se patet : ergo.

45 Si tandem his omnibus convictus respondeat, beatitudinem formalem consistere in unionem identitatis formalis naturæ divinæ per modum naturæ; beatitudinem vero objectivam consistere in unione identitatis formalis divinæ naturæ absolute sumptæ cum omnibus attributis,& relationibus,quia Deus non est objectum beatificum, nisi prout in se, in se autem est omnia, quæ sunt in illo, quæ est sententia apud Theolog. communior, & probabilior: tunc sic argumentor primo ex terminis; quod identitas formalis divinæ naturæ cum Deo per eam constituto, & cum cæteris prædicatis divinis, est una, & indivisibilis : namque sic dicitur, quia caret omni distinctione formali; qua caret respectu omnium, quæ sunt in Deo; unde si semel est beatitudo formalis,quatenus unio identitatis formalis naturæ divinæ cum Deo, etiam est beatitudo formalis quatenus unio identitatis formalis cum cæteris attributis. Et sic si semel unio illa identitatis formalis constituit beatitudinem objectivam,non potest constituere beatitudinem formalem, vel hæc ab illa virtualiter non distinguitur.

46 Deinde in hoc, quod dicitur unio identitatis formalis naturæ divinæ cum Deo, unio designatur ut beatitudo formalis; identitatis vero formalis significatur ut objectum;unde Deus dicitur beatus ratione unionis cum natura divina sibi formaliter identificata : si ergo illa unio est unio identitatis formalis naturæ divinæ per modum naturæ præscindendo ab attributis, jam non erit beatitudo objectiva secundum omnia, quæ cum illa formaliter identificantur, & consequenter nec prout in se.

47 Ac tandem si illa identitas constitutiva beatitudinis formalis Dei est identitas formalis naturæ divinę cum Deo præscindendo ab identitate formali,quam habet cum cæteris attributis : ergo Deus sic unitus per identitatem formalem cum sua natura, nondum intelligitur unitus actualiter suis attributis, sed ad summum radicaliter, & sic talis unio non erit possessio actualis summi, & perfectissimi boni,sed veluti in potentia, seu in actu primo : namque divina natura ut radix attributorum non significatur ut actu continens attributa, & licet illa ut prævenit attributa sit summum, & infinitum bonum secundum quid,seu in propria linea naturæ ; non tamen absolute, & simpliciter, seu in omni linea, ut supra dictum est.

48 Deinde argum. potest respond. quod possessio summi boni, in qua beatitudo formalis consistit, non est unio quælibet cum Deo, sed unio ultima, sicut & ultima perfectio, quæ fit per operationem, quæ licet secundum se sit minor unione identitatis, absolute tamen potest dici major, & perfectior, quia supponit alteram, & illius est completiva. Cujus pone exemplū in unione divinæ naturæ per modum speciei impressæ, ut supra explicavimus. Vel dicatur, quod beatitudo formalis non est possessio quælibet summi boni, sed possessio intellectualis : id est, per intellectum, vel voluntatem, quæ non est alia præter intellectionem, vel amorem, quam, ut argumentum supponit prævenit illa unio identitatis;propterea que hęc dicitur possessio in esse entis, & materialiter, non formaliter, seu intelligibiliter.

49 Secundo objicit, & est 1. confirmatio argum. præced. visio creata Dei est possessio summi boni, quia est intentionalis quædam unio cum illo, ratione cujus Deus metaphorice, & per imaginationem dicitur esse in vidente ipsum; at major, & perfectior est unio identitatis, qua substantia intellectualis vere, & essentialiter constituitur Deus, quam sola intentionalis, & metaphorica: ergo si illa unione, & possessione deitatis redditur substantia intellectualis formaliter beata, perfectius, & verius redditur beata unione deitatis per identitatem formalem. Sed respondetur juxta dicta ad præcedens argum.Primò: quod in eo, quod dicitur unio intentionalis, importatur unio inter extrema distincta,& consequenter possessio distincta ab objecto possesso,quæ proinde sortitur rationem beatitudinis formalis. Et tamen contra in unione prædicta identitatis, quæ improprie apellatur unio,seu nexus,sed magis identitas omni præcissa diversitate. Vel dicatur quod unio intentionalis cum Deo, licet sit imperfectior unione identitatis,est tamen ultima,& hæc est, quæ constituit beatitudinem formalem: immo licet sit imperfectior secundum se, & seorsim ab alia,secus tamen ut completiva illius. Tandem falsum est,Deum in visione creata nobis uniri pure metaphorice, seu per imaginem, siquidem non alia specie expręssa unitur, sicut nec impressa, nisi propria illius essentia gerente per se ipsam munus speciei.

50 Tertio objicit, & est ordine 2. confirm.præced. argum.Demus Deo esse liberam sui visionem,& amorem,&cohibere utrumque actum pro libito. Conferamus nunc Deum se non videntem,nec amantem,cum creatura rationali vidente,& amante Deum:quis potius,& verius habet, seu possidet deitatē : an creatura, quæ solum metaphorice,&intentionaliter habet illā,an Deus,qui omni veritate, & idētitate illā habet?Ergo si creatura videns Deū est formaliter beata,quia Deū habet solū intentionaliter,&

impropriè, potius, ac verius erit formaliter beatus Deus se non videns, quia illam habet cum omni proprietate, & identitate. Sed respond. ex dictis: quod aliud est, Deum esse Deum, & aliud Deum esse formaliter beatum: verius quidem esset in eo casu Deus: utpote per identitatem, & nedum per unionem intentionalem; non tamen verius esset formaliter beatus, quia beatitudo formalis non in identitate cum summo bono consistit, sed in acquisitione, seu possessione illius, quæ ex proprio, & formali conceptu est operatio, sicut & ultima perfectio: nempe vicinior, & proximior ipsi fini ultimo assecuto, vel assequendo: nec est idem habere deitatem, & illam habere acquisitam seu possessam: namque etiam creatura rationalis pro priori ad operationem habet deitatem intentionaliter, immò sibi proprie unitam per modum speciei impressæ; non tamen propterea est formaliter beata beatitudine etiam intentionali, quia adhuc illa unio non est habita: id est, acquisita per propriam operationem, cum eam antecedat. Immò supponitur etiam casus, quod Deum non videret, sicut potuit, Deo subtrahente auxilium ad predictam visionem, sicut & ad amorem. Ac tandem memorentur verba relata Aristot. ab ipso Ripalda citati, qui docet, Deum non semper fore beatum, si semper non se videret, ac si dato, quod si per impossibile se non videret, non esset in illo casu beatus, cujus oppositum aperte intendit argumentum.

51 Quartò objicit, & est ordine 3. confirmatio: quis fœlicior? Angelus videns actu Deum, an Deus se non videns, complectens tamen omnis perfectionis, & bonitatis abyssum cum jure, & facultate se non videndi, & amandi, cum sibi libuerit: ergò non possum non apprehendere potiorem, & altiorem fœlicitatem Dei possessione reali, & identica sui, quam angeli fœlicitatem cum sola intentionali. Sed quomodo Deus esset fœlix, si non cognosceret se esse fœlicem? Quomodo verò cognoscere potest se esse fœlicem, si se esse abyssum omnis perfectionis, & bonitatis non cognoscat? Quis enim dicat, hominem, vel angelum, quantumvis innumerabilia bona haberet, fœlicem esse, si se ea, & illa habere non cognoscit? Hinc D. Th. fœlicitatem, seù beatitudinem constituit in bono perfecto naturæ intellectualis, quia ejus proprium est cognoscere sufficientiam, quæ de tali bono habetur, ac si in hac cognitione fœlicitas constitui debeat. Et sic cessat admiratio. Et concedimus angelum in eo casu esse formaliter fœlicem; secus verò Deum; nisi ad summum radicaliter, seù in actu 1. eo ferè modo, quo angelus, vel homo per divinam essentiam ei unitam, simul cum lumine gloriæ esset beatus si Deum non videret.

52 Quintò objicit, & est ordine secundum argum. Deus objectivè beat creaturam, quia unitur illi objectivè: ergò Deum beat formaliter, quia unitur illi formaliter, quemadmodum deitas sanctificat Deum formaliter, quia gratia nos sanctificat participatione deitatis. Item si homo esset beatus visione naturæ angelicæ, non posset natura angelica seorsim à sui visione non esse formaliter beata, aut saltem in eo genere fœlicitatis, quæ homini contingit ex visione naturæ angelicæ, non potest non esse altior fœlicitas angeli habentis formaliter eam naturam. Sed argument. potius est in favorem nostræ resolut. namque Deus non beat creaturam objectivè, nisi quatenus terminat ipsa creatura visionem Dei prout in se: ergò nec est beatus formaliter, nisi prout se ipsum videt. Patet Consequentia namque bene valet: Deus non beat creaturam objective, nisi in quantum terminat visionem illius prout in se: ergò nec creatura est beata formaliter, nisi in quantum videt Deum prout in se: si ergò creatura non videns Deum prout in se, nec esset beata formaliter, nec Deus esset illius beatitudo objectiva, pariter in nostro casu. Unde potius hinc summitur confirmatio nostræ resolut. siquidem beatitudo formalis, & objectiva se habent quasi correlativè, utpote hæc est objectum illius: sicut ergò creatura non videns Deum, nec esset formaliter beata, nec similiter Deus esset beatitudo illius objectiva, pariter in nostro casu. Unde in forma distinguitur anteced. Deus beat objectivè creaturam, quia unitur illi objectivè, id est, tanquam objectum visionis, concedo: utcumque, nego. Et eisdem terminis distinguo consequens: ergò Deum beat formaliter, quia illi unitur formaliter, ut videns, concedo: utcumque, nego. Exemplum de sanctificatione etiam est pro nobis, ut patet ex dictis: namque gratia propterea nos sanctificat formaliter participativè, quia est participatio deitatis, quæ Deum sanctificat formaliter per essentiam: ergò pariter visio creata creaturam beat formaliter participativè, quia est participatio divinæ visionis, quæ Deum beat formaliter per essentiam. Idemque dicimus, si homo esset beatus visione naturæ angelicæ, tunc enim propter eandem rationem nec angelus esset beatus seorsim à sui visione.

53 Demùm objicit: deitas se ipsa formaliter seorsim à visione, & amore repugnat omni miseriæ, & malo, tàm physico, quàm morali, aliundè annectitur formaliter omni bono, tàm physico, quàm morali, tàm honesto, quàm delectabili: ergò se ipsa reddit Deum formaliter

tèr beatum : nam perfectio, cui annectitur necessariò cumulus omnium bonorum , repugnatque cumulus omnium malorum, non potest non esse beatitudo , etenim constituit Deum essentialitèr diversum ab omni substantia intellectiva non beata, & radix est omnis status beatifici , qui cumulo omnium bonorum , & defectu omnium malorum constituitur. Explicatur hoc ipsum: id, quod continet de re controversia de beatitudine formali , & essentiali substantię intellectivę , solum est ea peculiaris conjunctio cum Deo,quæ solum substantijs intellectivis beatis, & in termino constitutis,conveniat, radixque sit,cui ex natura rei annectantur omnia bona,quæ communiter admittuntur status beatifici propria ; at id competit deitati ante actualem intellectionem,& amorem: ei ergo competit in re conceptus formalis beatitudinis formalis.

54 Ad hoc argum. respond. quod ut repugnet deitas se ipsa formaliter,seorsim à visione , & amore , omni miseriæ , & malo, sufficit, quod sit radicaliter , seu in actu 1. ipsa beatitudo formalis. Et pariter , quod hoc modo annectatur omni bono. Et sic ex prædicta repugnantia , vel annexu non infertur per se ipsam reddere Deum formaliter beatum. Hujus mihi principium est , quia secundum D. Thom. & communiter Theologos,tota repugnantia beatitudinis formalis cum peccato , & secundario cum malo physico, procedit,quia est visio summæ bonitatis prout in se,cum qua non compatitur error , vel ignorantia aliqua , sive inconsideratio, ratione cujus voluntas se possit avertere à summo bono , vel ab illo divertere ; hæc autem ratio non solum convincit de beatitudine formaliter, sed etiam in actu primo, vel radicaliter inspecta. Ut patet in intellectu hominis beati, qui pro priori ad visionem ex hoc solum,quod habet essentiam divinam unitam per modum speciei,& pariter elevatus luminæ gloriæ; fit impotens errare, vel ignorare , seu defectum aliquem inconsiderationis ergaDeum habere,quia nempe ut sic est beatus radicaliter,& in actu primo , licet non actualiter , & formaliter. Hinc negatur illa propositio:*Perfectio,cui annectitur necessario cumulus omnium bonorum repugnatque cumulus omnium malorum , non potest non esse beatitudo formalis.* Quia illa connexio , vel repugnantia communis est , & beatitudini formali , & radicali: primæ quidem immediate, & formaliter,sicut visio Dei immediate , & formaliter excludit omnem defectum ex parte intellectus ; secundæ vero mediate , & radicaliter, seu in actu primo, sicut unio deitatis cum intellectu elevato lumine gloriæ , radicaliter mediate , & in actu primo excludit prædictum defectum : nempe impotentiam ad errandum , ignorandum , vel inconsiderandum. Hinc etiam patet , quod per illam repugnantiam non constituitur Deus essentialiter diversus ab omni substantia intellectiva non beata: ut pote non distinguit Deum à substantia intellectiva creata , cujus intellectu divina essentia est unita per modum speciei , & pariter lumen gloriæ, quę prout procedit visionem,vel amorem Dei , non est formaliter beata , ut ipse fatetur.

55 Nec valet,quod beatitudo formalis est radix omnis status beatifici, qui in cumulo omnium bonorum , & defectu omnium malorum consistit : namque radix status beatifici alia est mediata , seu remota ,alia proxima, & immediata : illa est deitas , ipsa unita per modum speciei simul cum luminæ divinę gloriæ , hæc vero est ipsa beatitudo formalis ; ad modum quo in philosophia distinguitur radix remota motus sensibilis,& proxima,illaque est substantia ipsa , quæ est radix accidentis ; hæc vero est essentia ipsius accidentis , quę etiam dicitur radix suarum proprietatum: nempe divisibilitatis ut est quantitas , vel intensibilitatis , ut qualitas. Et ex his patet ad explicationem.

RESOLUTIO IV.

Nec unioni hypostaticæ humanitatis cum persona verbi competit verus conceptus beatitudinis formalis.

56 EST contra eundem Ripaldã, quam probabilem reputat Mag. Joannes Prudentis in Universitate Complutensi Vespertinæ Cathedrę Moderator, Ordinis Beatæ Mariæ de Mercede Redemptionis Captivorum,tom. 1.tract.3.disp. 1.de unione hypostaticę. Quam & publice in eadem Academia,me præsente,defensavit Illustris. Torre , satis notus ejusdem Ordinis. Et tamen ita inter Theolog. communis , sicut & præcedens, mihique sufficit pro fundamento Div. Thom. hujus beatitudinis formalis mentionem non egisse,cum de beatitudine puri hominis,Angeli, & Dei fuisset exactissimus indagator.

57 Nostram resolut. fundant PP.Salmanticenses, quia unio hypostatica potest fieri ad creaturas irrationales , sicut defacto in triduo mortis Christi permansit in ejus Sacrosancto Cadavere : ergò unio hæc nequit esse formalis beatitudo. Probat. conseq. nam creaturæ irrationales capaces non sunt beatitudinis : ergò

nec unionis, in qua consistit beatitudo. Hoc fundam. non esse efficax, probat Oviedo : tùm quia unio hypostatica creaturæ non rationalis diversa esset in specie ab unione hypostatica rationalis creaturæ : tum quia Verbum hypostatice unitum naturæ rationali diversum effectum formalem illi tribuit, ac naturæ non rationali, constituit enim sanctam naturam humanam, & talem non constitueret naturam aliam non rationalem, & naturæ humanæ dat jus ad visionem, illamque elevat ad actus supernaturales: quod non præstaret respectu creaturæ non rationalis. Sic in ordine ad beatitudinem de unione hypostatica posset quis dicere, illam unionem hypostaticam beatam reddere naturam subsistentia divina terminatam, quæ eandem naturam constituit sanctam cum jure ad visionem, & elevatam ad actus supernaturales.

58 Hinc Mag. Prudentius instat argum. in simili forma : subsistentia divina potest uniri cum irrationabili : ergò subsistentia hæc non est formalis sanctitas. Probo conseq. nam irrationabilia incapacia sunt sanctitatis : ergò nec terminando subsistentiam, in qua sanctitas consistit. Quid respondeant PP. isti ? Scio: scilicet, quod subsistentia divina præstaret solum effectũ terminandi, cujus esset irrationale capax, non tamen sanctificationis, cujus est incapax. Ita respond. eorum argum. quod in tali hypotesi unio præstaret irrationali effectum uniti ; non tamen beatificati, quia illius, & non istius effectus esset capax irrationalis creatura. Ita prædictus Mag.

59 Alij etiam nost. resolut. fundant, ex quo unio hypostatica immediate tantum terminatur ad subsistentiam Verbi, & non ad naturam divinam ; & sic non esse possessionem immediatam naturæ divinæ, quod est de ratione beatitudinis, sed tantum divinę subsistentiæ. Hęc etiam ratio displicet : nam sicut natura divina, etiamsi non uniatur immediate naturæ humanæ Christi, sed tantum media subsistentia Verbi, reddit formaliter sanctam naturam humanam Christi ; sic etiam si aliud non obstaret, redderet illam beatam. Immò licet subsistentia Verbi primario uniatur naturæ humanæ Christi phisicè loquendo, moraliter tamen, seu in ratione sanctificandi primario ei unitur natura divina, ut dicitur in tractatu de Incarnatione. Supponimus namque juxta probabiliorem sententiam subsistentiam Verbi per se ipsam, & secũdum conceptum relativum non sanctificare naturam humanam, sed hoc habet ratione naturæ divinę in ea inclusæ. Pariter ergò in nostro casu ei uniretur natura divina primario immediatè in ratione beatificandi.

60 Fundatur ergò nostra resolut. eisdem fundamentis, quibus præcedentem fundavimus: quia licet sit disparitas ex parte subjecti beati, quippe humanitas Christi realiter distinguitur à natura divina, à qua Deus beatus non distinguitur adhuc virtualiter, attamen ex parte naturæ divinæ nulla est disparitas: ipsa enim natura divina absque aliqua distinctione sui, naturæ humanæ unita: nempe prout in se, esset beatitudo objectiva, & beatitudo formalis illius. Quod si dicas beatitudinem formalem in Christo esse ipsam unionem hypostaticam ; objectivam verò esse naturam divinam unitam ; & sic jam importatur distinctio inter utramque beatitudinem, contra est : quod in sententia contraria unio duntaxat se habet ut conditio, & per modum applicationis, ipsa verò natura divina jam unita, se ipsa solum formaliter beatificat, sicut & sanctificat. Immò si beatitudo formalis Christi in sola unione consisteret, quatenus ab extremis distincta, cum in sententia probabiliori hæc non distinguatur realiter ab extremis unitis, jam humanitas Christi se ipsa realiter esset beata formaliter, sicut & natura divina se ipsa realiter est beatitudo objectiva, quod est absurdum : siquidem loquimur in præsenti de beatitudine supernaturali, quæ cum humanitate Christi identificari non potest, sicut nec naturale cum supernaturali, v. g. cum gratia, lumine gloriæ, charitate, vel eorum actibus.

61 Quod si unio prædicta in modo realiter ab extremis distincto constituatur, quis dicat in ea prout sit consistere posse beatitudinem formalem Christi ? Cum talis modus imperfectionem maximam imbolvat, utpote minimæ entitatis : nec in hoc sensu verificari potest unionem hypostaticam esse omnium maximam, de quo in sequentibus. Est ergo supponendum quod in sententia contraria per unionem hypostaticam non intelligitur ipsa unio quasi active sumpta, sed passive : id est, pro extremis unitis, ita ut sensus sit, naturam humanam beatam formaliter constituit per ipsam naturam divinam ei unitam tanquam formam, qua deificatur, seu efficitur Deus. Quo in casu ipsa natura divina, quæ est objectum beatitudinis, est pariter forma eam formaliter beatam constituens absque distinctione aliqua ; quod etsi difficile posset admitti in natura divina respectu ipsius Dei ; non tamen respectu creaturæ, qualis est humanitas Christi, ut de se patet.

62 Deinde in favorem nostræ resolut. à fortiori utget ratio desumpta ex D. Thom. quod videlicet beatitudo formalis secundum proprium, & formalem conceptum, ut abstrahit à creata, & increata est ultima perfectio natu-

ræ intellectualis ; quę non eſt alia præter intelligere; unde quamvis unio hypoſtatica perfectior ſit unione intellectuali habita per intellectionem , qua Deus videtur prout in ſe , non inde infertur , in ea conſiſtere beatitudinem formalem. Immo licet unio hypoſtatica perfectior ſit viſione Dei ſecundum ſe , & ſeorſim ſumpta, non tamen abſolute , cum hæc ſit alterius completiva ; unde perfectius intelligitur Chriſtus ut homo , quatenus videns Deum in ſe, quam ante prædictam viſionem,cum intellectus ipſe ante viſionem intelligatur in potencia ad illam, & per eam actuabilis , & perfectibilis : non ergo intelligitur perfectus beatitudine formali , cum hęc debeat eſſe , vel perfectiſsimum bonum in linea intellectuali , vel adminus abſolute ultima perfectio.

63 Deinde pariter urget fundam. 1. à rat. reſolut. præced.nempe quod conceptus formalis beatitudinis formalis ut ſic eſt , quod ſit acquiſitio ultimi finis , quæ eo ipſo eſt influxus in rem acquiſitã, qui influxus adminus in creatura vere, & proprie operatio eſt: id eſt , nedum per egreſsionẽ virtualẽ à principio,ſed etiam realẽ. Item etiam procedit in favorem noſtræ reſolutionis , quod beatitudo formalis creaturæ, qualis eſt Chriſti humanitas non poteſt non eſſe ejuſdem rationis formalis in omnibus creaturis, namque non poteſt creatura aſſurgere , ut ſit formaliter beata beatitudine formali ejuſdem rationis cum beatitudine formali Dei , ſed potius, ut ait D. Thom.loco ſupra citato,eſt beatitudo ad ſimilitudinem illius: ſi ergo beatitudo formalis cæterarum creaturarum eſt operatio, ut contrarij fatentur , pariter & beatitudo formalis humanitatis Chriſti, quamvis hypoſtatice unitæ divino ſuppoſito , debet in operatione conſiſtere. Immo beatitudo formalis creaturæ eſt participatio formalis beatitudinis Dei. Non ergo creatura poteſt conſtitui beata formaliter per eandem beatitudinem formalem Dei , aliter enim eſſet beatitudo formalis per eſſentiam, & per participationem. Quamvis ergo Deus per ſuam eſſentiam , & naturam ſit formaliter beatus , non inde licet colligere humanitatem Chriſti conſtitui formaliter beatam per eandem naturam , & eſſentiam ſibi hypoſtatice, ſeu media ſubſiſtentia unitam.

64 Tandem procedit ultim. fund. præced. reſol. quod nempe ſicut in humanitate Chriſti pro priori ad operationem , ſeu viſionem Dei in ſe ſalvatur unio hypoſtatica divinæ naturæ, ita in puro homine pro priori ad viſionem Dei in ſe ſalvatur unio intentionalis ejuſdem divinæ naturæ,ſeu eſſentiæ , videlicet per modum ſpeciei ; & tamen hæc unio intentionalis non ſufficit purum hominem conſtituere beatum formaliter , etiam beatitudine intentionali : ergo nec illa ſufficit Chriſtum ut hominem conſtituere beatum formaliter etiam beatitudine ſubſtantiali. Patet conſeq. namque hujus non poteſt aſsignari alia ratio , niſi quod natura divina pro priori ad operationem ſolum eſt unita puro homine per modum actus 1.non vero per modum operationis; at etiam humanitati Chriſti pro priori ad operationem ſolum unitur per modum actus 1. ſeu radicis intelligendi, vel operãndi , & non per modum actualis operationis : ergo. Quod ſi dicatur ei uniri per modum operationis , ceſſat quæſtio, quia nos in præſenti ſolum intendimus beatitudinem formalem omnem in operationem conſiſtere, ſive talis operatio increata, ſit, vel increata prędſcendimus namque ab eo,quod Chriſtus ut homo intelligat per intellectionem creatam,vel increatam.

65 Deinde ſpecialiter fundatur noſtra reſolut. namque ſi humanitas Chriſti ex vi unionis hypoſtaticæ eſſet formaliter beata , hac ſuppoſita,non eſſet ulterius ordinabilis in aliquem ulteriorem finem ; at ea ſuppoſita eſt ordinabilis in alium ulteriorem finem: ergò. Major eſt nota : nam ſi ex vi unionis eſſet formaliter beata , ea ſuppoſita, jam eſſet in ultimo fine , ſive objectivo, & qui , ut eſt Deus , qui eſt beatitudo objectiva , ſivè formali, & quo, qui eſt beatitudo formalis; poſt ultimum autem finem aſſecutum, ſeu poſſeſſum, non reſtat ordinatio in ulteriorem finem,aliter eſſet ultimus finis,& nõ eſſet ultimus finis.Minorverò etiam patet:namque etiam ſuppoſita unione hypoſtatica,humanitas Chriſti eſt ulterius ordinabilis in viſionem Dei , tanquam in finem : ergo. Conſeq. patet, & anteced. eſt notum : tum ex illo principio: *Unumquodque agens eſt propter ſuam operationem* , quod adminus procedit de agente creato, qualis eſt humanitas Chriſti adhuc ſuppoſita unione hypoſtatica , & ly *propter* denotat cauſam finalem : tum quia dato , quod Deus pro priori ad operationem ſit beatus formaliter,hoc ideo eſt,quia Deus,ut ſic non ordinatur in ſuam operationem , ut in finem; quia quidquid eſt in Deo, eſt finis , & non medium ordinatum in finem : quippè de ratione medij eſt ſubordinari fini , quæ ſubordinatio imperfectionem imbolvit, à qua ſecluditur Deus propter identitatem cum propria ipſius operatione , quæ ratio non currit in humanitate Chriſti adhuc ſuppoſita illius unione hypoſtatica cum Divina Perſona: utpote adhuc ut ſic non identificatur cum viſione Dei , ſed potius eſt in vera , reali , & phiſica potentia ad illam, ſicut & quælibet alter homo: immò potuit Chriſtus ut homo ea carere de po-

ten-

tentia Dei absoluta, sicut & eam potuit meteri, quod in præsenti supponere necessum est.

66 Nec valet, quod in sent. Thomist. visio Dei est beatitudo formalis; cum tamen ulterius sit ordinabilis in amorem Dei. Ad hoc enim ex professo respond. dubio seq. nunc autem licet ponamus exemplum in visione Dei, per idem intelligimus visionem, ac operationem, sive hæc sit sola visio Dei, sive amor, sive una, vel altera divisive, vel collective, ut sentit Ripalda, loquendo de beatitudine creata. Unde non instatur argum. nam in ejus sent. saltem amor Dei, vel amor cum visione, vel fruitio, seu delectatio quælibet illarum sit beatitudo formalis, non est ulterius ordinabilis in alium finem.

67 Et hinc detegitur alia prædicti Auct. solut. satis confusa, & implicata: quod hic homo non ponitur formaliter beatus per hoc, quod sit hic homo, sed per hoc, quod sit Deus; unde posset intelligi beatus per hoc, quod esset Deus, & ordinari ad visionem tanquam ad ultimum finem, per hoc, quod esset homo. Contra tamē est manifeste: nam inde sequitur, quod hic homo Christus ex quo est Deus, non sit ordinabilis in ultimum finem, & prout sic sit beatus formaliter; secus tamen ex quo est hic homo: utpotè ex quo est hic homo, est ulterius ordinabilis in ultimum finem, & sic non dùm intelligitur in ultimo fine, & consequentèr nec beatus. Explicatur: namque est compertum, quod Christus, nedùm ut Deus est beatus formaliter, verumetiam ut homo: vel ergò beatitudo Christi ut Deus est eadem beatitudo cum beatitudine illius ut homo, vel diversa? Si est diversa: Ergò ex quo sit Deus per unionem hypostaticam, non sequitur, quod per unionem hypostaticam sit beatus ut homo, sed solùm ut Deus. Si autem est eadem: Ergò sicut Christus beatus ut Deus non est ulterius ordinabilis in ultimum finem, nec erit in eum ordinabilis ut homo beatus; namque beatitudo omnem ulteriorem finem ultimum excludit, aliter erit non ultimus, & sic nec beatitudo.

68 Item specialiter fund. nost. resolut. namque beatitudo formalis non est componibilis cum fide, & spe theologica: at esset componibilis, si in unione hypostatica consisteret: ergò. Major supponitur. & min. prob. cum unione hypostatica componitur carentia visionis ipsius Dei ut in se saltem de potentia absolute: ergò & componitur fides, & theologica spes. Prob. conseq. quia repugnantia fidei cum beatitudine est, quia fides est, de non visis, & pariter spes, nam *quod videt quis, quid sperat?* Ut ait Apostolus; at in eo casu non esset hujusmodi repugnantia, cum ponatur unio hypostatica sine visione Dei: ergò. Confirm. fides, & spes sunt propriè status viatoris: in illo ergò casu anima Christi esset in statu viatoris: ergò non statu beatutidinis: namque Christum esse viatorem, & comprehensorem, seu beatum, solum potest competere secundùm diversa, ut de facto contingit; nempè viatorem secundum corpus, & beatum secundum animam; namque secundùm idem hujusmodi status imbolvunt contradictionem.

69 Immò ex hoc summitur alia valida confirmat. nostra resolut. nam Christus in terra vitam degens non erat beatus secundùm corpus: ergò quia unio hypostatica cum divina persona non est formaliter beatitudo. Patet conseq. nam si esset formaliter beatitudo, nedùm anima Christi, verum & ejus Corpus esset adhuc in vita, & ante mortem formaliter beatum: quippè nedùm Animæ Christi, sed etiam ipsius corpori fuit in vita ante mortem unita Divina Persona. Nec valet recurrere ad dispensationem; nè gloria animæ redundaret in corpus propter redemptionem generis humani: namque hæc est implicatio, quod videlicet unio hypostatica sit formaliter beatitudo corporis, & nulla facta dispensatione erga unionem hypostaticam cum corpore, defierit protunc esse formaliter beatum: utpote effectus formalis formæ est ipsa forma communicata. Quod & urget, ex quo juxta hunc auctorem, propterea unio hypostatica est vere, & proprie beatitudo formalis, quia incompatibilis est cum omni malo, tam phisico, quam morali. Quod esse proprium beatitudinis formalis, supponit ipse tanquam principium: ergo à posteriori, si animæ Christi sic unitæ conjungi posset aliquod malum phisicum, vel morale, per talem unionem non posset beatificari formaliter; nec tunc haberet locum recursus ad dispensationem aliquam ob causam redemptionis: ergo pariter si cum unione hypostatica ejusdem Divinæ Personæ cum corpore Christi compatibilia fuerunt tot mala phisica usque ad mortem, à posteriori fit evidens, prædictam unionem non esse ipsius corporis Christi formalem beatitudinem. Quod si esset, nec posset fieri recursus ad dispensatione aliquam, ut conjungi posset cum aliquo malo phisico.

70 Ac tandem nost. resolut. fund. destruendo fundam. oppositæ sentent. namque totum situm est in eo, quod hic homo, nempe Christus, per unionem hypostaticam sit Deus: ergo prædicta unio est possessio summi boni: est ergo formalis beatitudo. Hanc conseq. esse malam, ostenditur, ex quo in Deo respectu hu-

manitatis sibi hypostatice unitæ est duplex munus, alterum formæ, & alterum objecti, vel dicatur munus formæ intrinsecæ, & munus formæ extrinsecæ; seu objectivæ; munus formæ intrinsecæ exercet erga humanitatem, in quantum eam intrinsece sanctificat; munus vero objecti, seu formę extrinsecę exercet circa eam, in quantum illius cognitionem, vel amorem terminat. Vel ergo cum dicitur, quod hic homo Christus per unionem hypostaticam fit Deus, procedit termo de Deo secundum munus formæ intrinsecę sanctificantis, vel secundum munus formæ extrinsecę, seu objectivæ terminantis. Si hoc secundum modo? Erit Deus in sensu, in quo homo purus fit Deus per ejus visionem, vel amorem; unde non sequitur per Deum ipsum antecedenter ad operationem fieri beatum formaliter, sed potius fieri beatum formaliter per ipsam visionem, vel amorem. Si primo modo? Quod sequitur, est per prædictam unionem: id est, per naturam ipsam divinam intrinsece unitam sanctificari formaliter, non vero formaliter beatificari, nisi confundatur formalis beatitudo cum formali sanctitate. Pro cujus expositione notetur doctrina communis apud omnes: quod per gratiam homo fit sanctus formaliter participative, quia per eam participatur deitas, quæ est sanctitas per essentiam; unde non sequitur per gratiam fieri beatum formaliter participative, quia munus sanctitatis formalis est formaliter distinctum à munere beatitudinis formalis. Et hoc ideo quia sanctitas formalis, sive per essentiam, sive per participationem, est potius radix beatitudinis formalis; unde beatitudo formalis est proprietas sanctitatis formalis, qua ratione sic in homine puro beatitudo formalis est proprietas gratię, sicut & visio, vel amor Dei. Ex quo ergo per unionem hypostaticam Christus ut homo fiat Deus deitate se habente per modum sanctitatis formalis, non sequitur ipsum fieri Deum deitate se habēte per modum beatitudinis formalis, sed ad summum per modum beatitudinis radicalis.

71 Quod & adhuc explanatur, ex quo sanctitati formali non repugnat esse principium meriti, ut defacto contingit in gratia viatoris: immo Christus defacto sanctus sanctitate increata ei communicata per unionem hypostaticam, dum viator erat; & ipsam adhuc visionem mereretur, si ab instāti Copceptionis Deum non vidisset; at est etiam communis doctrina, quod beatitudini formali repugnat meritum: ergo dubitandum non est, beatitudinem formalem à sanctitate formali distingui, ita ut per idem munus deitatis communicatæ per modum sanctificantis non possit hic homo Christus ut homo constitui formaliter beatus. Dicant nunc ergo AA. citati pro contraria sententia, in quo fundant, quo ex quo per unionem hypostaticam hic homo Christus fiat Deus, fiat formaliter beatus? Cum hoc ipsum, quod est fieri formaliter Deum, ei competat per deitatem communicatam secundum munus sanctificandi formaliter, quod formaliter est distinctum à munere beatificandi. Nec potest in alio utrumque munus ex parte Dei formaliter distingui respectu Christi, nisi quia illud est munus Dei ut formę intrinsecæ, aliud vero ut formę extrinsecę, seu objective talis. Unde tamen sequitur hunc hominem Christum, ut hominem fieri beatum per Deum objective sumptum, non vero sumptum intrinsece formaliter.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

72 POstquam Pater Ripalda probat Deum per se ipsum, seu secundum essentiam seorsim à visione, & amore Dei, esse beatum formaliter, gradum promovet ad probandum humanitatem Christi esse formaliter beatam per unionē hypostaticā cum Deo. Quod & probat 1. sic: per unionē hypostaticam vere possidetur divinitas, & perfectius, quam per unionē intētionalē, cum per illam homo vere, & proprie sit Deus, per istam vero solum metaphorice, & improprie. Confirmatur: quia si componatur homo Deus non videns, nec amans Deum, cum puro homine vidente, & amante ipsum, potius, & verius dicitur ille habere deitatē, quam iste, item longe fœlicior erit illa possessio, quam ista: ergo.

73 Huic argum. possunt tot solut. adaptari, quot fuerunt adhibitę 1. argum. contra resolut. præced. Deinde juxta fundam. specialia hujus resolut. quidquid sit de Deo puro, potest responderi 1. juxta primum fundam. disting. anteced. per unionem hypostaticam vere possidetur divinitas cum ordinatione in ulteriorem finem ex parte humanitatis, scilicet visionem, & amorem Dei, concedo: sine tali ordinatione, nego. Unde evidenter infertur talem unionem non esse formaliter beatitudinem ipsius humanitatis, aliter esset jam in ultimo fine, & sic in ulteriorem finem ordinari non posset. Nec dicimus, unionem ipsam hypostaticam ordinari in visionem, vel amorem Dei, sed humanitatem duntaxat, quæ adhuc suppositā illius unione cum Deo ex se, & ab intrinseco manet in potentia ad Deum videndum, vel amandum. Unde patet bene componi per unionem hypostaticam pefectius possideri deitatem, quam hu-

per intentionalem, & eâm non esse humanitatis Christi beatitudinem formalem, quia, ut pluries dictum est, hæc consistit in possessione summi boni, quæ ultima perfectio est, quæ proinde non relinquit subjectum beatum ulterius in finem ordinabile. Nec valet implicationem manifestam esse, humanitatem possidere summum bonum, & ulterius posse ordinari in alium finem; nam licet hoc ita sit, hoc tamen sequitur ex oppositâ sententiâ, cum ipse Ripalda palam fateatur, hunc hominem Christum, ex quo est Deus, possidere summum bonum, & ex quo est homo, esse ulterius ordinabilem in ultimum finem.

74 Deinde potest etiam juxta aliud fundament. respond. distinguo idem anteced. per unionem hypostaticam verè possidetur divinitas possessione compatibili cum fide, & spe theologica, concedo: cum eis incompatibili, nego, & negatur conseq. Quia beatitudo formalis compatibilis non est cum fide, & spe theologica, quæ sunt propriæ status viatoris, & sic si semel prædicta possessio est compatibilis cum prædictis virtutibus, non potest obtinere conceptum proprium, & verum beatitudinis formalis, esse autem compatibilem, patet ex secundo speciali fundamento.

75 Sed quia utraque ista solutio procedit potius ex implicatione terminorum: quippè omittimus prædictam unionem esse possessionem summi boni, & aliunde negamus esse beatitudinem formalem, quia cum prædicta possessione componitur, & ordinatio in ulteriorem finem, & fides, pariterque spes theologica, ut radicitùs solvatur argum. respond. 3. juxta 3. & ultim. speciale fundament. distinguo. idem anteced. per unionem hypostaticam verè possidetur divinitas secundum munus formæ intrinsecè sanctificantis, concedo: aliter, nego, & ex hoc ipso negatur conseq. Quia munus formæ intrinsecæ sanctificantis non est munus formæ intrinsecæ formaliter beatificantis, sed potius illud est radix istius, ut patet in gratia, per quam etiam possidetur participative deitas, & non propterea formaliter participativè beatificat, quia illa participatio est deitatis, ut sanctificantis, quæ formaliter distincta est à participatione formæ beatificantis, cum hæc radicetur in illa, sicut & in ea radicatur visio Dei prout in se. Et ex his patet ad confirm. argum. concedo namque, quod homo Deus non videns, nec amans Deum, verius haberet deitatem, quam homo purus videns, & amans Deum, quia deitatem haberet per modum formæ sanctificantis, sicut homo purus in gratia verius haberet deitatem, quam revera physicè per gratiam participaret, quam homo, qui sine gratiâ Deum videret, vel amaret; unde non infertur, hominem purum cum gratia, & sine visione Dei, esse formaliter beatum.

76 Secundò objicit: quia per unionem hypostaticam constituitur homo in statu felicitatis, in quo ei debentur omnia bona status beatifici propria, & removentur omnia mala tali conditioni contraria; debentur enim ei visio beata, amor & gaudium de Deo, corporis gloria, & omnis tristitiæ, atque doloris immunitas; at revera beatitudo essentialis est illa conjunctio cum Deo, quæ sibi annectit omnia bona status beatifici propria, removetque omnia mala ei contraria: igitur Christus quatenus homo privatus visione, & amore Dei, adhuc esset essentialiter beatus.

77 Ad hoc argum. patet ex dictis ad ultimum argum. contra resolut. præced. Et addo juxta dicta pro præsenti resolut. quod, ut unio hypostatica habeat annexa omnia prædicta bona, removeatque omnia mala, sufficit per eam uniri naturam divinam secundum munus sanctificantis; immò ei ut sic debetur adhuc beatitudo formalis: sicut enim gratia in homine puro est radix beatitudinis formalis, pariter, & potiori jure est illius radix sanctitas per essentiam. Unde bona propria status beatifici debentur radicaliter proximè ipsi beatitudini formali, radicaliter verò remotè ipsi formali sanctitati, & non amplius convincit argumentum.

78 Tertiò objicies ex Mag. Joan. Prudentio, qui post argum. commune Ripaldæ, ut solutioni ex nostris fundam. desumptæ occurrat, sic habet loco supra citato num. 21. distingue beatitudinem in communi in duplicem, quarum una sit intentionalis, accidentalis, & diminuta, & alia substantialis, & ineffabilis; illa ad lineam operandi, hæc ad lineam quasi essendi spectans. Inter has hæc est differentia, quod prima essentialiter sit operatio; secunda autem id non petit. Ratio autem hujus differentiæ colligi potest ex natura utriusque, nam quod attinet solum ad lineam essendi, ad sui constitutionem operationem non desiderat; unio hypostatica solum eo tendit, ut naturam personet, illam in suo esse perficiendo. Secus autem contingit in his, quæ essentialiter reducuntur ad lineam operandi: immò essentialiter sunt ipsa operatio: ista enim sine operatione nequeunt concipi. Unde beatitudo formalis ut sic, analogicè quasi abstracta à substantiali, & accidentali, abstrahit essentialiter ab illarum modis, atque adeò nec erit secundum se operatio, nec illam positive excludet, sed indifferenter ad utrumque se geret.

Quod

79 Quod & confirmat num. 22. duplici instantia à cunctis auctoribus admissa, qui in primis dicunt geminam esse conjunctionem Dei summi boni cum creaturis: unam substantialem, ut contingit in Christo, cujus humanitas substantialiter est unita Deo ultimo fine, & summo bono: aliam accidentalem, qualis evenit in creaturis per visionem beantem. Cum ergo beatitudo formalis sit conjunctio formalis cum summo bono, duplex erit beatitudo formalis, substantialis, scilicet, & accidentalis, atque adeo sicut datur conjunctio cum summo bono, quæ operatio non est, & alia quæ essentialiter est operatio, ita danda est beatitudo, quę operatio non sit, & alia, quæ sit operatio essentialiter.

80 Secunda instantia, quam rem hanc illustrare dicit, est sententia valde communis asserens in Christo duplicem dari sanctitatem formalem: unam substantialem, & per se stantem, & aliam accidentalem, & inhærentem: ergo similes voces possunt transferri ad beatitudinem, ita ut unam appellemus substantialem minime in operatione consistentem, & aliam accidentalem, seu intentionalem essentialiter in operatione consistentem: illa enim unio hypostatica, & hæc beata visio, quia utraque est cum summo bono copulatio. Hæc iste Magister. Fatetur tamen num. 29. hæc dixisse, non animo inducendi in scholas doctrinam novam, nec eam defendendi, sed ut discursus in se ab auctoribus parum perfricata, aliqua probabilitate acueretur. Sed melius diceret, ut omni falsitate acueretur.

81 Concedimus ergò beatitudinem in cõmuni aliam esse accidentalem, & aliam esse substantialem. Negamus tamen aliam pertinere ad lineam essendi, & aliam ad lineam operandi, sed dicimus utramque ad lineam operandi pertinere. Nec enim sequitur, est beatitudo substantialis: ergò pertinet ad lineam essendi: sicut non sequitur, est intellectio, vel amor substantialis: ergò pertinet ad lineam essendi: utpote in Deo admittimus intellectionem, & amorem substantialem; in Deo enim nullum est accidens; & tamen non admittimus formaliter pertinere ad lineam essendi, sed potius ad lineam operandi, licet ita sit identicè. Nec enim negari potest, in Deo inveniri formaliter operationem, licet non per egressionem formalem, sed per virtualem propter identitatem realem cum principio; formaliter enim Deus est intelligens, amans, & creans, sicut formaliter in Deo est intellectus, voluntas, & potentia executiva: immò D. Thom. probat in Deo esse potentiam formaliter, quia in eo est operatio formaliter, cum de ratione potẽtię sit esse principium operationis. Ex terminis ergò non rectè infertur beatitudinem formalem aliquam pertinere ad lineam essendi, quia beatitudo substantialis est. Hanc namque admittimus in Deo, & negamus non pertinere ad lineam operandi. De unione autem hypostatica fatemur esse substantialem, & ad lineam essendi pertinere; negamus tamen eam esse beatitudinem formalem, nec hoc convincitur ex hoc, quod unio substantialis est.

82 Hinc ad primam instantiam concedimus etiam duplicem esse conjunctionem Dei summi boni cum creaturis: aliam substantialem ut in Christo, aliam accidentalem, ut in puro homine. Unde non sequitur, esse duplicem beatitudinem formalem: scilicet substantialem in Christo, & accidentalem in puro homine; aliter hæc esset bona consequentia: est in Christo conjunctio substantialis: ergo est beatitudo substantialis formalis; cum tamen stet conjunctio substantialis in Christo, quæ non est beatitudo formalis: nempe conjunctio per modum sanctitatis formalis, quæ à beatitudine formali formaliter distinguitur.

83 Ad 2. instantiam pariter conced. duplicem esse in Christo sanctitatem formalem: aliam substantialem, & aliam accidentalem: si ergo similes voces possumus ad beatitudinem transferre, sequitur in Christo duplicem esse beatitudinem formalem: aliam substantialem, nempe unionem hypostaticam, & aliam accidentalem, scilicet visionem Dei, quarum secundam non admittunt in Christo, sed solum in puro homine; cum tamen in Christo utramque sanctitatem admittant. Deinde utraque illa sanctitas pertinet ad eandem lineam, videlicet essendi; cum tamen inde non liceat infertre duplicem beatitudinem ad eandem lineam pertinentem, sed substantialem in Christo, dicunt pertinere ad lineam essendi, & accidentalem in puro homine ad lineam operandi. Denique: propterea ponitur duplex sanctitas formalis, ut est natura divina, & gratia, quia hæc est illius participatio formalis: ergo si ponatur duplex beatitudo formalis, una debet esse participatio formalis alterius; at beatitudo accidentalis in visione consistens solum est participatio formalis divinę visionis: ergo ex paritate duntaxat infertur, dari duplicem beatitudinem formalem; quarum una sit substantialis, ut est visio divina, & alia accidentalis, ut est visio creata; non vero quod una sit natura divina, & alia visio: utpote hæc illius participatio formalis non est: quippe non conveniunt in conceptu formali, sicut natura divina, & gratia, quatum utraque secundum proprium, & formalem con-

conceptum est radix videndi, & amandi Deum.

84 Tandem in favorem Ripaldę argumentatur noster Magister Ferre ex proprijs sic: terminus ultimus prædestinationis est beatitudo prædestinati; sed hic homo Christus prędestinatus est, ut sit in natura humana Filius Dei, quæ filiatio hujus prędestinationis est ejus ultimus terminus: ergò hic homo Christus per hoc, quod in natura humana sit Filius Dei, erit beatus, adminus beatitudine de linea essendi, licet non de linea operandi. Conseq. videtur bona, & minor etiàm est certa, Paulo attest. *Qui prędestinatus est Filius Dei in virtute*: id est, ut sit Filius Dei in natura humana. Major autem prob. 1. Nam terminus ultimus prædestinationis operativæ est beatitudo operativa: ergò terminus ultimus prædestinationis de linea essendi erit beatitudo de linea essendi. Secundò: nàm terminus ultimus de linea essēdi constituit prædestinatum in termino supernaturali de linea essendi, sic quod non relinquat prædestinatum in via ad ulteriorem terminum: ergò ponit illum extra viam simpliciter in linea essendi. Confirmat. tunc res est in ultimo termino simpliciter, quando circa talem terminum, nec potest habere augmentum, nec detrimentum; sed hic homo Christus circa Filiationem Dei naturalem nequit habere augmentum, nec detrimentum: ergò sic est per illam in termino supernaturali de linea essendi, quod in hac linea fuerit omnino extra viam, & perconsequens beatus beatitudine de linea essendi.

85 Ad hoc argum. ipse satisfacit disting. majorem: est beatitudo formalis, vel objectiva, concedo: semper formalis, nego. Et concessa minori, disting. conseq. erit beatus de linea essendi beatitudine objectiva, concedo: formali, nego. Itaque sicut Filius Dei naturalis, eo quod Filius non est beatus beatitudine formali, quam non habet, eo, quo Filius, sed eo, quo totam Trinitatem perfectissime cognoscit; est tamen beatus beatitudine objectiva: ita hic homo Christus, ex quo est prædestinatus, ut sit Filius Dei naturalis in natura humana, non habet beatitudinem formalem, sed tantum objectivam. Unde & dicit Joannes. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, & quem misisti, Jesum Christum*: quasi insinuans, quod ex quo Christus Filius Dei naturalis est, beat creaturas rationales beatitudine objectiva. Ad aliam prob. disting. conseq. beatitudo de linea essendi, quæ sit beatitudo formaiis, nego: quæ sit tantum objectiva, concedo. Ad confirmat. disting. conseq. quod sit extra viam quantum ad beatitudinem objectivam: id est, quantum ad hoc, quod sit objectum beatitudinis formalis, concedo: respective ad beatitudinem formalem quæ consistit in eo, quod hic homo ratione naturæ humanæ Deum perfecte videat, nego. Ita prædict. Magist. suo proprio argum. satisfacit.

86 Sed hanc solutionem non esse legitimam, ipse fatetur, eamque impugnat, quia sic non salvatur prædestinationem Christi esse exemplar nostræ prædestinationis: nam nostræ prædestinationis terminus ultimus est beatitudo formalis: ergo prędestinatio Christi ad esse Filium Dei naturalem habebit pro ultimo termino beatitudinem formalem, & non solum objectivam, quia exemplar, & exemplatum quantum ad hoc debent habere convenientiam. Quibus addo intentum oppositæ sententię esse naturam humanam ex vi unionis hypostaticę, etiam ut prævenit visionem Dei, seu etiam si Christus ut homo non videret Deum prout in se, esse beatam formaliter; nosque pro illo priori, seu signo dicimus beatam non esse, quia non est alia beatitudo formalis præter visionem Dei in se. Nunc ergo argumentor: pro priori, pro quo non intelligitur beatitudo formalis, non potest intelligi beatitudo objectiva, ut talis, quia illæ beatitudines quasi correlative se habent, nec enim Deus est beatitudo objectiva, nisi quatenus videtur prout in se, nec videtur prout in se, nisi pro signo visionis, seu dum exercetur visio. Hac ergò præcissa, sicut nec est beatitudo formalis, pariter nec erit beatitudo objectiva. Unde etiam constat beatitudinem, tam objectivam, quam formalem pertinere ad lineam operativam, formalis in recto, objectiva in obliquo, seu illa ut *quo*, altera ut *quod*, seu ut terminus illius. Item dicere Filium Dei naturalem eo, quod Filius non esse beatum beatitudine formali, sed quo totam Trinitatem perfectissimè cognoscit, esse tamen beatum beatitudine objectiva, est petitio principij, & verba Joannis possunt interpretari de vita æterna, quæ est beatitudo formalis puri hominis, non ipsius Christi.

87 Hinc aliter respondet argum. conced. præmissas, & negando conseq. Etenim Filius Dei naturalis cum sit suum esse, & suum intelligere, est sua beatitudo objectiva, & formalis: dum ergo Christus prædestinatur ut in natura humana sit Filius Dei naturalis, utique prædestinatur, ut sic in natura humana sua beatitudo formalis, & objectiva, & sic in termino ultimo prædestinationis habetur beatitudo increata Christi, ea utique, quæ convenit Filio Dei naturali, unde ex illo capite ponitur per suam prædestinationem omnino extra viam, & prædestinatio Christi est exemplar prædestinationis nostræ; sed licet hæc habeat Christus in

natura humana, non tamen ea habet ratione naturæ humanæ; ratione enim naturæ humanæ adhùc restat beatificabilis,& primo beatificabilis per visionem creatam. Refertque D. Thom. 3.p.q.9.art.2.ad 1.& præcipue ad 2.ibi: *Dicendum, quòd ex ipsa unione homo ille est beatus beatitudine increata, sicut ex unione est Deus; sed præter beatitudinem increatam, oportuit in natura humana Christi esse quandam beatitudinem creatam, per quam omnia ejus in ultimo fine humano naturæ constitueret.* Sed in his nihil in favorem Ripaldæ, nam ipse prætendit Christum non solùm in natura humana per gratiam unionis habere, quòd sit beatus beatitudine increata, sed etiàm prætendit, quòd ipsa natura humana Christi ex sola conjunctione ad Deum sit formaliter beata, sicùt & formaliter sancta.

88 Sed hæc solutio non minus perplexa est, quàm præcedens. Ex quo enim Filius Dei naturalis sit suum esse, & intelligere, quod sequitur est, quòd in natura humana sit sua beatitudo formalis,& objectiva identicè,& materialiter, non verò formaliter, si semèl hæc non est terminus prædestinationis Christi in natura humana subsistentis; tùnc enim per idé est Christum esse prædestinatum, ut in natura humana sit Filius Dei naturalis, ac esse prædestinatum, ut in natura humana sit id, quod est sua beatitudo formalis, & objectiva, non verò ut sit ipsa objectiva, & formalis beatitudo; aliter jam sicut de Christo ut subsistenti in natura humana verificatur, quod est Filius Dei naturalis formaliter; id est, eadem filiatione, qua est Filius Dei naturalis ut subsistens in natura divina, etiam verificaretur de illo ut subsistenti in natura humana, quod esset beatus eadem beatitudine, qua est beatus ut subsistens in natura divina, cujus oppositum ipse, & nos in præsenti docemus. Nec valet, quod licet beatitudinem increatam habeat in natura humana, non eam habet ratione naturæ humanæ; namque etiam filiationem non habet ratione naturæ humanæ, sed divinæ; & tamen adhuc in natura humana est formaliter Filius Dei naturalis: undè sicut semèl prædestinatus ut sit formaliter Filius Dei naturalis in natura humana, non restat locus, ut ratione naturæ humanę sit ulterius filius alia filiatione, nempe adoptiva; sic semel prædestinatus, ut sit beatus in natura humana beatitudine increata,nec restaret locus, ut esset beatus alia beatitudine, ut est beatitudo creata. Hinc D. Thom. non docet Christum esse prædestinatum,ut in natura humana sit beatus beatitudine increata, sed solum habet,quod ex ipsa unione est beatus beatitudine increata, sicut ex unione est Deus: quod est idem, ac in natura humana esse beatum beatitudine increata identicè, & materialiter, non formaliter, ità ut hæc sit terminus prædestinationis illius.

89 Aliter ergò ad argument. retpond. conced. major. & neg. minor. Christus enim non solum fuit prædestinatus, ut in natura humana sit Filius Dei naturalis, sed etiam ut in natura humana eliciat actus supernaturales videndi, & amandi Deum, qua ratione etiam gratia habitualis est terminus prædictæ prædestinationis, quia aliter anima Christi non posset connaturaliter elicere prædictos actus. Inter hos autem terminos filiatio Dei naturalis est ultimus terminus dignitate, non verò ordine: dignitate, quia ei debentur cætera dona, ut gratia, lumen gloriæ, charitas, omniaque dona, & virtutes; undè & omnium est radix,& origo, & sic in dignitate gratiam, & omnia dona præcellit. Ordine tamen cætera sunt illa posteriora, ut patet: ergò cum beatitudo ex formali conceptu sit ultima perfectio, ultimusque finis, post quem non restat alius assequendus, vel assequibilis, consequenter quamvis filiatio naturalis sit perfectissimus terminus prædestinationis Christi; non tamen propterea est Christi ut in natura humana beatitudo, sed hęc in visione,vel amore Dei consistere, necesse est. Hinc negamus suppositum: quod sit beatitudo de linea essendi, sed omnis beatitudo est de linea operandi, in cujus probationem hucusque dicta procedunt. Immò etiam est falsum prædictam filiationem esse ultimum terminum de linea essendi, cum gratia habitualis sit illa posterior, & ad lineam essendi pertineat. Hinc prædicta filiatio relinquit humanitatem ordinabilem ad ulteriorem finem, qualis est ipsa gratia habitualis, & ad alias virtutes, quas proximè gratia radicat, & pariter ad earum operationes, quæ solùm ponunt humanitatem Christi extra viam. Ac tandèm licet gratia habitualis, cęteręque virtutes non perficiant, seu augmentum præbeant ipsi filiationi Dei adhuc ut in natura humana, ipsam tamen naturam humanam perficiunt, & augent; unde perfectius subsistit cum prædictis donis, quam sola filiatione naturali. Nec valet, quod filiatio Dei naturalis eminenter continet gratiam, & cętera bona: nam ea continet eminenter virtualiter, seu radicaliter, non formaliter; unde sicut Deus homo addit perfectionem saltem extensivam ad Deum solum, pariter in præsenti.

DUBIUM II.

In quo actu consistat essentialiter beatitudo formalis?

1 NOtanter inquirimus, in quo actu essentialiter consistat beatitudo formalis: nam communiter distinguitur beatitudo quoad statum, & quoad essentiam, & primo modo omnes Theologi supponunt includere visionem, amorem, & delectationem; immò & omnia ea, quæ ad naturam subjecti, & reliquas potentias perficiendum conducunt. Supponimusque prædictam operationem pertinere debere ad partem intellectivam, cum consistat in conjunctione ad bonum increatum, cui homo conjungi non potest per operationem sensus. Dubium ergò dumtaxat est: an consistat in actu intellectus, vel voluntatis, vel utriusque. Communiterque in voluntate distinguuntur tres actus, scilicet desiderium, gaudium, seu delectatio, & amor, quæ ulterius dividitur in amorem amicitiæ, & concupiscentiæ. Et quidem de desiderio haud dubium in eo essentialiter non consistere, sicut & quod non sit consecutio ultimi finis, sed potius inclinatio, & motus ad illum consequendum. Dubium ergò solum procedit de alijs duobus actibus, & de actu intellectus, qui est visio beatifica. Triplex igitur in præsenti dubio est difficultas, prima procedit de gaudio, seu delectatione, secunda de amore, tertia de actu intellectus, qui est visio beatifica. Sit ergò.

RESOLUTIO I.

Beatitudo formalis essentialiter non consistit in gaudio, seu delectatione.

2 EST contra Eudoxium Philosophum relatum ab Aristotele 10. Ethico. cap. 2. qui beatitudinem, quam Gentiles cognoscebant, in delectatione collocabat, referrique solet inter Theologos Aureolus. Eam tamen tenent communiter Theologi: quæ fundatur 1. rationi generale, quæ probat de omni actu voluntatis, sive sit gaudium, sive amor, & desumitur ex D. Thom. hic ad 2. & 3. contra Gentes cap. 26. primum objectum voluntatis non est, nec potest esse actus ejus; sed beatitudo pertinet ad voluntatem tanquam primum ejus objectum: ergo non potest esse actus voluntatis. Minor patet: namque beatitudo est ultimus finis, propter quem non potest homo non velle, quidquid vult; major verò prob. à D. Thom. hic ab exemplo visus, cujus primum objectum non potest esse visio, sed visibile. Loco autem ex contra Gentes eam probat: namque in omnibus potentijs, quæ moventur à suis objectis, objecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum; sed talis est potentia voluntatis: objectum igitur voluntatis est prius naturaliter, quam actus ejus. Major est nota, sicut & quod motor naturaliter est prior, quam movere ipsius mobilis: minor etiam constat, sicut & quod appetibile movet appetitum. Tunc sic: ergò primum objectum voluntatis præcedit omnem actum illius: non ergò potest actus voluntatis esse primum volitum ipsius, & consequenter nec beatitudo.

3 Quæ ratio confirm. & explicatur ratione sequenti D. Thom. loco citato ex contra Gentes: namque ut potentia reflectatur supra suum actum oportet, quod prius actus ille feratur in objectum aliquod, sicut ut intellectus intelligat se intelligere, prius oportet ponere, quod intelligat rem aliquam, & consequenter, quod intelligat se intelligere, nã ipsum intelligere, quod intellectus intelligit, alicujus objecti est: ergò oportet, quod vel procedatur in infinitum, vel si est devenire ad primũ intellectum, hoc non sit, nec possit esse ipsum intelligere, sed alia res intelligibilis. A simili ergò primum objectum voluntatis non potest esse ipsum velle, utpote cum velle, quod voluntas vult, alicujus objecti sit, jam illud objectum esset primum, & non ipsum velle.

4 Sed dices: primum objectum voluntatis non esse beatitudinem formalem, sed Deum, qui solum est beatitudo objectiva, & ultimus finis. Sed ad hoc patet ex D. Thom. hic art. 1. ad 2. & 3. & art. 8. ad 2. & infra quæst. 11. art. 3. ad 3. & quæst. 34. art. 3. & passim docetur ab ipso: nempè, quod finis formalis, qui est adeptio rei, & finis objectivus, qui est res ipsa desiderata, non sunt duo fines, sed ex utroque unus finis integratur, sicut pecunia, & adeptio pecuniæ non sunt duo fines, sed unus respectu avari: & similiter respectu medici sanitas, & adeptio sanitatis. Sic ergò respectu voluntatis

tatis Deus, qui est beatitudo objectiva, & beatitudo formalis, quæ est consecutio illius, sunt unus finis integer ultimus, & consequenter objectum primum, primumque appetibile.

5 Secundo fund. nost. resolut. specialiter probando non posse consistere in gaudio, seu delectatione. Et fundatur duplici ratione, prima ex loco citato ex contra Gent. num. 6. 7. & 8. quę procedit in hunc modum: namque beatitudo formalis est ultimus finis; sed delectatio nequit esse ultimus finis; ergò. Prob. min. delectatio non appetitur propter se, sed propter operationem, ad quàm consequitur: ergò nequit esse ultimis finis. Conseq. patet, quippè eo ipso finis ultimus est operatio, ad quam consequitur, & non delectatio ipsa: antecedens autem probat. 1. nàm delectatio propter illud appetitur, ratione cujus est bona, sicut & propter illud respuitur, ratione cujus est mala; sed delectatio est bona, vel mala ex operatione, ad quam consequitur, utpote quę consequitur operationem bonam, est bona, & propter eà appetenda; quæ verò consequitur operationem malam est mala, & sic fugienda: ergò delectatio non appetitur propter se, sed propter operationem, ad quam consequitur.

6 Secundò prob. anteced. nam rectus ordo rerum convenit cum ordine naturæ, cum hic sit erga finem absque errore; sed in naturalibus delectatio est propter operationem, & non è converso: ergò. Prob. min. nam natura propterea apposuit delectationē aliquibus operationibus, v. g. usui ciborum, & venereorum, quia prædictæ operationes ad fines necessarios ordinantur scilicet ad conservationem vitæ, & speciei, & si non adesset delectatio, animalia à prædictis usibus abstinerent: delectatio ergò est à natura insita propter ipsas operationes.

7 Tertio prob. anteced. nam delectatio nihil aliud est, quam quietatio voluntatis in bono aliquo convenienti, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum; sicut autem homo per voluntatem inclinatur in bonum conveniens, & quietatur in illo, consequenter, ità corpora naturalia per inclinationem naturalem inclinantur in bonum proprium, & quietantur ipso consecuto; sed ridiculum est dicere, quod finis inclinationis naturalis sit quietatio ipsius inclinationis, & non ipsum bonum conveniens, sicut ridiculum esset dicere, quod finis inclinationis naturalis gravis non est esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis, qua in hoc tendebat: ergò. Et ratio à priori hujus est: nàm natura non dat prædictam inclinationem, nisi ut per eam grave in locum proprium tendat, quo consecuto quasi fine, sequitur inclinationis quietatio, & sic quietatio talis non est finis, sed concomitans finem. Quibus adde illud Aristot. 10. Ethic. cap. 4. quod delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem; patet autem, quod decor est propter eum, cui inest juventus, & non è converso: non ergò operatio est propter delectationem, seu delectatio propter operationē.

8 Secunda ratio, quæ etiam peculiariter procedit de delectatione, est D. Thom. hic art. 4. in corp. namque beatitudo formalis essentialiter consistit in consequutione summi boni, seu ultimi finis, sed hujusmodi non est delectatio: ergò. Major suppon. & minor. prob. namque delectatio advenit voluntati ex hoc, quod finis est præsens, & possessus, non verò è converso ex hoc finis est præsens, & possessus, quia voluntas delectatur in ipso: delectatio ergò ex proprio, & formali conceptu supponit finem ultimum præsentem, & possessum, & consequenter nequit esse consecutio illius. Quod & exemplificatur in delectatione de fine sensibili, v. g. de prędio, vel pecunia, hęc enim ex proprio, & formali conceptu supponit prædium possessum, & pecuniam consecutam.

9 Sed dices: quod & si delectatio supponat ultimum finem possessum, & consecutum per visionem, consequitur tamen illum consecutione alterius rationis: namque non inconvenit bonum jam consecutum, & possessum, per supervenientem actionem iterum possideri, & consequi. Sed contra est: nàm, ut hic ait Cajetanus, consecutionem duplicem esse, nisi æquivocatio concedatur, hæc est: quoniam nominibus utendo, ut plures, consecutio non vocatur rei consecutæ amor, vel delectatio. Unde arguens quia illam propositionem: *Beatitudo est consecutio ultimi finis*, evitare non potuit, aqui vocavit consecutionis vocabulum, ut sua prosequeretur opinione. Et sanè, ut ait Montesinos contra Valentiam, sic respondens, pro eodem sumnit consecutionem, ac actionem, seu tendentiam in Deum proximè, & immediatè, cum tamen amor sit via immediatè, & proximè circa Deum, & non sit consecutio.

10 Tandem dato, & non concesso, quod gaudium, seu delectatio assecutio sit ultimi finis, quartò fund. nostra resolut. ratione generali, quę procedit de omni actu voluntatis, & desumitur ex D. Thom. loco citato ex contra Gentes, num. 9. ubi sic habet. *Si alicujus rei sit aliqua res exterior finis, illa ejus operatio dicitur finis ultimus, per quam primo consequitur rem illam; sicut his, quibus pecunia est finis, dicitur ipsorū finis, hoc ipsum, quod est possidere pecuniā; non autem amare, & concupiscere.* Finis

autem ultimus substantiæ intellectualis est Deus: illa igitur operatio hominis est substantialiter ejus beatitudo, vel fœlicitas, per quam primò attingit ad Deum. Hoc autem est intelligere, nàm velle non possumus, quod non intelligimus est igitur ultima perfectio hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, & non in actu voluntatis.

11 Quæ ratio sic ad formam potest reduci: namque dato, & non concesso, quod actus voluntatis affectio sit ultimi finis; non tamen in ea consistere potest essentialiter beatitudo formalis sed solũ in actu intellectus: ergò. Prob. antec. beatitudo formalis essẽtialiter solum consistere potest in ea operatione, per quam primò assequitur ultimus finis; at hic assequi non potest primò per actum voluntatis, sed solum per actum intellectus: ergò. Minor patet, utpote velle non possumus, quod non intelligimus, sicut ergò velle supponit intelligere, ita affectio voluntatis supponit affectionem intellectus. Major verò prob. à D. Thom. exemplo: nàm respectu illius, cujus finis est pecunia, illa operatio dicitur finis, per quam primò assequitur pecunia; unde quia nec per concupiscere, amare, gaudere, vel delectari, primò non consequitur pecunia, nullus horum actuum est finis illius. Deinde hoc fit manifestum: nam supposito, quod constitutivum rei est illud, quod primo in ea intelligitur tanquam radix cæterorum, beatitudo essentialiter consistens in operatione affectiva ultimi finis debet consistere in ea, quę primò intelligitur tanquam radix cæterorum, quæ ad beatitudinem requiruntur: cum ergò operatio, quæ est affectio intellectus, sit prima, & aliunde sit radix omnium proprietatum, quæ ad beatitudinem requiruntur, videlicet amoris necessarij, summæ delectationis, omnimodæ impeccabilitatis, perfectionumque aliarum potentiarum, consequenter in eâ beatitudinem formalem essentialiter consistere, necesse est.

12 Sed dices: licet in negotio prædestinationis plures actus concurrant, & inter ipsos primus, & radix aliorum sit electio efficax prædestinatorum ad gloriam, quæ est actus voluntatis, non tamen in hac consistit essentialiter prædestinatio, sed in actu intellectus, qui prædictam electionem subsequitur: ergò ex quo operatio affectiva intellectus primo intelligatur inter actus requisitos ad beatitudinem tanquam illorum radix, eamque subsequatur operatio affectiva voluntatis, non inde sequitur in illa, & non in ista essentialiter consistere beatitudinem. Sed respondetur, quod quando dicitur, quod constitutivum rei est illud, quod primo in ea intelligitur tanquam radix cæterorum, debet intelligi, quando ratio significata per nomen invenitur in illo prædicato cætera radicante; secus vero quando ratio significata per nomen non convenit radici, sed radicato. Hinc beatitudo secundum nos non consistit in gratia, vel lumine gloriæ, licet ex ipsis aliæ beatorum perfectiones deriventur, quia beatitudo formalis significat vitalem, seu formalem effectionem ultimi finis, quæ ratio non convenit pricipio proximo, vel radicali, sed præcisse actuali operationi, & primo operationi intellectus. Cum ergo ratio prædestinationis non conveniat efficaci electioni prædestinatorũ ad gloriam, quippe consistit in efficaci ordinatione mediorum conducentium ad consecutionem beatitudinis, quæ est actus intellectus, ideò nec in prædicta electione essentialiter consistere potest, quamvis causa, & radix sit omnium aliorum actuum, qui in negotio prædestinationis interveniunt.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

13 SEd contra nost. resolut. objici 1, possunt loca Sacræ Scripturæ, in quibus beatitudo nostræ gaudium appellatur, namque Matthæi 25. dicitur. *Intra in gaudium Domini tui.* Et Joannis 15. *Ut gaudium vestrum sit plenum.* Et cap. 16. *Gaudium vestrum nemo tollet à vobis.* Sed plane hæc loca verificari possunt, etiam si beatitudo formalis essentialiter in gaudio non consistat, sed eam concommittetur. Vel dicatur, beatitudinem vocari gaudium causaliter, & completive, causaliter, utpote beatitudo est causa gaudij, cõpletive vero, quia per eũ beatitudo ut per sui proptietatem completur, & perficitur.

14 Secundo objicies loca D. August. in quibus etiam beatitudinem gaudium, & fruitionem appellat: nam 10. Confessionum ait: *Quod beatitudo est gaudium de veritate.* Et 8. de Civitate Dei, cap. 6. inquit. *Nemo tamen beatus est, qui eo, quod amat, non fruitur, nam & ipsi, qui res non amandas amant, non se beatos esse amando putant, sed fruendo. Quisquis ergo fruitur eo, quod amat, verumque, & summum bonum amat, quis eum beatum, nisi miserrimus negat.* Sed ad primum locum respondet D. Thom. hic art. 4. in fine corporis: *Quod August. dicit, quod beatitudo est gaudium de veritate, quia scilicet ipsum gaudium est conservatio beatitudinis.* Quod est dicere beatitudinem vocari gaudium consumativè, & completivè, non verò essentialiter. Ad secundum locum respondetur, quod aliud est beatum non esse, qui non fruitur eo, quod amat,

amat, beatumque esse, qui amat, fruiturque summo bono; & aliud beatitudinem essentialiter in prædicta fruitione consistere; primum affirmat Augustinus, non verò 2. & sic nil contra nos.

15 Tertio objicies verba D. Thom. infra q. 11. art. 3. ad 3. quod sic procedebat ad probandum delectationem non esse solum ultimi finis: actus voluntatis supra se ipsos reflectuntur, volo enim me velle, & amo me amare; sed fruitio est actus voluntatis, voluntas enim est, per quam fruimur: ergò aliquis fruitur sua fruitione, sed fruitio non est ultimus finis hominis; sed solum bonum increatum, quod est Deus: non ergò fruitio est solum ultimi finis. Et respondet: *Quod sicut supra dictum est, finis dicitur dupliciter: uno modo ipsa res: alio modò adeptio rei, quæ quidèm non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus, & alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis, sicut res, quæ ultimo quæritur, fruitio autem sicut adeptio hujus ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, & fruitio Dei; ita eadem ratio fruitionis est, qua fruimur Deo, & qua fruimur divina fruitione, & eadem ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit.* Hæc D. Thom. ubi expressè tenet, & fruitionem esse adeptionem ultimi finis, & beatitudinem creatam in fruitione consistere.

16 Et quæst. 34. art. 3. vbi inquirit, utrum aliqua delectatio sit optimum, sic habet in fine corporis: *Finis autem, ut supra dictum est, dupliciter dicitur, scilicet ipsa res, & usus rei, sicut finis avari est, vel pecunia, vel possessio pecuniæ, & secundum hoc ultimus finis hominis dici potest, vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter, vel fruitio ipsius, quæ importat delectationem quandam in ultimo fine. Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.* Ex quibus habetur fruitionem esse ultimum finem, & summum bonum, licèt non simpliciter, sed solum inter bona humana; at talis est beatitudo formalis: ergò.

17 Sed ad prim. locum respond. Vazquez dupliciter, primò: quod fruitio dicitur adeptio ultimi finis, eoquod immediatè versatur circa Deum ut ultimum finem. Sed hæc solutio impugnata manet ex dictis, aliter etiam amor viæ diceretur adeptio ultimi finis, cum immediatè versetur circà Deum secundùm se. Secundò respondet: quod fruitio dicitur adeptio ultimi finis, non utcumque, sed ut visio, quia per visionem assequimur Deum secundum se, per fruitionem autem assequimur Deum visum. Hæc etiam solutio in præsenti admitti non potest, quia est admittere duplicem consecutionem ultimi finis, aliâ per intellectum, & aliam per voluntatem. Immo eadem ratione amor in patria posset dici consecutio ultimi finis, quod ipse negat.

18 Doctor Montesinos respondet: quod quamvis fruitio ultimi finis absolutè non sit adeptio illius, tamen respectu actus reflexi, quo quis gaudet, & fruitur sua fruitione; potest dici adeptio ultimi finis. Hanc etiam interpretationem non capio; quia per actum reflexum non attingitur fruitio, nisi quatenùs fruitio est ultimi finis; de hoc enim reflexè gaudet, quod fruitur Deo: si ergò quatenus fruitio est ultimi finis, adeptio illius non est, nec erit adeptio ultimi finis respectu actus reflexi.

19 Mihi tamen verior interpretatio desumitur ex ultimis verbis relatis, quibus habetur beatitudinem creatam in fruitione consistere: ergo in eodem sensu, in quo Div. Thom. docet fruitionem ultimi finis esse beatitudinem docet etiam esse adeptionem ultimi finis; sed fruitio secundum D. Thom. solùm est beatitudo, quia est consumatio beatitudinis: tùm, quia hic art. 4. expræsse excludit fruitionem à ratione beatitudinis, & paritèr loco citat. ex contra Gent. tùm quia sic interpretatur Augustin. appellantem beatitudinem gaudium de veritate ut diximus ad 2. argum. ergò secundum Div. Thom. beatitudo solùm est adeptio ultimi finis completivè, seu consummativè. Et hoc sufficiebat ad intentum, ut fruitio illa reflexa sit ultimi finis, quia in eodem sensu, in quo fruitio dicitur beatitudo, dicitur etiam ultimus finis, nimirùm consummativè, & completivè.

20 Ad 2. locum respond. Vazquez: Quod fruitio Dei comparata ad alios actus beatificos non est summum bonum, majus enim bonum est visio Dei, & amor amicitiæ ergà Deum ex charitate; sed comparata fruitio Dei ad fruitionem aliorum bonorum, hæc est summum bonum: quoniam aliæ sunt fruitiones bonorum particularium, & hæc est fruitio summi boni. Quam solutionem approbant alij, sed non videtur genuina ad litteram textus: tunc quia D. Thom. absolute asserit esse summum bonum inter bona humana, & non inter ista, vel illa: tum quià D. Thom. eam solum vocat summum bonum secundùm quid relate ad Deum, qui est summum bonum simpliciter. Deinde: quià ideò esset majus bonum visio Dei, quia esset ultimus finis; sed D. Thom. planè habet, non quod visio Dei sit ultimus finis, sed fruitio ipsius: ergò.

21 Legitima ergò interpretatio est Cajetani super hunc articulum, qui distinguit duplicem bonitatem, videlicet naturæ, & moris; & dicit, quod visio Dei est nobilior delectatione

bonitate naturæ, cum sit finis etiam ipsius delectationis; bonitate tamen morali delectatio in ultimo fine est summum bonum inter bona humana, non quià majus bonum sit, quàm visio etiam bonitate morali, sed quià delectatio, & operatio, ad quam consequitur, eadem numero bonitate morali bonæ sunt, sicut eadem consonantia, vel dissonantia consonant, vel dissonant rationi, eatenus enim delectatio est bona, & consona rationi, quatenùs sequitur operationem bonam, & consonant rationi, sicuti eatenus est mala, & dissona rationi, quatenùs sequitur operationem malam, & dissonam rationi. Illa ergò delectatio, quæ sequitur operationem optimam, & maximè consonam rationi, ut est visio Dei optima, & maximè consona rationi erit. Divus autem Thom. loquitur de summo bono morali, non naturæ, quod patet, ex quo tractatus est de bonitate, & malitia morali. Hinc cum delectationem in ultimo fine vocat ultimum finem debet intelligi quantum ad bonitatem moralem, licèt in genere naturæ non sit ultimus, cum potius, ut diximus, visio Dei sit ultimus finis ipsius delectationis, sicut & delectatio est propter operationem, ad quam consequitur, ut patet ex secundo fundamento.

22 Deinde potest à ratione objici contra nost. resolut. quod delectatio in summo bono supponat illius præsentiam, non impedit, quod consecutio sit summi boni: ergo hac ratione non recte excluditur delectatio à ratione beatitudinis. Prob. anteced. namque etiam visio beatifica supponit summum bonum præsens intellectui beati, sicut & lumen gloriæ, & essentiam divinam ei unitam per modum speciei impressæ; & tamen hæc præsentia non impedit, quod visio beatifica sit assecutio illius: ergo pariter.

23 Sed respond. disting. major. supponit summum bonum intellectui beati præsens in actu primo, seu ut visibile, concedo: in actu secundo, & ut visum, nego, & concedo minor. & nego conseq. Namque visio supponit summi boni præsentiam duntaxat ut in actu primo visibilis: hæc autem præsentia non fit per operationem intellectus beati, sed per infusionem luminis, & unionem divinę essentiæ per modum speciei, & sic non est consecutio vitalis formalis summi boni, propterea que non interest hæc præsentia ut visio, quę eam consequitur, sit summi boni vitalis, & formalis assecutio. Delectatio tamen supponit præsentiam summi boni ut in actu secundo visi, proindeque supponit visionem quæ illius est actualis assecutio, & sic assecutio esse non potest, sed tantum delectatio rei assecutæ. Hinc præsentiam primo modo non sequitur, nec potest sequi immediatè delectatio: sicut nec avarus frui potest pecunia per hoc, quod ei proponatur præsens, sed necesse est, quod mediet actio, per quam eam apprehendat.

24 Tandèm potest objici: quod beatitudo formalis est ultima hominis perfectio, ex hoc enim probat. D. Thom. quod beatitudo formalis est essentialitèr operatio; àt ultima hominis perfectio est fruitio: seu delectatio de Deo viso: ergo in hac essentialiter consistit beatitudo formalis. Minor patet: nàm ultimior, seù posterior est fruitio, quæ sequitur visionem, quàm visio ipsa.

25 Ad hoc argum. respond. quod licèt fruitio sequatur visionem in genere causæ efficientis, vel quasi efficiētis, utpotè ab illa dimanans, tanquam proprietas ab essentia, visio tamen est ultimior, & posterior in genere causæ finalis, quia ad illam ordinatur fruitio, ut ad finem, sicut ut ad finem ordinatur proprietas ad essentiam, de quo, resolut. sequen. ad 3. argum. Beatitudo ergò formalis secundum D. Thom. est ultima hominis perfectio, non in genere causæ efficientis, sed in genere causæ finalis, quippè eatenus dicitur ultima hominis perfectio, in quantum est ultimus finis illius.

26 Sed dices: si hoc ita est, non videtur D. Thom. rectè probare beatitudinem consistere in operatione: siquidem hæc non est ultima hominis perfectio in genere causæ finalis, sed solum in genere causæ efficientis, cum potius hæc sit propter ipsum agens tanquam propter finem, aliter operatio esset perfectior ipso agente. Sed respondeo: D. Thom. supponere beatitudinem non posse consistere in ipso agente, sed in alio ab ipso, quod nequit esse potentia, vel habitus, sed operatio, quia debet esse ultima hominis perfectio; patet autem, quod operatio ultimior est in genere causæ finalis ipsa potentia, vel habitu, cum tam potentia, quam habitus sint propter operationem, tanquam propter finem.

RESOLUTIO II.

Nec consistit essentialiter in amore.

27 EST contra Scotum, & omnes ejus discipulos, quæ fundatur ab aliquibus, ex quo cum idem sit constitutivum, & distinctivum, id quod primò distinguit statum patriæ ab statu vię, beatitudinem formalem essentialiter constituit; sed id, quod primò distinguit statum patriæ ab statu vię, non est amor Dei: ergò. Probat. min. nàm si per impossibile videns Deum eum non amaret,

ret, maneret extra statum viatoris; è tamen contra, si eum amaret, & non videret, adhuc intra statum viatoris maneret, quamvis amor intensissimus esset, ut erat in Beata Virgine, antequam è vitâ decederet: ergò.

28 Sed hoc fundamentum mihi levissimũ est: namque hoc idem argumentum fit contra Thomistas ad probandum prædestinationem essentialiter consistere in actu voluntatis, qui est electio efficax prædestinatorum ad gloriam. Quod probant, quia ex vi talis electionis intelliguntur discreti, & segregati à reprobis, & idem est constitutivum, & distinctivum. Et respondent Thomistæ: quod per efficacem electionem ad gloriam intelliguntur homines prædestinati radicaliter, seu fundamentaliter, quia ex tali electione necessario procedit providentia, seu ordinatio mediorum efficàciter conducentium ad consecutionem beatitudinis; non verò formaliter, quia nondum intelliguntur provisi de prædictis medijs, & esse formaliter prædestinatos, esse formaliter provisos de eis, utpotè prædestinatio cum sit pars providentiæ, in prædicta ordinatione consistit. Hoc autem ipsum possunt contrarij respondere in præsenti, nempe, quod si videns Deum eum non amaret, maneret extra statum viatoris radicaliter, & fundamentaliter, quia ex tali visione necessario procedit amor Dei, in quo essentialiter beatitudo consistit, non formaliter. Nec inde infertur, quod si amaret, & non videret, maneret in statu patriæ: nam beatitudo in illa sententia non consistit in amore Dei, nisi præsuppositа illius præsentia per visionem, & veluti hanc connotante; unde ex defectu connotati adhuc maneret intra statum viatoris.

29 Fundam. ergo præcipuũ est D. Thom. 3. contra Gentes, cap. 26. ubi sic habet. *Amare etiam non potest esse ultimus finis; amatur enim bonum non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur; ex amore enim est, quod non habitum desiderio quæratur.* Quod etiam docet 1. part. quæst. 20. art. 1. in corpore, ubi ait, quod amor respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum, unde amor naturaliter est primus actus voluntatis quasi radix cæterorum, nullus enim desiderat aliquid, nisi quia illud amat, & quia illud amat, etiam de eo gaudet. Ex quibus sic fundatur nostra resolutio: amor specialiter dictus, nempe ut distinctus à desiderio, & gaudio, abstrahit à præsentia, & absentia objecti, id est, indifferenter est de bono, sive habeatur, sive non habeatur, proindeque licet amor sit de bono aliàs præsenti, aliter non gauderet de illo, quia illud amat, sed quia amavit, ut tenent negantes in Deo amorem strictè sumptum circa suam bonitatem, nihilominus qua parte est amor, non respicit illud ut formaliter præsens, quia ut sic terminat actum gaudij, sed pure ut bonum in se, & secundum se, unde dicitur abstrahere à præsentia, & absentia objecti, non positive, quasi positive petat objectum non esse absens, vel præsens, sed negative, quia essentialiter non petit absentiam, vel præsentiam, licet eam permittat. Tunc sic: sed beatitudo formalis cum essentialiter consistat in assecutione ultimi finis, positive petit præsentiam illius, eamque formaliter respicit: ergo hæc in amore essentialiter consistere non potest.

30 Confirm. namque iste amor, de quo loquitur Scotus, est amor amicitiæ in patria: sed iste non petit ab intrinseco, & essentialiter, quod sit circa Deum præsentem, sed solum quod sit circa Deum secundum se abstrahendo ab eo, quod præsens sit, vel absens: ergo. Prob. minor: nam amor amicitiæ erga Deum in via, & in patria est ejusdem speciei: sicut ergo amor viæ non petit ab intrinseco, & essentialiter, quod sit circa Deum præsentem, nec illud exigere potest amor in patria. Anteced. constat; quippe charitas in via, & impatria est ejusdem speciei, juxta illud Apostoli 1. ad Corinthios 13. *Charitas nunquam excidit.*

31 Ad hoc fundam. quod palmarium est, varie respondent adversarij. Et quidem Scotus negat amorem viæ, & patriæ esse ejusdem speciei, unde licet amor in communi prout abstrahit ab amore viæ, & patriæ, positive, & essentialiter non petat præsentiam objecti, secus tamen amor patriæ. Ad locum autem Apostoli dupliciter solet respondi, vel quod Apostolus loquitur de habitu charitatis, non de actu; vel quod numquam excidit secundum rationem genericam, & communem.

32 Sed contra hanc respons. stat in 1. nost. fundam. namque si amor patriæ positive, & essentialiter petit præsentiam objecti, non est, in quo distinguatur essentialiter, & specifice à gaudio, sed potius ipse amor patriæ erit gaudium, quia usquedum nulla alia differentia inventa est apud Theologos inter gaudium, amorem, & desiderium, nisi quod desiderium tendit in bonum absens, & consequendum, gaudium in bonum præsens, & consecutum; tandemque amor in bonum secundum se abstrahendo ab eo, quod præsens, vel absens sit. Nec valet: quod tametsi amor attingat bonum præsens, & in hoc non differat a gaudio, differunt tamen ex diverso modo tendendi: contra enim est: nam iste diversus modus non in alio queit consistere, nisi penes id, quod amor attingit

git bonum præsens, sed non formaliter, è contra vero gaudium. Dices: consistere in eo, quod amor attingit bonum præsens ut consecutio illius, taliter ut per eum fiat objectum præsens, gaudium tamen sicut supponit illius consecutionem, etiam supponit præsentiam. Sed de hoc in fundamento sequenti, ubi ex professo probavimus amorem consecutionem non esse boni amati.

33 Secundo est contra prædictam evasionem confirmatio nostri fundamenti. Et utramque interpretationem Apostoli esse voluntariam, & sine fundamento, fit clarum, & quidem si habitus charitatis in via, & in patria est ejusdem speciei, non potest non esse ejusdem speciei actus charitatis ab eo in via, & in patria procedens, quippe ab habitu ejusdem speciei non potest actus diversę speciei provenire: si ergo charitas quantum ad habitum in patria non excidit, nec excidit quantum ad actum. Deinde sic inquit Apostolus, quod charitas numquam excidit, sicut & quod linguæ cessabunt, & prophetię evacuabuntur; at linguæ cessabunt, & prophetiæ evacuabuntur, nedum quantum ad habitus, sed etiam quantum ad actus: ergo charitas nunquam excidit etiam quantum ad actum, immo eodem modo manet charitas, quo non manet fides; sed fides nec quoad habitum, nec quoad actum manet: ergo charitas manet nedum quoad habitum, sed etiam quantum ad actum. Et ex hoc ipso impugnatur secunda interpretatio: namque in patria licet non maneat fides secundum rationem specificam, videlicet cognitionis obscuræ, remanet tamen secundum rationem genericam scilicet cognitionis, utpote cognitio clara, & obscura in genere cognitionis conveniunt: ergo si hoc solum secundo modo manet charitas manebit utique sicut fides, quod alienum est à mente Apostoli.

34 Sed dices: amor viæ, & patriæ regulantur cognitionibus diversæ speciei, quales sunt cognitio fidei, & visio Dei: ergo & sunt diversæ speciei. Item: amor viæ est liber, sicut amor patriæ est necessarius; sed liberum, & necessarium differunt specie: ergo. Preterea: si amor viæ, & patriæ sint ejusdem speciei, sequitur amorem viæ posse ita crescere, ut nedum adæquet, verum & superet amorem patriæ. Ac tandem amor concupiscentiæ in via, & in patria sunt diverse speciei, sicut diversæ speciei sunt actus spei, & fruitionis erga Deum: ergo & amor amicitiæ.

35 Sed ad 1. respond. D. Thom. infra quæst. 67. art. 6. ad 1. *Quod charitas non habet pro objecto ipsam cognitionem, sic enim non esset eadem in via, & in patria, sed habet pro objecto ipsam rem cognitam, quæ est eadem, scilicet ipsum Deum.* Hinc, ut docetur in Phisica, cognitio, vel apprehensio non specificat actum voluntatis, sed solum bonitas ipsa cognita, & apprehensa cognitione se netente pure per modum conditionis. Cum ergo Deus eodem modo sit in se bonus, sive cognoscatur obscure per fidem, sive clare per visionem, consequenter amor Dei in via, & in patria habent idem formalissime objectum. Et quis dicat per habitum fidei non proponi Deum ut bonum in se, & prout sic amandum? Sunt ergo ejusdem speciei.

36 Ad 2. respond. quod liberum, & necessarium differunt specie tanquam modi actus, non vero substantia actus: substantia namque actus sumitur ex objecto, unde cum possit esse idem objectum respectu actus liberi, & necessarij, ut contingit in præsenti, licet prædicti actus habeant modos accidentales specifice diversos, non tamen actus specifice diversi sunt: sicut licet homo albus, & niger habeant accidentia specifice diversa, idem tamen homo est quoad speciem, & essentiam.

37 Ad 3. aliqui respond. conced. sequel. nam amor viæ in Beatissima Virgine superavit amores omnium Beatorum. Sed contra videtur esse D. Thom. loco proxime citato, ubi ad 3. quod erat idem argum. quod in præs. fit, respond. *Quod charitas viæ per augumentum non potest pervenire ad equalitatem charitatis patriæ propter differentiam, quæ est ex parte causę: visio enim est quædam causa amoris, ut dicitur in 9. Ethicorum, Deus autem quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur.* Hinc Cajet. ibi tenet, quod maximus viator nunquam in hac vita habet charitatem æqualem minimo beatorum. Nihilominus uterque modus dicendi conciliari potest notando doctrina ipsius Cajetani ibi immediate adjunctam, nempe quod quantitas charitatis est duplex, scilicet ex parte subjecti, & ex parte objecti, & sunt alterius rationis adinvicem, & alia, quæ nascitur ex visione, ex parte subjecti se tenet, illa vero, quæ ex natura objecti, ex parte ipsius objecti se tenet. Et hinc provenit, quod quantumcumque crescat hic charitas, nunquam erit æqualis illi quantæ duabus quantitatibus diversarum rationum, sicut quantumcumque crescat linea, numquam erit æqualis superficiei. Ex quibus dico, quod licet amor viæ possit superare amorem omnium beatorum quoad substantiam, seu excessu se tenente ex parte objecti; non tamen quantum ad modum, seu excessu se tenente ex parte subjecti: namque ex

visione provenit, quod amor patriæ sit necessarius, sicut ex non visione procedit, quod amor viæ liber sit, hujusmodi autem necessitas ad perfectionem licet accidentalem amoris summi boni pertinet, & libertas ad illius imperfectionem, licet è contra respectu bonorum particularium perfectius sit libere amare, quam necessario. In hac ergo perfectione nunquam amor viæ quamvis intensissimus potest æquare amorem patriæ. Et in hoc sensu loquitur D. Thom.

38 Ad 4. respond. conced. anteced. & neg. consec. Disparitasque stat ex dictis: namque amor amicitiæ tendit in Deum ut est bonus in se, & secundum se, & tam in via, quam in patria est eodem modo bonus in se, & secundum se. Amor tamen concupiscentiæ tendit in Deum ut est bonum nostrum, cum tamen in via, & in patria non eodem modo sit bonum nostrum, utpote in via est bonum nostrum habendum, in patria vero habitum. Hinc primo modo terminat actum spei, secundo modo actum delectationis.

39 Hac ergo solut. relicta, alij respond. quod quamvis amor viæ, & patriæ ejusdem sint speciei, amor tamen patriæ aliquam habet prærogativam, seu aliquod accidens, vel modum, ex quo visionem Dei consequitur, ratione cujus beatitudo formaliter est, unde dicitur beatitudo non ex conceptu specifico, sed individuali. Sed contra hunc modum dicendi est 1. sequi in via esse actum, qui est essentialis beatitudo, quamvis ex defectu alicujus accidentis beatitudo non dicatur. Deinde in eo casu amor viæ, & patriæ distinguerentur, ut actus assecutivus, & non assecutivus ultimi finis; sed isti specie, & nedum accidentaliter distinguuntur, ut videre est in actu assecutivo, & non assecutivo intellectus: ergo. Præterea: desiderium attingens objectum absens specie distinguitur à gaudio attingente objectum præsens, quamvis per eum præsens non fiat: multo ergo melius distinguetur specifice amor viæ attingens objectum absens ab amore patriæ attingente objectum præsens, ita ut per eum præsens fiat. Immo in hac sententia voluntas assecutiva est: ergò debet dari actus illius, qui essentialiter, & nedum accidentaliter assecutivus sit, ut propter eandem rationem talis actus datur in intellectu. Immò quia voluntas ex conceptu specifico est potens attingere objectum absens, & præsens, dabilis est actus, qui essentialiter attingat objectum absens, ut est desiderium, & qui essentialiter attingat objectum præsens, ut est gaudium: ergo à simili propter eandem rationem. Unde cum talis actus sit amor, hic essentialiter, & nedum accidentaliter, seu ex conceptu individuali, erit beatitudo formalis.

40 Tandem inquiro, quodnam sit istud accidens, vel iste modus? Si dicas esse majorem intensionem, quam amor habet, ex quo visionem Dei consequitur, contra est primò: nàm ut nuper dicebamus, amor in via potest in intensione superare amorem beatificum. Deinde illud accidens deberet esse diversæ speciei ab eo, quod est in via, sed major, vel minor intensio amoris est ejusdem speciei, sicut & amor ipse: ergò. Tandem: hæc major intensio in amore patriæ provenit, ex quo consequitur visionem Dei: ergò est intensior, quia est amor Dei visi: ergò quia est amor Dei habiti, namque per visionem Deus habetur: ergò ratione hujus majoris intensionis non est beatitudo formalis, quippè hæc cum sit essentialiter consecutio Dei, non est Dei habiti, sed potius habitio ejus: Hinc D. Thom. loco citato ex contra Gent. post verba relata sic habet: *Et si amor jam habito perfectior fit, hoc causatur ex hoc, quod bonum habet amatum: aliud est igitur habere bonum, quod est finis, quam amare, quod ante habere, est imperfectum, post habere perfectum.* Si autem dicas tale accidens, vel modum esse perpetuitatem, & continuationem amoris, seu necessitatem illius, quam habet amor in patria. Contra est: nam hæc communis est cæteris actibus beatificis, utpote nedum convenit amori, sed etiam visioni, & fruitioni. Immò Scotus tenet amorem in patria non esse ab intrinseco necessarium, sed tantum ex ordinatione, & voluntate Dei; cum tamen amor non possit non esse beatitudo ratione alicujus, quod ei ab intrinseco conveniat.

41 Secundo fund. nostra resolut. non minus efficaciter ex discrimine, quod communiter assignatur inter intellectum, & voluntatem: namque voluntas præsertim actu amoris fertur ad res per modum ponderis, inclinationis, & impulsus, proindeque trahitur ab objecto amato, unde potius res amata tenet amantem, eum qui sibi unit, quam è contra amans teneat rem amatam, eamque sibi uniat: è contra vero intellectus trahit res ad se, resque intelligibiliter apprehendit, & veluti manu intellectuali tenet: amor ergo nec est, nec potest esse assecutivus ultimi finis, sed solus actus intellectus. Quod exemplificatur à D. Thom. hic art. 4. in assecut. finis sensibilis. *Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim à principio cupidus consecutus est pecuniam; quando vult eam habere, sed à principio quidem est absens, consequitur autem ipsam per hoc, quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo hujusmodi: sic igitur contingit circa finem intelligibilem, nam*

à principio volumus consequi finem, consequimur autem ipsum per hoc, quod fit præsens nobis per actum intellectus. Quod & potest adhuc magis exemplificari in rebus cognitione, vel intellectione carentibus: namque videmus res cognitione carentes per appetitum innatum tendere in bonum sibi conveniens; & animalia per appetitum elicitum, sicut & homines per voluntatem, consequuntur autem illud non per actum ipsius potentiæ appetitivæ, sed per actum alterius potentiæ, nam lapis per gravitatem appetit, & inclinatur ad centrum, & per quantitatem, & ubi ei unitur, & oves non per appetitum, sed dentibus, & ore consequuntur pabulum, ac tandem homines non per voluntatem, per quam appetunt divitias, cibos, flores, odoresque ea assequuntur, sed manu apprehendunt pecunias, cibos gustu, flores tactu, odoresque odoratu: à simili ergo in nostro casu non per actum ipsius voluntatis, per quam appetimus ultimum finem, sed per actum alterius potentiæ eum consequimur, qui cum non possit non esse operatio ad partem intellectivam pertinens, non potest non esse actus intellectus, qui propterea dicitur appehensivus, unde & ei duntaxat adaptari potest, quod si manus intellectualis. Hinc Augustin. lib. 83. quæst. q. 35. ait: *Quid aliud est beate vivere, nisi æternum aliquod cognoscendo habere.*

42 Pro cujus adhuc majori intelligent. nota, quod affectio intentionalis, qualis est affectio ultimi finis, debet esse talis per analogiam, & proportionem ad affectionem sensibilem, & corpoream, v. g. pecuniarum, vel ciborum; cum ergo hæc non consistat in actu aliquo potentiæ appetitivæ, sed in actu alterius potentiæ, nempe manus, vel dentium, ita ut tunc solum dicamur assequi pecunias, vel cibos, quando eos manu, vel dentibus apprehendimus, seu nobis præsentes facimus; cum hoc proprium sit intellectus, nimirum intentionaliter apprehendere bonum, eumque ad se trahere, sola operatio intellectus potest affectio intentionalis dici per analogiam, & proportionem ad affectionem sensibilem, & corpoream.

43 Hinc affectio ultimi finis consistere non potest in eo, quod est cum Deo prout in se per operationem conjungit, ut ait Valentia, nam ut resolutione præcedenti diximus, etiam amor amicitiæ in via est affectio ultimi finis, utpote etiam iste terminatur ad Deum prout est in se, & consequenter amantem cum Deo, prout in se conjungit: immo sic etiam cum Deo prout in se conjungit beatum delectatio patriæ, quę in sententia hujus Auct. affectio ultimi finis nō est.

44 Nec consistere potest in eo, quod est Deum, jam præsentem possidere, quod inquiunt, fit per amorem, per quem amans transformatur in objectum amatum, unde ratione amoris bona amici sunt amanti communia, & consequenter ratione amoris possidentur ab illo: namque etiam sequitur amorem viæ esse affectionem ultimi finis; cum etiam per eum transformetur amans in Deum. Deinde hæc transformatio non consistit in eo, quod amans trahat ad se amicum amatum, sed potiùs in eo, quod trahatur ab illo: ergò nec per amorem potest dici possidere amicum, sed potius esse ab illo possessum.

45 Nec potest etiam consistere in terminando tendentiam desiderij, unde quia voluntas potest desiderare ferri per amorem in Deū, potest Deum per amorem assequi: nam etiam sequitur per amorem viæ posse Deum assequi, utpote etiam viator potest desiderare in via ferri per amorem in Deum, immò cum voluntas reflexe possit desiderare ipsum desiderium amandi Deum, etiam hoc desiderio expleto assequeretur Deum.

46 Nec tandem potest prædicta affectio consistere in terminatione actus voluntatis, nimirum dicunt prædictam affectionem consistere in eo, quod objectum fiat objective præsens, & objectum fieri objective præsens non est aliud, quam terminare actu operationem, quod falsissimum est, utpote etiam sequitur Deum teneri à nobis in via per actum charitatis, immò fidei, & spei: quia Deus in ratione terminandi hos actus præsens est: ergò aliud præter prædictam præsentiam in ratione terminandi requiritur ad affectionem.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

47 SEd contra nost. resolut. objicies 1. auctoritatem D. Thom. q. 4. sequenti art. 3. ad 2. ubi habet: *Quod sicut ad voluntatem pertinet spes, & amor, quia ejusdem est amare aliquid, & tendere in illud non habitum, ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio, & delectatio, quia ejusdem est habere aliquid, & quiescere in illo.* Et loquitur de comprehensione requisita ad beatitudinem, ut patet ex titulo: ergò secundum D. Thom. comprehensio summi boni, seu affectio illius ad voluntatem pertinet, & cum loquatur de ea ut distincta à delectatione, relinquitur, quod sit solus amor.

48 Dices cum Oxom. & Gonet D. Thom. debere intelligi comprehensionem pertinere ad voluntatem non elicitive, sed objective in quātum summum bonum comprehensum per intellectum est objectum voluntatis, & ultimus finis, in quo voluntas quiescit. Sed contra

est

est : nam sic ait Div. Thom. comprehensionem pertinere ad voluntatem, sicut & delectationem; sed delectatio pertinet ad voluntatem non objective, sed elicitive : ergo. Immo secundùm D. Thom. sicut ejusdem est sperare, & amare, ita ejusdem est comprehendere, & delectari: quippe delectatio correspondet amori, & comprehensio spei; sed sperare, & amare est voluntatis non objective, sed elicitive: ergo & comprehendere, & delectari. Dices: quod D. Thom. ad 3. asserit, quod comprehensio non est aliqua operatio præter visionem. Sed contra : namque licet non sit aliqua operatio præter visionem, est tamen secundùm D. Thom. quædam habitudo ad finem jam habitum. Immò prosequitur D. Thom. quod etiam ipsa visio, vel res visa; quæ præsentialiter adest, objectum comprehensionis est : non ergo visio est ipsa comprehensio. Ac tandem juxta D. Thom. in corpore articuli tribus motibus, quibus anima justi movetur in Deum, nempe fidei, spei, & charitatis, correspondent tres dotes animæ beatæ, videlicet visio, comprehensio, & delectatio: visio namque correspondet fidei, comprehensio spei, & delectatio charitati; si autem comprehensio in præsenti est idem, quod visio, non erunt tres dotes animæ beatæ, sed duntaxat duo, scilicet visio, & delectatio, neutraque illarum correspondet spei, sed utraque fidei.

49 Melius ergo dicitur, quod nomine comprehensionis non intelligit D. Thom. ipsam assecutionem ultimi finis; sed habitudinem quandam resultantem ad finem ex ipsius assecutione, quæ significatur his verbis : anima beata habet jam ultimum finem possessum. Et hæc habitudo pertinet ad voluntatem, sicut & ad ipsam pertinet spes. Et ponitur exemp. in avaro, qui primo assequitur pecunias manu, & ex hac assecutione resultat in ejus voluntate habitudo quædam ad finem suum desideratum jam habitum. Et quia in hac habitudine comprehensio consistit; propterea ait D. Thom. quod non est aliqua operatio præter visionem. Inde tamen non sequitur, quod sit visio, sed quod non sit operatio; sed habitudo ex visione resultans. Ita communiter Thomistæ in comment. hujus art. Unde interpretatio præcedens verum dicit quantùm ad hoc, quòd comprehensio non pertinet elicitive ad voluntatem, siquidem non est operatio ab ea procedens; falsum tamen dicit quantum ad hoc, quod solum pertinet ad voluntatem objective: namque hæc habitudo non est objectum voluntatis, sed potius habet pro termino ipsam visionem, in qua voluntas quiescit. Unde tandem sequitur prædictam visionem non esse amorem : immo est communis doctrina amorem in patria non esse dotem animæ, quia ad rationem dotis requiritur, quod nec quoad speciem, & substantiam fuerit in via; cum tamen amor patriæ ejusdem sit speciei cum amore viæ.

50 Secund. objicies alium locum D. Tho. quæst. 4. seq. ar. 8. ad 3. ubi sic habet: *Ad tertium dicendum, quod perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi* : ergo secundum D. Th. beatitudo est essentialiter dilectio Dei, licèt non dilectio proximi, & consequenter in dilectione Dei essentialiter consistit. Sed respond. quòd D. Thom. solùm intendit reddere discrimen inter dilectionem Dei, & proximi quantùm ad hoc, quòd beatitudinem necessariò sequitur dilectio Dei, non tamen proximi. Unde post verba relata subdit, quòd si esset una anima sola fruens Deo, beata esset non habens proximum, quem diligeret; sed supposito proximo, sequitur dilectio ejus ex perfecta dilectione Dei : sic ergo cùm ait dilectionem Dei esse beatitudinem essentialem, non sic intelligit, ac si dilectio Dei ingrediatur constitutivum, sed solùm quòd sequitur ejus essentiam; ita ut beatitudo non sit, nec possit esse connaturaliter, quin sit dilectio Dei, bene tamen quin sit dilectio proximi; sicut quin sit creatio illius, licèt facta suppositione proximi, ejus dilectio sequatur ex dilectione Dei.

51 Tertiò objicies: Per charitatem homo tendit in Deum, merendo beatitudinem : ergo & per charitatem homo beatitudinem consequitur. Prob. conseq. Nam ejusdem mobilis est tendere in finem, & finem consequi. Confirm. eorum, qui in stadio sunt, solum currens accipit bravium, non vero no currés, licet illuminet currentem; sed per charitatem voluntas in stadio vitæ mortalis passibus meritorijs currit in beatitudinem, non vero intellectus, sed iste solum voluntatem illuminat : ergo.

52 Sed ad hoc argum. patet ex fundam. 2. namque per gravitatem lapis tendit in centrum, non tamen per gravitatem ipsum consequitur, sed per quantitatem, & ubi : & per appetitum elicitum animalia bonum conveniens quærunt; eum tamen consequuntur per actum alterius potentiæ; sicut homines non per voluntatem, per quam amant divitias, sed manu apprehendunt, & consequitur illas: ejusdem ergo mobilis est tendere in finem, & illum consequi, non tamen ejusdem potentiæ. Unde licet eadem anima, quæ in Deum ultimum finem tendit per charitatem, eum consequatur, sed non per charitatem; sed per actum intelle-

ctus.

ctus. Hinc patet ad confirmationem, quod dúncaxat currens, *ut quod* accipit bravium, non tamen currens *ut quo*, id est, potentia, media qua currit: homo enim pedibus currit, sed sola manu bravium accipit: sic anima per charitatem currit, sed solo intellectu beatitudinem consequitur.

53 Quarto objicies: beatitudo formalis est ultimus finis *quo*, & formalis; sed iste est amor, non visio: ergo. Prob. minor: visio ordinatur ad amorem ut ad finem: ergo amor, & non visio est ultimus finis *quo*, & formalis. Prob. anteced. ex Anselmo lib. 2. *cur Deus homo* cap. 1. ubi sic habet. *Perversus ordo est amare, ut intelligas, rectus ordo est intelligere, ut ames.* Ergo intelligere, seu videre, ordinatur ad amare ut ad finem. Sed respond. Anselmum loqui de cognitione, & amore hujus vitæ: namque in illo capite solum intendit ostendere finem creaturæ rationalis, & ait non solum creatam esse, ut intelligat, & discurrat inter bonum, & malum, sed etiam ad hoc, ut cognoscendo, & discurrendo amet summum bonum, ut amando in hac vita; posteà fruatur illo in futura. Ex quo non licet inferre visionem non esse ultimum finem, quin potius cognoscere, & amare Deum in hac vita ordinatur, sicut ad fruitionem, ita potiori jure ad visionem tanquam ad finem. Loquendo ergo de cognitione, & amore viæ verum est, quod cognitio ordinatur ut ad finem ad ipsum amorem; unde & amor viæ perfectior est cognitione viæ, sicut & charitas; è tamen contra loquendo de cognitione, & amore patriæ: nam ut ait D. Thom. 1. part. quæst. 77. art. 6. præsertim ad 2. essentia est causa suarum proprietatum, materialis, efficiens, & finalis: cum ergo visio sit ipsa essentia beatitudinis formalis, & amor proprietas consequens ipsam, visio est causa finalis amoris, & non è contra. Quo argumento etiam probatur, quod visio sit finis fruitionis, quippe etiam fruitio dimanat à visione, sicut proprietas ab essentia.

54 Sed dices: finis cum consequatur per media; est in executione posterior ipsis medijs licet in intentione ea præcedat; sed amor in patria posterior est visione in executione: ergo visio non est finis amoris, sed potius amor est finis visionis. Sed hæc replica plures paritur instantias: namque creaturæ sunt posteriores in executione ipso Deo, cum Deus sit ab æterno, & creaturæ in tempore; & tamen non Deus ad creaturas, ut ad finem, sed potius creaturæ ad Deum ut ad finem ordinantur, similiter substantia est finis operationis ipsius, situr & perfectior ipsa; & tamen operatio in executione est ipsa posterior. Item essentia est finis suarum proprietatum, quibus in executione est prior. Ac tandem in sententia contraria amor est finis fruitionis, aliter non erit ultimus finis, & consequenter nec beatitudo; & tamen amor prior est, posteriorque est in executione fruitio. Distingue ergo duplicem finem, alterum consequendum, seu efficiendum per media, qualiter sanitas est finis medicamentorum, & iste licet prior sit in intentione, seu in genere causæ finalis, posterior tamen est in executione, seu in genere causæ efficientis, cum media sint causæ efficientes. Alter est finis, qui potius est causa efficiens ipsorum mediorum, & solum est finis, in quantum participatur à medijs, ut Deus à creaturis, vel in quantum per media completur, & perficitur, ut essentia per proprietatis, & amor per fruitionem, & substantia per operationem: unde illud axioma. *Unumquodque est propter suam operationem*, communiter explicatur, id est, propter se ipsum in actu completo, & perfecto, seu ut per operationem completum, & perfectum. Et iste finis non solum est prior in intentione, sed etiam in executione. Visio ergo Dei est finis amoris, sed non efficiendus, & exequendus per eum, sed potius efficiens, vel quasi efficiens eum, quia comparatur ad amorem, ut essentia ad proprietatem, & sic est solum finis complendus, & perficiendus: non ergo obstat, ut sit finis, quod sit in executione prior, amorque posterior.

55 Sed dices: si amor ordinatur ad visionem, ut ad finem, sitque propter illam, eo ipso non est amor amicitiæ: namque amor amicitiæ non terminatur ad bonum amantis, quale est visio respectu beati, sed solum ad bonum amici. Item amor amicitiæ, secundum nos, & veritatem, tendit in Deum secundum se, & in se, non vero ut visum: ergo prædictus amor, nec ordinatur ad visionem, nec est propter illam ut finem: ac tandem amor est appetibilis propter se utpote bonum honestum: non ergo appetitur propter visionem, & sic nec est propter illam.

56 Sed respond. neg. anteced. Et ad 1. probat. disting. amor amicitiæ non terminatur ad bonum amantis objective, seu ut ad bonum volitum, concedo: subjective, & ex natura rei, seu ut ad finem, nego. Fatemur enim per amorem amicitiæ non amari Deum propter visionem; attamen hoc non tollit, quod amor ipse subjective, & ex natura sua ordinetur ad visionem ut ad finem, eo modo, quo proprietas ut ad finem ordinatur ad essentiam.

57 Sed adhuc dices: amor non potest ordi-

dinate esse volitus, nisi juxta sui naturam: si ergo ex natura sua ordinatur ad visionem, ut ad finem, non poterit esse volitus, nisi propter visionem, ut finem. Sed respond. argum. convincere de amore reflexo, quo amatur amor ipse amicitiæ: sicut enim amor amicitiæ est ex natura sua propter visionem, ut finem, sic si ordinate, & juxta suam naturam ametur, debet amari propter visionem, ut finem. Iste tamen amor reflexus non est amor amicitiæ, cum objective terminetur ad amorem, qui bonum est ipsius amantis; secus tamen est de amore immediate terminato ad ipsum Deum, qui est amor amicitiæ; namque licet amor iste ex natura sua ordinetur ad visionem, ut ad finem, non tamen Deus amatus, quod erat necesse, ut amor Dei objective, & ut ad bonum volitum terminaretur ad visionem, & esset propter illam. Et ex his patet ad 2. probat. ad 3. prob. respond. quòd amor est appetibilis propter se, sed nõ ut ultimus finis, sed ut finis intermedius, hic enim verè habet rationem finis in probabiliori sentent. undè & taliter appetitur propter se, quòd simùl appetitur propter aliud, nimirùm propter Deum, & propter illius visionem.

58 Tandèm dices: Si visio est finis complendus, & perficiendus per amorem: ergo amor est perfectior visione: nàm id, quod est minus perfectum, non potest perficere magis perfectum. Sed ad hoc patet instantia in proprietatibus, quæ perficiunt essentiam, & tamen essentia est illis perfectior, immò operatio perficit substantiam, & est perfectior illa, negatur ergo, quod minus perfectum non possit perficere magis perfectum, utpotè licèt sit minus perfectum, addit tamen perfectionem supra perfectionem magis perfecti. Unde magis perfecta intelligitur essentia cum proprietatibus, quam sine illis, & perfectior est substantia simul cum operatione, quam ipsa sola: à simili ergo.

59 Quinto objicies: amori convenit ratio assecutionis: ergo ex hac parte non debet excludi à constitutivo beatitudinis. Prob. anteced. eatenus actui intellectus convenit ratio assecutionis; quia per eum intelligens fit unum cum objecto intellecto; at etiam per amorem amans fit unum cum objecto amato: ergo etiam ei convenit ratio assecutionis. Confirm. 1. sicut intellectus constituitur in actu per hoc, quod res intellecta est in intellectu, ita voluntas constituitur in actu per hoc, quod res amata est in voluntate: ergo æque voluntas assecutiva est, sicut intellectus. Prob. antec. ex D. Tho. 1. part. quæst. 27. art. 3. in corp. ubi prob. quod in divinis est alia processio à processione Verbi. *Quia secundum actionem voluntatis invenitur in nobis quædam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut & per conceptionem Verbi res intellecta est in intellectu.* Secundo: nam cum voluntas etiam supra suos actus reflectatur, ut patet ex dictis, potest consequenter desiderare amorem Dei; at hoc ipso amor Dei est assecutio finis desiderati, non minus, at est assecutio finis desiderati comestio respectu voluntatis desiderantis comedere: ergo.

60 Ad hoc argum. potest 1. respond. juxta dicta resolut. preced. fundam. ultimo: quod amor non excluditur à constitutivo beatitudinis, quia ei non convenit ratio assecutionis, sed quia non est, nec potest esse primaria assecutio ultimi finis, utpote in hac sola essentia beatitudinis consistere valet. Stando tamen principali fundam. Oxom. & Gonet respondet: quod actui intellectus convenit ratio assecutionis, quia per eum intellectus fit unum cum objecto intellecto ratione similitudinis. Amans tamen per amorem fit unum cum objecto amato non ratione similitudinis, sed ratione ponderis, & inclinationis ad illud. Sed contra hanc solut. videtur stare: quod beatus per visionem beatificã non fit unum cum Deo ratione similitudinis, siquidem nec visio beatifica est similitudo Dei, nec Verbum producit. Unde melius aliter distinguitur: eatenus actui intellectus cõvenit ratio assecutionis, quia per eum intellectus fit unum cum objecto effectivè, & secundum rem, concedo: pure affective, seu secundum affectum, nego. Et eisdem terminis vice versa, distinguitur minor, & neg. conseq. Itaque, ut ait Cajet. quæst. 4. seq. art. 3. *Amatum est in amante per amorem ipsum secundum affectum, & ex hoc desideratur, ut sit injunctum eidem secundùm rem.* Quis enim dicat assecutionem finis in eo consistere, quod res amata sit in amante, vel unum cum illo secundum affectum? Sic enim, ut ait D. Thom. statim à principio cupidus consecutus est pecuniam, quando vult eam habere: consistit ergo assecutio finis in eo, quod amatum sit in amante, vel unum cum illo effective, & secundum rem, quomodo est solum per actum intellectus. Vel dicatur alijs terminis, quod actui intellectus convenit ratio assecutionis, quia per eum intellectus fit unum cum objecto trahendo objectum ad se, ita ut verificetur intellectum sibi unire objectum, eumque apprehendere: & tenere, & consequenter assequi. Amans tamen per amorem fit unum cum objecto amato potius per hoc

quod trahitur ad objectum, unde potius objectum dicitur tenere amantem, eumque sibi unire, & sic numquam rationem affectionis potest obtinere.

61 Hinc ad 1. confirm. respond. D. Thom. debere intelligi, quod amatum est in amante præcisse secundum affectum, non vero effective, & secundum rem, quod & expresse docet 4. contra Gentes, cap. 14. ubi ait, quod tribus modis contingit unum esse in alio: videlicet secundum essentiam, & entitatem, sicut forma est in subjecto, vel media sui similitudine, & imagine, ut Cæsar dicitur esse, ubi est ejus imago, vel tandem media inclinatione, & affectione convenienti, ut locus deorsum dicitur esse in gravi media gravitate, quæ est ejus conveniens inclinatio. Et primo modo, nec res intellecta est in intelligente, nec objectum amatum in amante; secundo autem modo res intellecta est in intelligente, quatenus unitur ei media similitudine impressa, & expressa: sed tertio modo res amata est in amante medio termino producto per amorem, nimirum impulsu, & inclinatione.

62 Ad 2. confirm. respond. quod cum nos dicimus actui voluntatis non posse convenire rationem affectionis finis, intelligitur de fine, qui est objectum amoris, non vero de fine, qui est amor ipse: namque fatemur, quod voluntas, sicut causat suos actus, eos etiam assequitur, & supposito desiderio talis affectio finis desiderati; non tamen ex hoc sequitur, quod possit assequi per semetipsam finem, qui est objectum amoris, sicut nec potest assequi per semetipsam commettionem, quantumvis illam desideret, & amet. Hinc licet voluntas per semetipsam possit assequi amorem Dei, non tamen ipsum Deum amatum, in cujus affectione beatitudo formalis essentialiter consistit. Sed dices: supponamus voluntatem, nedum desiderare amorem Dei, verum & amorem amoris Dei, in hoc casu per semetipsam assequetur finem, qui est objectum amoris, utpote per semetipsam amaret Deum, & amor Dei objectum esset alterius amoris reflexi, per quem amor Dei amaretur. Sed respondetur, quod nos per objectum amoris intelligimus objectum distinctum ab amore, seu objectum, qui amor non sit: namque intendimus voluntatem non posse esse affectivam finis, qui amor non est, quamvis amoris desiderati, sive directi, sive reflexi affectiva sit.

63 Sexto objicies: operatio, quæ est essentialiter beatitudo, debet esse perfectissima, utpote ultimus finis *quo*, & formalis; at amor beatificus perfectior est Dei visione: ergo ille est essentialiter beatitudo, & non Dei visio. Minor prob. multipliciter, primo ex Platone illis verbis. *Nihil habeo majus in me, quam quod amo, nihil melius, quam quod amor.* Secundo ex D. Thom. 1. parte, quæst 82. art. 3. ubi docet amorem rerum, quæ sunt supra nos, in perfectione excedere cognitionem illarum; è contra vero cognitionem rerum, quæ sunt infra nos, imperfectione excedere illarum amorem. Et hoc ideo, quia cognitio tendit ad res ut sunt in cognoscente; voluntas vero tendit ad res, ut sunt in se ipsius, & res, quæ sunt supra nos nobilius esse habent in se ipsis, quam in nostro intellectu, è contra vero, quæ sunt infra nos, nobilius esse habent in nostro intellectu, quam in se ipsis. Tertio: voluntas est præstantior potentia, quam intellectus: ergo ad minus perfectissimus actus voluntatis, qualis est amor beatificus, debet esse præstantior perfectissimo actu intellectus, qui est visio beatifica. Anteced. prob. & quia voluntas movet intellectum quoad exercitium, & in genere causæ efficientis. & quia voluntas est libera ratione sui, secus vero intellectus, qui solū est liber ex subordinatione ad voluntatē, & ratione sui agit pure per modum naturæ, qui imperfectior modus agendi est; & quia bonum, quod est objectum voluntatis perfectius est vero, quod est objectum intellectus, siquidem bonum dicitur aliquid, in quantum est in actu; verum vero abstrahit ab existentia; illud autem est perfectius, quod est actualius; & quia quod est prius generatione, est imperfectius, cum natura ab imperfecto ad perfectum procedat, cum tamen intellectus ordine generationis sit prior voluntate: ac tandem, quia charitas perfectior est fide, juxta illud Apostoli: *Major autem horum est charitas*; sed si voluntas non esset perfectior intellectu, charitas non esset perfectior fide, namque species generis nobilioris excedi non potest in perfectione ab specie generis ignobilioris: ergò. Quartò: illud est perfectius, cujus contrarium est pejus, nam pessimum opponitur optimo, ut patet ex Aristot. 8. Ethic. cap. 10. Sed odium, quod contrariatur charitati, pejus est, quam quilibet error oppositus cognitioni Dei in se, & quam carentia ipsa visionis, immò si daretur optio beato, magis eligeret carere Dei visione, quàm charitate, quod est signum hujus carentiam pejorem esse, sicut & charitatem esse magis bonam, magisque appetibilem: ergò: tandem inter spiritus Angelicos supremum locum tenent Seraphin, quàm Cherubin; & tamen Seraphin dicuntur ab ardore charitatis, Cherubin verò à plenitudine scientiæ: est ergò præstantior charitas quacumque cognitione,

Ad

64 Ad hoc argument. Oxomenſ. & Gonet reſpond. 1. omittendo amorem beatificum perfectiorem eſſe abſolutè, ſeu in eſſe entis Dei viſione,& negando,in eo conſiſtere eſſentialiter beatitudinem ; namque beatitudo non eſt operatio perfectiſsima abſolute, ſed perfectiſsima in linea aſſecutionis , unde cum amor beatificus aſſecutio non ſit ultimi finis; bene tamen viſio Dei,quamvis amor alias perfectior ſit viſione Dei, in hac, & non in amore conſiſtere debet eſſentialiter beatitudo. Sed hæc ſolutio nec leviter mihi placet, 1. quia argum.ſicut intendit amorem,quia perfectiſsima operatio eſt , eſſe eſſentialiter beatitudinem, ſic & intendit eſſe eſſentialiter aſſecutionem ultimi finis. Et ex hoc ipſo impugnatur à priori prædicta ſolutio: namque beatitudo eſſentialiter eſt ultimus finis *quo* , & formalis ; ſed ultimus finis *quo* , & formalis eſt operatio perfectiſsima abſolute : ergo. Patet minor : namque hoc ipſo, quod ſit ultimus finis *quo*,& formalis , ad eam , ut ad finem ordinantur cæteræ operationes ; finis autem perfectior eſt eis, quę ad finem ordinantur. Nec valet: quod licet lumen gloriæ abſolute , & in eſſe entis excederet viſionem beatificam , non in illo,ſed in viſione beatifica cõſiſteret beatitudo,quia hæc eſt aſſecutio ultimi finis , quæ non competit lumini gloriæ. Non inquam valet : nam quod lumen gloriæ non eſſet aſſecutio ultimis finis , recte probaretur ex eo, quòd non eſſet perfectiſsima operatio , ſicut nec operatio , ſed principium proximum operationis , & ſola perfectiſsima operatio eſt aſſecutio ultimi finis : dato ergo, quod amor beatificus ſit perfectiſsima operatio , non poteſt ab eo excludi ratio aſſecutionis ultimi finis. Item ex fine *qui*,qui eſt Deus, & fine *quo*, qui eſt beatitudo formalis,integratur unus finis ultimus abſolute, ut patet ex dictis ; at finis ultimus non poteſt non integrari ex Deo , & operatione perfectiſsima abſolute, utpote Deo magis propinqua , & conjuncta: ergo.

65 Melius ergo reſp. ad argum. neg. aſſumpt.quod patet ex dict. namque viſio comparatur ad amorem , ut eſſentia ad proprietatem; & ſic eſt finis illius , eaque perfectior. Ad 1.prob. in contra reſpond. 1. Ariſtot. quem debemus Platoni anteponere, oppoſitum ſenſiſſe dum. 1.Ethic.cap.7.dixit,mens eſt eorum, quæ nobis inſunt præſtantiſsima. Immò Philoſophi antiqui, quos prædict. cap. refert, loquentes de beatitudine hujus vitæ , quoniam aliam non cognoverunt , quamvis in diverſas ſententias fuerint prolapſi,nullus poſuit beatitudinem in amore , ſed in comtemplatione,quod eſt ſignum veram , & perfectam beatitudinem in contemplatione, & non in amore conſiſtere. Deinde Plato poteſt exponi, quod loquatur de amore vię , qui perfectior eſt cognitione.

66 Ad 2. prob. reſpond. D. Thom.loqui de cognitione,& amore viatorum , iſtorum namque amor terminatur ad res , quæ ſunt ſupra nos , ut ſunt in ſe ipſis,non tamen illorum cognitio , utpote res , quæ ſunt ſupra nos, non cognoſcuntur à viatoribus , ut ſunt in ſe , ſed connotative ad inſtar rerum materialium. Secus vero cognitio patriæ : hæc enim terminatur ad Deum quidditative , & prout in ſe , utpote elicita ab intellectu beati non per ſpeciem rei materialis , ſed per ipſam eſſentiam divinam ei unitam per modum ſpeciei,& alias præeminet amori in modo tendendi , quia cognitio fit penes hoc,quod intellectus trahat ad intra ipſum Deum prout eſt in ſe ; amor vero penes hoc,quod voluntas trahatur ab objecto prout eſt in ſe ad extra:perfectior autem modus tendendi eſt trahere ad ſe objectum , quam ab objecto trahi.

67 Ad 3. prob. reſpond. neg. anteced. cum D. Thom. 1. part. quæſt. 82. art. 3. ubi ex profeſſo probat , quod intellectus altior eſt potentia , quam voluntas. Nec obſtat : quod voluntas movet intellectum quoad exercitium, & in genere cauſæ efficientis : namque intellectus movet voluntatem præſtantiori modo, nempe quoad ſpecificationem , & in genere cauſæ formalis,proponendo objectum , immo voluntatis ad omnem actum neceſſe eſt moveri ab intellectu quoad ſpecificationem, cum nihil volitum , quin præcognitum; non tamen intellectus ad omnem actum movetur à voluntate quoad exercitium, ut patet in primo actu, nam ſi ad iſtum moveretur intellectus à voluntate,jam illum actum precederet alter actus voluntatis,& hunc actum voluntatis alter actus intellectus , & ſic procederetur uſque in infinitum. Pro quo videatur S. Thomas quæſt. nuper citata , art. 4. ad 3. Nec valet etiam, quod intellectus non eſt liber ratione ſui: nam licet ratione ſui non ſit liber formaliter , bene tamen radicaliter , ſicut penes ipſum eſt objectum proponere cum indifferentia boni , & mali , & judicium indifferens radix eſt libertatis, & perfectius, quid eſt libertatem continere radicaliter , quam formaliter : ſicut perfectius quid eſt radicaliter continere vim intellectivam , & volitivam , quam formaliter , qua ratione anima perfectior eſt intellectu, & voluntate ipſius.Nec valet etiam,quod bonum,quod eſt objectũ voluntatis, perfectius ſit vero,quod eſt objectũ intellectus:neque ex hoc ipſo quod

verum adſtrahit ab exiſtentia, & bonum ſit aliquid, in quantum exiſtens, dunxat probatur bonum perfectius quid eſſe phiſice, & in eſſe entis ipſo vero, non tamen in eſſe objecti; namque objectum quantum abſtractius, & ſimplicius, perfectius eſt in eſſe objecti, ut docetur in libris de Anima: qua ratione Metaphiſica perfectior eſt inter ſcientias naturales, quia objectum reſpicit abſtractius, videlicet ſub abſtratione poſitiva ab omni materia. Nec obſtat etiam, quod id, quod eſt prius generatione, eſt imperfectius, namque hæc propoſitio plures habet limitationes: prima eſt D. Thom. loco nuper cit. ad 2. nimirum debere intelligi in uno, & eodem, quia natura in uno, & eodem de imperfecto ad perfectum procedit: unde animalia, & plantæ à principio ſunt imperfectiora, & decurſu temporis perfectiora fiunt. Secunda limitatio eſt debere intelligi de eo, quod eſt prius via generationis tantum; non vero ſit etiam prior in genere cauſæ finalis, aliter eſſentia non eſſet perfectior ſuis proprietatibus, nec agens ſua operatione: & intellectus prior eſt voluntate in genere cauſæ finalis: & quia bonum cognitum movet voluntatem: & quia intellectus eſt ratio à priori voluntatis; unde per eum voluntas à priori demonſtratur: tertia limitatio eſt debere intelligi de antecedentibus eſſentiam, ſeu conſtitutionem rei, ut patet in diſpoſitionibus, quæ quanto magis antecedunt introductionem formę, tanto imperfectiores ſunt, forma tamen conſecuta, & introducta priora generatione perfectiora ſunt, quia eo ipſo magis accedunt ad illam, qua ratione prima paſsio perfectior eſt ſecunda, & ſecunda tertia. Unde patet intellectum perfectiorem eſſe voluntate, quia immediate ab anima dimanat, & eo mediante ab ea dimanat voluntas. Nec tandet valet, quod charitas perfectior eſt fide: nàm ex Apoſtolo ſolum probatur eſſe perfectiorem in eſſe moris, quia nempè magis meritoria eſt: ſolùm enim ibi intendebat ſine charitate nullum eſſe meritum vitæ æternæ apud Deum, cum quo compatitur actum fidei eſſe præſtantiorem actu charitatis in eſſe naturæ, quia actus eſt præſtantioris potentię. Dato tamen actum charitatis etiam in eſſe phiſico, & naturæ perfectiorem eſſe actu fidei, adhuc non ſequitur voluntatem perfectiorem eſſe intellectu: nàm licet ſpecies perfectiſſima generis nobilioris excedi nõ poſsit in perfectione ab ſpecie perfectiſsima ignobilioris generis, proindeque viſio beatifica utpote perfectiſsimus actus intellectus excedi non poſsit ab amore beatifico, qui perfectiſsimus eſt actus voluntatis, non tamen inconvènit, quod ſpecies minus perfecta generis nobilioris excedatur in perfectione ab ſpecie magis perfecta ignobilioris generis, quia per differentiam contractivam ſpeciei ignobilioris generis poteſt reſartiri, ſeu compenſari exceſſus genericus alterius ſpeciei, ita ut in abſoluta comparatione ſit perfectior. Et ſic contingit in charitate, ex eo quod attingit Deum, ut in ſe, ſecus tamen fides, quæ ſolum eum attingit per ſpeculum, & in enigmate.

68 Ad 4. probat. Cajet. concedit abſolute odium Dei pejus eſſe, quam carentia viſionis, quia odium Dei includit majus malum, quam ſola carentia viſionis, utpote includit ipſam carentia viſionis, & aliquid amplius, nempe inimicitiam ad ipſum, & in via rationem demeriti. Hinc tamen non ſequitur amorem perfectiorem eſſe viſione Dei: nam regula Ariſtot. ſolum tenet in rebus habentibus contrariam, quod non habet viſio beatifica propter ſuam excellentiam, & propinquitatem ad Deũ. Hinc viſio Dei dicitur ab intrinſeco, & ex natura ſua inamiſsibilis, & beati per eam ſunt ab intrinſeco impeccabiles. Nec valet inde ſequi propter eandem rationem amorem beatificum nullum habere contrarium; nam licet hoc ita ſit de amore beatifico quatenus tali, qua ratione neceſſarius eſt, ſecus tamen loquendo de illo ſpecificè, & eſſentialiter conſiderato, quia ut dictum eſt, amor patriæ, & viæ ejuſdem ſunt ſpeciei.

69 Verior tamen ſolutio eſt: quod odium Dei eſt pejus, quam error oppoſitus cognitioni Dei in ſe, & quam carentia viſionis, moraliter loquendo; non tamen phiſicè, & ex natura rei. Carentia enim viſionis Dei ſecundum proprium, & formalem conceptum eſt carentia maximi, & præſtantiſsimi boni, unde eſt ſumma miſeria, & pœna damni. Hinc ſi per impoſsibile homo odio habens Deum illum videret, non haberet tantam miſeriam, aut tantum malum in eſſe naturæ, ſicut ille, qui careret viſione Dei; licet majus malum haberet moraliter propter peccatum, inimicitiam, & rationem demeriti. Immò hoc modo peccatum oppoſitum cuilibet virtuti pejus eſt, quam carentia viſionis Dei; unde non licet inferre actum cujuslibet virtutis ex natura rei perfectiorem eſſe viſione. Hinc etiam dicimus, quod carentia amoris Dei poteſt conſiderari, & phiſicè, & moraliter, nimirum quatenùs cauſata per actum peccaminoſum: primo modo ſicut majus malum eſt carentia viſionis Dei, quam carentia amoris, utpote carentia majoris boni, carentia amoris potius eſſet eligenda à beato, licet ſecũdo modo è contra eſſet eligẽda carẽtia viſionis. Sed dices: ſi ita eſt, quod odium Dei, & carentia amoris eſt

quid

quid pejus moraliter, quam carentia visionis: ergò & amor Dei moraliter est quid perfectius, quàm Dei visio. Respond. conced. consequen. Attamen hoc ideò est, quia, Dei visio non est in linea amoris, utpote necessaria, & libertate carens: amor tamen licet accidentaliter, & quatenus beatificus etiam necessarius sit, & libertate carens, non tamen specifice, & essentialiter, cum sit ejusdem speciei cum amore viæ, ut pluries dictum est.

70 Sed inquires pro majori intelligentia: àn desiderium nostrum rectè ordinatum possit esse prius, & majus ad videndum Deum, quam ad eum amandum? Et respond. affirmative: nàm si sermo procedat de desiderio, quod est amor concupiscentiæ, haud dubium, quod prius, & magis debet terminari ad majus bonum nostrum, quod est visio. Si autem sermo procedat de desiderio, quod est amor amicitiæ, cum illud non possit terminari ad amorem, & visionem ratione sui, sed ratione Dei, id est propter gloriam ipsius Dei, aliter non erit amor amicitiæ, sed concupiscentiæ, & Deo major gloria resultet ex visione Dei, quam ex ejus amore, quia visio est majus bonum non solùm nostrum, sed etiam in se, consequenter etiamsi sit rectè ordinatum, immò aliter non erit ordinatum, prius, & magis debet terminari ad visionem Dei, quam ad Dei amorem.

71 Ad ultim. probat. respond. ità esse, quod inter spiritus Angelicos supremum locum tenent Seraphin, quam Cherubin; attamen hoc ideò, quia Seraphin, & Cherubin sumpserunt denominationem, dum erant in via, & amor in via præstantior est, quam scientia, seu cognitio Dei, secus autem est in patria.

RESOLUTIO III.

Beatitudo ergo formalis essentialitèr consistit in solo actu intellectus, qui est visio Dei prout in se.

72 ITA omnes discipuli D. Thom. quibus plures alij adhærent. Et continet tres partes: & quod consistat essentialiter in actu intellectus, & quod in eo duntaxat consistat: & quod hic actus sit visio Dei prout est in se. Prima pars ab aliquibus fundatur in illis verbis Christi Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscam te, &c.* Quę verba adducit D. Thom. hic art. 4. in argumento *sed contra*; sed non firmiter in prædictis verbis fundari potest: namque Cyrillus Alexandrinus, Theophilus, & Illarius, àtque alij plures, quos refert Vazquez, hęc verba intelligunt de cognitione per fidem, quæ dicitur vita æterna inchoative, vel quia formata, per charitatem, quę est meritum illius: quod & fundatur in verbis sequentibus: *Et quem misisti Jesum Christum.* Cum tamen ad beatitudinem essentialem non pertineat videre humanitatem Christi. Et licet Augustin. per vitam æternam intelligat beatitudinem, inde etiam non potest summi efficax argumentum, cum etiam ab eo appelletur gaudium, ut patet ex dictis in 1. resolut. Alij etiam prim. partem fundat in illis verbis 1. Joan. 3. *Cum apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum, sicuti est.* Quæ verba etiam adducit D. Thom. hic art. 8. in argumento *sed contra*. Ex quibus solum convincitur, quod beati videant Deum, sicuti est, sed non, quod in ista visione beatitudo essentialiter consistat.

73 Unice ergo hæc pars fundatur, ex quo beatitudo formalis essentialiter consistit in assecutione ultimi finis; sed actus intellectus est assecutio ultimi finis, ut patet ex dictis præcipue resolutione præcedenti fundamento secundo: ergo. Secunda vero pars fundatur etiam ex dictis, vel quia solus actus intellectus assecutio est, vel quia ille solus prima assecutio est, ut probavimus resol. 1. Tertia vero pars probatur à D. Thom. hic art. 8. ex quo homo non est perfectè beatus, quando restat sibi aliquid desiderandum, vel quærendum; per cognitionem autem effectus creati, licet intellectus cognoscat, quod causa est, non tamen quid sit causa, & sic adhuc non quiescit, sed remanet in eo naturale desiderium sciendi, quid causa sit: ad perfectam igitur beatitudinē hominis requiritur, quod sciat, & videat primam causam, & sic usquedum perveniat ad hanc visionem, perfectè beatus non est.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

74 SEd contra 1. partem objicies: beatitudo est summum bonum; sed bonum non est objectum intellectus, sed voluntatis: ergo beatitudo non in operatione intellectus, sed in operatione voluntatis consistit. Sed si argum. procedat de beatitudine formali, quæ dicitur summum bonum, quia adeptio est summi boni: respond. conced. major. & minor. & neg. conseq. namque in primis, ex quo est objectum voluntatis, non sequitur, quod sit operatio voluntatis, quinimo cum sit primum objectū, potius repugnat esse actum voluntatis. Et hæc est solutio D. Th. hic ad 2. & loco citato ex contra Gentes, pro quo videatur ratio ipsius à nobis allegata resolutione 1. Deinde, ex quo est objectum voluntatis, non sequitur, quod non sit operatio

intellectus, cum potius voluntas habeat pro objecto bonum in communi, proindeque nedum bonum proprium ipsius, sed & bona aliarum potentiarum, licet non ea ratione, qua conveniunt ipsis potentijs, ut sic enim, quælibet potentia appetit bonum proprium sibi conveniens, sed ea solum ratione, qua conveniunt ipsi supposito, qua ratione dicitur appetitus universalis, & totius suppositi, ut patet ex D. Tho. 1. p. q. 80. art. 1. Hinc appetit ipsum videre, & audire, & ex his principalius appetit intelligere, & maxime in via appetit visionem Dei, & ea gaudet in patria.

75 Si autem argum. procedat de summo bono, quod est Deus, & dicitur beatitudo objectiva: respond. conced. major. & dist. minor. Bonum non est objectum intellectus sub ratione boni, concedo: sub ratione veri, nego, & nego conseq. Bonum enim nedum est appetibile, sed etiam intelligibile, appetibile quidem sub ratione boni, intelligibile autem sub ratione veri: unde & bonum dicitur quoddam verum, sicut & verum dicitur quoddam bonum: Nam etiam voluntas appetit verum, & de eo gaudet, ut nuper diximus. Restat autem modo difficultas, an Deus beatitudo objectiva sit sub ratione veri, vel sub ratione boni, & nos dicimus esse beatitudinem objectivam dumtaxat sub ratione veri: nam sub ea solum ratione est beatitudo objectiva, sub qua est assequibilis à creatura rationali: est autem assequibilis solum sub ratione veri, sicut & solus intellectus assecutivus est, non verò voluntas.

76 Sed objicies: ergò summum bonum, ut tale non est assequibile. Respond. disting. consequens: ly *ut* dicente rationem quæ, nego: dicente rationem sub qua, concedo. Intellectus enim, sicut intelligit summum bonum, sic illud assequitur, quia tamen illud intelligit sub ratione veri, ideo licet assequatur summum bonum ut tale, ly *ut* dicente rationem quæ, non illud assequitur ut tale, ly *ut* dicente rationem sub qua. Sed dices: summum bonum est assequibile sub ea ratione, sub qua est ultimus finis; at est ultimus finis sub ratione boni, tanquam sub ratione sub qua: ergò. Sed instatur argum. nam intellectus intelligit summum bonum sub ea ratione, sub qua est ultimus finis, quia cum prout sic sit ens, & verum, etiam prout sic est intelligibile; sed est ultimus finis sub ratione boni, tanquam sub ratione sub qua: ergò intelligitur ab intellectu sub ratione boni tanquam sub ratione sub qua. Conseq. non valet, & hoc ideò quia cum dicitur intellectus intelligit summum bonum sub ea ratione, sub qua est ultimus finis, non est sensus, quod ratio, sub qua intellectus intelligit summum bonum, sit ratio ultimi finis, sed quod summum bonum sub ea ratione, sub qua est ultimus finis, est ratio quæ ab intellectu intellecta. Ad eundem ergò sensum cum dicitur, quod summum bonum est assequibile sub ea ratione, sub qua est ultimus finis, non est sensus, quod ratio ultimi finis sit ratio, sub qua assequitur summum bonum, sed quod summum bonum sub ea ratione, sub qua est ultimus finis, est ratio quæ assequibilis, sicut & intelligibilis. Unde in forma debet etiam distingui major: summum bonum est assequibile sub ea ratione, sub qua est ultimus finis, ly *sub* dicente rationem *quæ* assequibilem, concedo: rationem sub qua, nego. Vel dicatur, quod ultimus finis potest dupliciter considerari, vel ut assequibilis, vel ut appetibilis: ratio ergò illius, ut appetibilis est ratio boni, & ut assequibilis, est ratio veri. Conceditur ergò major, & sub prædictis terminis distinguitur minor, & neg. conseq. Quod si instes: quod sub eadem ratione, sub qua est appetibilis, est assequibilis: negatur anteced.: nàm licet ratio quæ appetibilis sit eadem, ratio tamen sub qua non potest non esse diversa, sicut non potest non esse diversa potentia appetitiva, & assecutiva, ut supra dictum est.

77 Contra 2. partem nost. resolut. objicies: beatitudo formalis ea est, quæ se ipsa satiat appetitum humanum; àt Dei visio se ipsa adæquate non satiat appetitum humanum: non ergo in ea sola essentialitèr consistit beatitudo formalis. Probatur minor: nam homo nedùm appetit videre Deum, verùm & illum amare; sed iste secundus appetitus non satiatur per videre Deum, sed solùm per ipsum amare: ergò Dei visio se ipsa non satiat appetitum humanum. Confirmatur, & explicatur: nam secundum sententiam Thomistarum in sola visione Divinæ essentiæ non salvatur ratio beatitudinis formalis, & hoc ideò, quia de hujus ratione est se ipsa adæquatè satiare appetitum humanum, quem non satiaret sola visio Divinæ essentiæ, cum homo nedum appetat videre Divinam essentiam, verum & ejus attributa, & personas: si ergo sola visio Dei non satiat se ipsa adæquatè appetitum humanum, qui nedum est ad videndum Deum, sed etiam ad illum amandum, in sola Dei visione salvari nequit ratio beatitudinis formalis.

78 Ad argum. respond. disting. majorem: se ipsa adæquatè satiat appetitum humanum, sive formaliter, sive causaliter vel radicaliter, concedo: formaliter solum, subdisting. appetitum humanum primarium, concedo: secundarium, nego, & sub his terminus distinguo minorem, & nego consequentiam. Verum quidem

dem est, quod homo nedũ appetit videre Deum, verum & Deum amare; cum hac tamen differentia, quod appetit videre Deum, sicut & cognoscere verum, quia intellectivus est, eum vero appetit amare, sicut & amare bonum, quia volitivus est: unde cum ratio intellectivi sit primaria respectu hominis, secundaria vero ratio volitivi, consequenter primario homo appetit videre Deum, sicut & cognoscere verum, & secundario appetit Deum amare, sicut & amare bonum. De ratione autem beatitudinis formalis est solum se ipsa satiare formaliter appetitum primarium: unde cum iste sit appetitus videndi Deum, & iste formaliter satietur sola visione Dei, in hac sola essentialiter consistit beatitudo formalis. Appetitum autem secundariũ non debet se ipsa formaliter satiare, sed radicaliter, seu causaliter, quomodò etiam visio Dei satiat appetitum amandi Deum, quia hic satiatur per amorem necessarium Dei, qui ex Dei visione derivatur, & in ea radicatur, ut propietas in essentia, ut supra resol. præced. explicavimus.

79 Sed objicies, licet ratio intellectivi proximi sit primaria respectu hominis, secundaria verò ratio volitivi, undè prima passio hominis est intellectus, secunda vero voluntas; attamen ratio volitivi radicalis æque primario convenit homini, ac ratio intellectivi radicalis, aliter ei conveniret pure, ut passio, & sic prima passio hominis non esset intellectus: ergò & appetitus amandi Deum æque primario convenit homini, ac appetitus videndi Deum.

80 Dices: quod licet ratio volitivi radicalis essentialiter conveniat homini, sicut & ratio intellectivi, non inde sequitur æque primario convenire homini utramque istam rationem: namque etiam respectus *ad* essentialiter convenit relationi, sicut & respectus *in*; & tamen primario relationi convenit respectus *in*, quam respectus *ad*. Et homo essentialiter nedum est apprehensivus, & compositivus, sed etiam discursivus; cum tamen ratio apprehensivi, & compositivi per prius ei conveniat, quam ratio discursivi, cum discursus ex sui formalissima ratione apprehensionem supponat.

81 Sed contra videtur esse: quod prioritas in exemplis allatis est solum prioritas secundũ conceptum inadęquatum; si enim esset prioritas secundum adæquatum comceptum, esset adæquata distinctio inter respectum *ad*, & *in* in relatione, & inter rationem compositivi, & discursivi in homine, unde non posset utraque ratio esse essentialis, sed posterior esset accidentalis: si ergo sic comparantur ratio intellectivi, & volitivi radicalis, sequitur rationem intellectivi radicalis per prius solum convenire homini secundum conceptum inadæquatum, secundum vero conceptum adæquatum æque primario ei convenire utramque rationem. Quod si totum concedatur, sic arguitur: ergo & appetitus secutus ad rationem intellectivi solum est primarius secundum conceptum inadæquatum appetitu secuto ad rationem volitivi: unde videtur inferri; quod etiam satiativum utriusque appetitus adæquate non distinguatur, sed solum inadæquate.

82 Sed utraque conseq. negatur, & instatur evidenter; namque essentia quatenus radix est unius proprietatis, duntaxat inadæquate distinguitur à se ipsa, quatenus radix est alterius proprietatis, & consequenter ut radix unius proprietatis est solum prior secundum conceptum inadæquatum se ipsa ut radix est alterius proprietatis. Inde tamen non sequitur proprietates secutas inter se non distingui adæquate, immo & realiter, unamque non esse altera priorem secundum conceptum adæquatum. Et juxta subjectam materiam licet intellectivum radicale, & radicale volitivum solum inadęquate distinguantur, solumque intellectivum radicale prius sit volitivo radicali secundum conceptum inadæquatum, non inde sequitur intellectum secutum ad intellectivum radicale non distingui adæquate, immo & realiter à voluntate secuta ad volitivum radicale, intellectumque non esse adęquate priorem voluntate, utpote juxta communem regulam principium importat majorem unitatem, quam principiatum. A simili ergo, quod appetitus cognoscendi verum, & appetitus amandi bonum sequantur principia radicalia solum inadæquate distincta, unumque altero sit prius pure secundum conceptum inadæquatum, non probat eos inter se adæquate non distingui, proindeque unum altero non esse priorem secundum conceptum adæquatum.

83 Contra 3. partem objicies: licet actus intellectus, qui est similitudo objecti, vel verbum producit, quod sit similitudo illius, objectum præsentet intellectui, illudque ad intellectum trahat; secus tamen actus intellectus, qui nec est similitudo objecti, nec verbum producit, quod sit similitudo illius; at talis est visio beata, ut ostendunt Theologi in tractatu de Visione: ergo hęc nec præsentat Deum intellectui beati, nec eum ad intellectum trahit, nec consequenter potest esse affectivo ultimi finis, & in ea consistere beatitudo formalis.

84 Sed respond. quod actus intellectus catenus præsentat objectum intellectui, eumque ad intellectum trahit, quatenus eum unit intellectui per modum termini in actu secundo in-

tel-

tellecti, ita ut intellectus fiat intentionaliter objectum à se intellectum; hoc autem fit media specie expressa per actum intellectus producta, quando objectum se ipso immediate sic uniri nequit ipsi intellectui, proindeque talis speciei productio respectu objecti creati ponitur ex indigentia illius: cum ergò Deus possit se ipso immediate uniri intellectui beati in actu secundo, quia actus purus est in omni linea, & consequenter in linea intelligibili passiva, ita ut sit suum intelligi, per visionem beatam sit Deus præsens, trahiturque ad intellectum beati, quamvis nec similitudo objecti sit, nec verbum producat, quod sit similitudo illius, immò hæc est perfectior assecutio, quam si esset media species, ut patet.

DUBIUM III.

Utrùm beatitudo sit componibilis cum aliquo peccato?

1 PRocedit sermo de potentia Dei ordinaria, & de potentia absoluta. Deinde procedit de omni peccato, tam actuali, quam habituali, tam mortali, quam veniali. Et quidem de potentia ordinaria, nullus ambigit beatitudinem cum peccato aliquo esse inconjungibilem, quod tanquam de fide tenent omnes Theologi contra Originem asserentem beatos aliquando peccare. Difficultas ergò est inter Theologos de radice hujus impeccabilitatis: an, videlicet, visio beata ab intrinseco peccatū impediat? An solum ex extrinseca Dei providentia, seu manutenentia? Deinde difficultas ampliatur, loquendo de potentia Dei absoluta, & nedum de peccato actuali, sed etiam de habituali, quibus triplici resolutione fit satis.

RESOLUTIO I.

Beatitudo ab intrinseco, seu connaturaliter, & nedum ex extrinseca Dei manutenentia, seu providentia, impedit omne peccatum actuale.

2 ESt contra Scotum, & Nominales, eamque tenent cæteri Theologi, tam infra, quam extra scholam D. Thom. Et fundat. 1. ratione D. Thom. hic art. 4. ubi inquirit, utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis? Et respondet affirmative, quod probat: *Quia sicut dictum est, beatitudo ultima consistit in visione divinę, essentię, quę est ipsa essentia bonitatis, & ita voluntas videntis Dei essentiā ex necessitate amat, quidquid amat sub ordine ad Deum, sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat, quicquid amat sub ratione communi boni, quam novit. Et hoc ipsum est, quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est, quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.* En ubi D. Thom, ab intrinseco beatitudinis, quia nempe visio est ipsius essentiæ bonitatis, infert rectitudinem voluntatis, quæ est impeditiva peccati, seu cum peccato incompatibilis.

3 Hoc ipsum adhuc expressum docet 1. p. q. 62. art. 8. ubi inquirit: utrum Angelus beatus peccare possit? Et respondet negative. Cujus rationem assignat: *Quia eorum beatitudo in hoc consistit, quod per essentiam Deum videt, essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet Angelus videns Deum ad Deum, sicut quicumque non videns se habet ad communem rationem boni. Impossibile est autem, quod aliquis quidquam vellit, vel operetur, nisi attendens ad bonum, vel quod vellit divertere a bono, in quantum hujusmodi: Angelus igitur beatus non potest velle, vel agere, nisi attendens ad Deum. Sic autem volens, vel agens non potest peccare: ergo.* Quę ratio ad formam sic breviter reducitur: A summo, & infinito bono cognito evidenter ut talli nequit voluntas divertere, sicut nec potest divertere à ratione communi boni, quamvis Deum non videat; sed beatus cognoscit Deum evidenter ut summum bonū, sicut & ut bonū per essentiam: ergò nequit ab illo divertere, sed quæcumque vellit, vel operetur, debet velle, vel operari in ordine ad illum; ita autem volendo, vel operando non potest peccare; cum peccatum constitat in conversione ad bonum commutabile, ut ad ultimum finem. Ipsa ergo beatitudo ab intrinseco, quia visio divinæ essentiæ infert impeccabilitatem in ipso beato saltem connaturaliter.

4 Quod fundam. roboratur, ex quo omnis homo naturaliter appetit suam beatitudinem saltem in communi, ita ut nullo modo possit velle ab ea deficere, seu divertere; unde quod ab ea deficiat, procedit ex errore, vel ignorantia, quippe non attingit, in quo vera beatitudo consistat, qua ratione in via alij sic, alij vero aliter eam quærunt: ergo ex terminis repugnat saltem connaturaliter hominem cognoscentem evidenter veram beatitudinem, ut cognoscit beatus in patria, videndo Deum, prout est in se, posse velle ab ea divertere, seu eam non velle per diversionem ad alium ultimum finem commutabilem, quæ est ratio D. Thom. in 4. contra Gentes, cap. 92. Explicatur adhuc amo-

amplius: namque actuale peccatum, etiam veniale, adhuc in via cum amore Dei super omnia componi non potest; nec enim potest homo simul actu Deum diligere, & Deum odio habere, seu illi aliquam injuriam velle inferre: at beatitudo hoc ipso, quod visio est summi boni, saltem connaturaliter determinat voluntatem ad amorem Dei super omnia: nec enim viso summo bono voluntas alias inclinata ad bonum potest se ab ejus amore cohibere: immo in comparatione illius omnia bona creata ei opposita vilescere necesse est, & odio affici: ergo.

5 Sed dices inde solum probari visionem impedire peccatum non immediate, & ratione sui, sed solum medio amore incompatibili cum peccato, & consequenter si supposita visione Deus suspenderet concursum ad amorem eliciendum, posset beatus peccatum committere. Sed quid? In præsenti enim solum intendimus beatitudinem defacto ab intrinseco, & connaturaliter impedire peccatum actuale, & nedum ex intrinseca Dei manutenentia. Quod sufficienter probatur, si eum impedit medio amore, ad quem ex se, & ab intrinseco voluntatem determinat. Nec inde infertur, quod si Deus suspenderet concursum ad elicientiam amoris, voluntas beati posset actualiter peccare: tum quia hoc non faceret Deus juxta providentiam præsentem, juxta quam operatur conformiter ad naturas rerum, sed extra ordinariam præter rerum exigentias, quo modo in præsenti non loquimur. Tum quia eadem ratione, qua visio Dei summi boni, quantum est ex se, & ab intrinseco connaturaliter determinat voluntatem ad amorem ipsius, pariter eam determinat ad odio eum non habendum, nec ad injuriam aliquam in illum committendam: ergo adhuc voluntate in eo casu non amante Deum, non propterea posset actualiter contra illum peccare, de quo magis late in sequenti resolutione.

6 Sed dices: licet hæc ita sint, loquendo de visione Dei, ut practica, qua ratione est visio Dei ut hic, & nunc amandi, seu non odio habendi, secus tamen, ut speculativa, qua ratione solum est visio Dei alias summe amabilis, non vero, ut hic, & nunc amandi, vel odio non habendi: at juxta D. Thom. hic quæst. 23. art. 5. beatitudo non consistit in visione Dei, ut practica, sed, ut speculativa, nempe in contemplatione divinorum: ergo nunquam salvatur beatitudinem ab intrinseco connaturaliter determinare voluntatem, vel ad Deum amandum, vel ad Deum odio non habendum. Sed respondetur, quod ad nostrum intentum sufficit visionem Dei, ut practicam impedire ab intrinseco connaturaliter peccatum, licet non, ut speculativa, ad quam prout sic non pertinet proponere objectum volitati, sive ut amandi, sive ut odio non habendi, nam in præsenti loquimur de beatitudine identice, & realiter considerata. Patet autem eandem realiter esse visionem, ut speculativam, & ut practicam, licet in ea sit differentia penes diversa munera. Præterquamquod, ut communiter dicunt Thomistæ, motio voluntatis in visione beata se habet per modum proprietatis secundum nostrum modum concipiendi secutæ ad ipsam secundum primarium conceptum contemplationis; unde secundum hunc est adminus radicaliter, & exactive practica, & consequenter habet radicaliter, & exactive, movere voluntatem, quod sufficit, ut secundum istum conceptum radicaliter, & exactive determinet voluntatem ad amorem Dei, vel adminus ad eum odio non habendum, seu ei non inferendam injuriam aliquam: & consequenter saltem sic radicaliter, & exactive impedit peccatum actuale, & nedum ex extrinseca Dei manutenentia.

7 Secundo non minus urgenter fundatur noſt. resolut. namque beatitudo juxta Boetium est: *Status omnium bonorum aggregatione perfectus*: inter hæc autem, quæ ad statum integralem, seu perfectum beatitudinis pertinent, aliqua forma debet assignari tanquam radix omnium illorum, sicut quia ad statum integralem justificationis pertinet rectitudo omnium potentiarum, hujus integralis rectitudinis assignatur tanquam radix ipsa gratia, undè & per gratiam homo formaliter justificatur, proindeque rectitudo aliarum potentiarum, quę fit per habitus infusos, se habet tanquam proprietas illius, ut dicunt Theologi in tractatu de Justificatione. Tunc sic: sed non est assignabilis alia forma, quæ sit radix eorum, quæ ad statum perfectum beatitudinis pertinent, præter visionem Dei prout in se, quippe illa est, quæ primo intelligitur, qua ratione beatitudo essentialiter in ea consistit: hæc ergo est, quæ radicaliter omnia bona includit, & consequenter, quæ radicaliter excludit omnia mala. Unde cum quodcumque peccatum sit malum, & ab statu beatitudinis excludendum, tandem visio beatifica ab intrinseco, seu radicaliter omne peccatum excludit.

8 Nec valet hujus status non esse assignare aliam formam præter providentiam Dei; namque nullus potest negare providentiam Dei ordinariam, ut supra diximus, esse, qua Deus operatur conformiter ad naturas rerum, seu earum exigentias: ergo semper debet assignari forma, ad cujus exigentiam Deus operatur ea, quæ ad statum beatitudinis pertinent, quæ non

potest

potest esse alia præter eam, in quâ beatitudo essentialiter consistit, quæ est visio Dei, vel dicatur actus charitatis in sententia Scoti. Ad rem enim non est, quod beatitudo in hoc, vel illo actu consistat, quia solum intendimus beatitudinem ab intrinseco connaturaliter omne peccatum actuale excludere, quæ exclusio æque fit per amorem, atque visionem juxta diversas sententias.

9 Sed dices: hæc omnia convincere beatum non posse actualiter peccare in sensu composito visionis, vel amoris Dei, secus vero in sensu diviso, quatenus beatus per peccatum potest à se dividere, seu excutere visionem Dei. Sed contra stant nostra fudamenta, namque quomodo stat per peccatum excludere à se visionem, si per visionem efficitur connaturaliter impotens peccare? Et statim se offert argumentum de impeccabilitate Christi contra eosdem Scotistas, quod si semel per unionem hypostaticam Christus sit impotens peccare, nedum est impeccabilis in sensu composito unionis, sed etiam in sensu diviso illius, id est, peccato destruente unionem: namque ut per peccatum destrueretur unio hypostatica, oporteret per unionem non effici impotentem peccare. Hinc asserimus contra prædictos AA. visionem beatam esse ab intrinseco, & naturaliter inamissibilem, & perpetuam, nec dependere in sui conservatione ab operibus beati, sed à solo Deo, nec enim subjicitur nostro libero arbitrio, ut gratia, charitas, & fides in via, de quo AA. infra.

10 Tandem fund. noft. resolut. namque major impeccabilitas debet tribui beatis, quam confirmatis in gratia in hac via mortali; at isti sunt impeccabiles ab extrinseco: nempe ex custodia divinæ providentiæ: ergo beati nedum ab extrinseco ex divina providentia, sed etiam ab intrinseco ex divina visione, vel amore beatifico sunt impeccabiles. Quæ est expressa doctrina D. Thom. q. 24. de verit. art. 9. ubi sic ait: *Aliquis potest confirmari in bono dupliciter, uno modo simpliciter, ita scilicet, quod habeat in se sufficiens suæ firmitatis principium, quod omnino peccare non possit, & sic beati sunt confirmati in bono. Alio modo dicuntur aliqui confirmati in bono, per hoc, quod eis datur aliquod munus gratiæ, quo ita inclinantur in bonum, quod non de facili possunt à bono deflecti; non tamen per hoc ita retrahuntur à malo, quin omnino peccare non possint, nisi divina providentia custodiente.* En ubi distinguit duplicem impeccabilitatem, alteram simplicet, & omnino talem: id est, ab intrinseco, quam attribuit beatis, & alteram secundum quid, & non omnino talem; id est, à divina providentia, quæ est impeccabilitas Scoti, & hanc attribuit confirmatis in gratia, qui adhuc degunt hanc vitam mortalem.

11 Et hinc apparet apertè, quam frivola sit doctrina Scoti asserentis beatos ex hoc ipso, quod sunt beati, exigere impeccabilitatem; hæc tamen impeccabilitas ait, quod solùm consistit in decreto Dei extrinseco de eo, quod nunquam peccet. Si hoc ita est: ergò Deus in illo decreto decernit juxta exigentiam beatitudinis: ergò beatitudo exigit illud decretum: ergò ab intrinseco, nempè exactivè, & connaturalite constituit beatos impeccabiles, non minus, ac natura humana constituit hominem risibilem, quamvis illius exigentia ad actualem risibilitatem indigeat decreto extrinseco Dei. Deinde illa exigentia impeccabilitatis, vel est in confirmatis in gratia non dùm beatis, vel non? Si primum? Ergò erunt pariter impeccabiles, ac beati. Si secundum? Ergò præter decretum extrinsecum Dei addit impeccabilitas in beatis aliquid intrinsecum ex se inferens impotentiam ad peccandum, saltem connaturaliter, quod solùm nos intendimus in præsenti. Si tandem dicas, ut alij interpretantur, beatitudinem exigere impeccabilitatem, esse solùm exigere, quod nunquam peccent, secus verò, quod non possint peccare. Contra est ex terminis, quod naturam aliquam exigere actum, vel negationem actus, non est aliud, quam exigere potentiam ad actum, vel impotentiam ad illum, quippè natura ad actum non se habet immediatè, sed mediante potentia, quam immediatè radicat, & idem propter eandem rationem de negatione actus: non ergò beatitudo potest exigere negationem peccandi, nisi quatenus exigit impotentiam ad peccandum.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta,

12 PRimum fundament. sententiæ contrariæ consistit in libertate intrinseca, & naturali voluntatis ad operandum, & non operandum; & ad benè, seu malè operandum, quæ libertas non potest non perseverare in patria; quia natura voluntatis in omni statu est una, & eadem. Pro hujus argumenti solutione notanda est communis Tehologorum doctrina: nempè radicem libertatis consistere in judicio indifferenti, quo intellectus indifferenter proponit objectum voluntari. Inde enim veluti ex radice provenit, quod voluntas, quæ ex propria natura nata est, sequi judicium rationis, possit indifferenter prosequi objectum propositum, vel illud fugere, & consequenter benè, vel malè operari, immò operari

vel

vel non operari. Hoc autem judicium indifferens semper est de objecto finito, & limitato; hac enim ratione non illud proponit voluntati ut satiativum illius, & propterea relinquit illam indifferentem, ut illud amet, vel odio habet. Quando vero objectum est summum bonum, & ut tale evidenter cognitum proponitur voluntati, non proponitur cum indifferentia aliqua, quippè proponitur, ut extra quem nihil potest appetere voluntas, sed potius ut satiativum totius appetitus illius, & consequenter tunc non eam relinquit, ut illud amet, vel fugiat, sed potius necessitat ad illius amorem: unde tandem respectu talis objecti non est libera. Hinc concedimus, quod natura voluntatis eadem est in via, & in patria, & negamus, quod si in via est libera respectu Dei, sit etiam in patria: namque libertas non competit naturæ voluntatis, nisi præsupponendo judicium indifferens; unde ex hujus defectu in patria desinit esse libera, quidquid sit in via, propter imperfectionem fidei, vel scientiæ.

13 Secundò objicies, & est replica contra præced. solut. quod creatura, ex quo facta est ex nihilo, ab intrinseco est defectibilis tam physice, quam moraliter: ergò ex terminis repugnat beatum esse creaturam, & non posse ab intrinseco peccare. Sed respond. argum. probare omnem creaturam esse ab intrinseco peccabilem, attentis principijs naturalibus, secus verò attentis principijs supernaturalibus. Si enim daretur substantia supernaturalis creata, illa ab intrinseco, & connaturaliter, & essentialiter esset impeccabilis, quamvis esset facta ex nihilo, utpote creata, quia in tali casu intellectus illius esset entitative supernaturalis, & pariter voluntas. In nostro autem casu licet beatus sit substantia entitative naturalis, & pariter intellectus, & voluntas, sint entitative naturales, beatus tamen est supernaturalis per gratiã consumatam, ejusque intellectus est supernaturaliter elevatus per visionem Dei prout in se, ejusque voluntas per amorem beatificum, quibus voluntas beati ita firmiter adhæret summo bono, ut ab illo divertere non possit saltem connaturaliter, quidquid sit de potentia absoluta. Quæ in substantia est solut. D. Thom. art. 8. jam citato ex quæst. 72. ubi idem argumentum proponit sic: beatitudo non tollit naturam; sed de ratione naturæ creatæ est, quod possit deficere: ergò Angelus beatus potest peccare. Et respondet: *Quod bonum creatum in se consideratum deficere potest, sed ex conjunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est conjunctio beatitudinis adipiscitur, quod peccare non possit ratione jam dicta.*

14 Tertio objicies, & est etiam replica contra dicta: beatus saltem circa objecta secundaria est liber: ergò saltem circa prædicta objecta potest peccare. Anteced. patet, quia ut diximus, voluntas creata solum à summo bono potest necessitari ad illius amorem. Consequ. prob. supponamus Deum beato imponere præceptum de aliquo actu libero circa objectum secundarium, immo de facto fuisse impositum Angelo Custodi, patet ex illo Psalmi: Angelis suis Deus mandavit de te, &c. quo in casu posset omittere præceptum, sicut & liberè cum adimpleret, sed omittere actum præceptum est peccare: ergò in eo casu posset peccare: non ergò beatus ab intrinseco est impeccabilis.

15 Hoc argum. est communissimum, proponiturque à nobis de Justificatione dubio 1. resolut. 1. ad probandum gratiam, & peccatum posse conjungi in eodem subjecto, casu quod confirmato in gratia Deus simile præceptum imponeret. Proponitur etiam de Angelis dubio 4. resolut. unica, ad probandum angelum in primo instanti propter simile præceptum potuisse peccare. Proponitur etiam de merito Christi, dubio unico, ad probandum ei non fuisse impositum rigorosum præceptum de morte subeunda, quia eo ipso posset peccare contra præceptum, quia libere eum adimplevit, sicut & meruit in adimpletione illius, quibus exemplis instatur in primis argumentum factum, eiusque solutionem latè in prædictis locis prosequimur. Itaque reducitur ad celebrem distinctionem Thomist. de posse in sensu composito, vel in sensu diviso. Ad libertatem autem salvandam circa aliquod extremum non requiritur potentia ad illud in sensu composito, id est, ad conjungendum illud cum præcepto, sed solùm in sensu diviso, videlicèt, ad illud secundum se, & quoad substantiam, quia ad libertatem duntaxat exigitur potentia ad conjungendum omissionem actus cum requisitis ex parte actus primi ad actum, præceptum autem utpotè solùm de substantia actus non requiritur per modum actus primi ad actum præceptum; potest enim actus præceptus quoad substantiam poni sine præcepto. Et sic ex quo possit eum omittere, sicùt & liberè eum elicit, non tamen propterea sequitur eum posse peccare, quia sicùt non est peccatum, dùm omissionem non conjungit cum præcepto, pariter nec est posse peccare, dùm eam non potest conjungere cum præcepto, licet eam posset alias, & divisivè à præcepto. Videantur, si placet, plura, quæ locis relatis dicimus ad hoc intentum, ne eadem toties repetantur.

16 Quartò objicies: quod in sententia Tho-

Thomistarum, quamvis Dei prædeterminatio ad amorem voluntatem infallibiliter determinet, non tamen propterea eam necessitat, quia relinquit in ea potentiam antecedentem ad odium; hoc autem probant, quia Dei prædeterminatio prædeterminat voluntatem creatam juxta proprium modum ipsius, nempè ut indifferenter se habentem ad opposita, in qua indifferentia libertas intrinseca illius consistit: ergò eadem facilitate posset quis asserere Deum clarè visum non ita necessitare voluntatem ad Dei amorem, quod ab ea tollat potentiam antecedentem ad odium, quia pariter eam necessitat juxta proprium illius modum, videlicet ut indifferenter se habentem ad opposita. Sed de hoc diximus 2. p. dub. 6. contra primum argumentum Patris Herrera, negando assumptum: namque voluntas eatenus operatur, ut indifferens ad opposita, quatenus operatur medio judicio indifferenti, nempè ex una parte allicientе, & ex alia retrahente. Sic autem non operatur voluntas in amore beatifico, quem solùm præcedit visio Dei, dumtaxat inclinans ad Dei amorem, & nullo modo ab eo retrahens propter summam, & infinitam illius bonitatem. Immò stat discrimen, quod prædeterminatio respectu amoris non se tenet ex parte actus primi, & propterea quamvis non sit potentia ad odium conjungendum cum prædeterminatione ad amorem, semper relinquitur potentia absoluta indifferens ad odium, quia, ut diximus ad præcedens argumentum, ad libertatem sufficit potentia in sensu diviso ad extremum oppositum; visio autem Dei ad amorem beatificum se habet per modum actus primi, & sic si semel cum ea non est conjungibile odium Dei, nec absolutè est potentia ad illud.

17 Tandem objicies: ex nostro fundamento solùm sequi beatum non posse peccare mortaliter, secus tamen venialiter: ergò. Probatur antecedens: namque peccatum veniale nullam dicit oppositionem cum summo bono viso prout in se: ergò ex visione Dei in se non sequitur beatum non posse peccare venialiter. Conseq. patet, & anteced. prob. nàm omnis oppositio inter peccatum, & visionem in se procedit, ex quo visio Dei in se est conjunctio cum Deo, ut in se, peccatum verò est potiùs aversio à Deo; at peccatum veniale non avertit à Deo, sed potius permittit conjunctionem cum illo, sicut & cum gratia. ergò. Sed in primis hoc argumentum ad summum probat visionem Dei non excludere peccatum veniale immediatè, & ratione sui, formaliter loquendo, secus verò radicaliter, id est, medio amore beatifico, ad quam ipsam voluntatem determinat; cum hoc enim nedùm peccatum mortale, verùm nec veniale compatibile est. Deindè ex dictis patet, per visionem beatam nedùm voluntatem ab intrinseco impediri, ne avertatur à Deo, verùm nec ab illo divertat. Licèt autem peccatum veniale à Deo non avertat, ab illo tamen divertit. Undè negamus oppositionem visionis cum peccato consistere putè in eo, quod visio conjungit cum Deo, & peccatum avertit à Deo, sed etiam in eo, quod peccatum à Deo divertit.

RESOLUTIO II.

Beatitudo nedùm ab intrinseco connaturaliter, sed etiam essentialiter, seu de potentia Dei absoluta, est inconjungibilis cum peccato actuali.

18 EST à fortiori contra Scotum, & Nominales, est etiam contra Egidium de Præsentatione, Soto, & alios, qui judicant impotentiam peccandi in beato solùm procedere immediatè ab amore beatifico. Et contra Patrem Oviedo, ductum solo fundamento, quod proponit Salas, & cum non impugnat, licet eum non sequatur. Nostram tamen resolutionem tenent cæteri Theologi. Et quidem fundatur primò fundamentis præcedentibus, quæ non solùm probant defacto, sed etiam de potentia Dei absoluta: namque visio Dei essentialiter est visio summi boni: ergo essentialiter est visio Dei, ut ultimi finis: ergò non potest non per eam Deum proponi voluntati, ut ultimum finem. Antecedens patet, prima consequentia liquet: utpotè Deus non est ultimus finis, nisi ex quo est summum bonum, ex hoc enim habet, quod omnia ordinentur in ipsum, & ipse ad nullum alium finem ordinabilis sit, sicut & à nullo alio dependens. Ultima consequentia est evidens: namque per visionem Deus non potest non proponi voluntati eo modo, quo per ipsam repræsentatur, sed per eam repræsentatur, seu videtur ut ultimus finis: ergò sic dumtaxat potest Deus voluntati proponi. Tunc sic: ergò essentialiter visio Dei impedit peccatum actuale, ita ut nec de potentia Dei absoluta possit peccatum actuale cum ea conjungi. Probatur hæc consequentia non minus evidenter: namque eo ipso visio Dei essentialiter impedit, ne voluntas divertat à Deo, ità, quod ferri possit in objectum aliud commutabile, ut in ultimum finem. Patet antecedens, quia voluntas cum essentialiter sit appetitus rationalis, essentialiter habet dumtaxat sequi ductum rationis, ac proinde non potest contra illum moveri: si ergo per rationem non ei pro-

po-

ponitur bonum commutabile, ut ultimus finis, ſicut nec, ut ſummum bonum, ſed ſic ſolum apprehenditur, & proponitur Deus, eſſentialiter, & ex terminis, & conſequenter de potentia Dei abſoluta non poteſt à Deo divertere, & ad objectum commutabile, ut ad ultimum finem converti, & conſequenter nec peccare.

19 Quod etiam ex dictis patefit: nam eſſentialiter, & ex terminis repugnat voluntatem velle divertere à vera beatitudine cognita ut tali, cum potius ex natura ſua inclinetur in ipſam, immò eſt ipſa in illam inclinatio; at per viſionem Dei cognoſcitur Deus, ut vera beatitudo objectiva, cujus aſſecutio eſt ipſa eadem viſio, quę eſt beatitudo formalis: ergò. Explicatur etiam ex dictis; nàm quod voluntas deficiat à vera beatitudine, procedit ex perverſitate illius, ut ait D. Thom. in 4. contra Gent. cap. 92. ubi de hoc etiam ex profeſſo agit; hęc autem perverſitas eſſentialiter repugnat voluntati ſuppoſita viſione Dei in ſe: eſſentialiter ergò repugnantiam imbolvit, quod voluntas beati deficiat à vera beatitudine. Probat. minor, illa perverſitas, ut ibi etiam docet D. Thom. contingit, quia id, in quo eſt vera beatitudo, non apprehenditur ſub ratione beatitudinis, ſed aliquid aliud, in quo voluntas inordinata deflectitur, ſicut in finem: puta, cum ponit finem ſuum in voluptatibus corporalibus; ſed beati apprehendunt id, in quo eſt vera beatitudo ſub ratione beatitudinis, & ultimi finis: ergò.

20 Item: eſt axioma Theologor. & Phiſicor. quod peccatum nedum connaturaliter, verum & eſſentialiter petit procedere ex defectu aliquo intellectus, ſive erroris, ſive ignorantiæ, ſive inconſiderationis, juxta illud Proverb. 14. *Errant, qui operantur malum*, & illud Philoſophi in 3. Ethicor. *Omnis malus eſt ignorans*. Unde quia in intellectu angeli in primo inſtanti ſuę creationis non potuit eſſe prædictus defectus, quippe primum illud judicium non potuit nõ eſſe ex ſpeciali immiſsione Dei, nec conſequenter adhuc de potentia Dei abſoluta potuit angelus in primo inſtanti ſuæ creationis peccare: cum ergò in beato talis defectus in intellectu non poſsit prędcedere: utpote videndo Deum, videt etiam omnia, quę pertinent ad ſuam perfectionem, conſequenter nec de potentia Dei abſoluta peccare poteſt.

21 Quam doctrinam eſſe expreſſam Div. Thom. pręter loca in pręced. reſolut. allegata, patefit ex queſt. 24. de Verit. ibi citata art. 8. anteced. ubi ſic procedit probando noſtrum aſſumpt. *Divinam eſſentiam videntes cognoſcunt ipſam eſſe finem maxime amandum, cognoſcunt etiam omnia, quæ ei uniuntur, vel ab eo diſtinguuntur in particulari, cognoſcentes Deum non ſolum in ſe, ſed prout eſt ratio aliorum. Et hac cognitionis claritate in tantum mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus inſurgere poterit, niſi ſecundum regulam rationis. Unde ſicut nunc bonum in generali immutabiliter appetimus, ita immutabiliter in particulari bonum debitum appetunt beatorum mentes. Supernaturalis autem inclinatio voluntatis erit in eis charitas perfecta totaliter ligans eos cum Deo: unde nullo modo in eis incidere poteſt.* Nullo modo: id eſt, nec connaturaliter, ſeu de potentia Dei ordinaria, nec etiam eſſentialiter, & de potentia Dei abſoluta.

22 Tandem noſt. reſol. fit perſpicua, ex quo ſi viſio Dei connaturaliter expellit peccatum actuale, ſicut & peccatum actuale viſionem Dei, jam illa conjunctio peccati actualis cum Dei viſione foret miraculoſa, utpote extra ordinem, & ſupra facultatem naturæ, proindeque non poſſet non procedere à Deo conſervante peccatum actuale cum viſione Dei: quod repugnare innoteſcit ex terminis, ſicut enim Deus non poteſt efficere peccatum etiam, ut conjunctum cum viſione Dei, nec poteſt illud ullo modo conſervare, ſiquidem conſervatio eſt continuata productio. Hoc idem fundam. late proponimus, ne gratia, & peccatum poſſint ſimul in eodem ſubjecto componi etiam de potentia Dei abſoluta, dub. 1. de Juſtificat. fundam. 5. ubi etiam proponitur ſolutio adverſariorum, & impugnatur, videatur ibi, ne eadem rep utamus.

Objiciuntur, & ſolvuntur argumenta.

23 CONtra iſtam reſolut. 1. ſe offert argum. Ægidij, Soto, aliorumque aſſerentium viſionem Dei non immediate, & ratione ſui, ſed medio amore beatifico impedire peccatum actuale. Tunc enim fit argum. quod ſuppoſita viſione Dei poteſt Deus de ſua potentia abſoluta ſuſpendere concurſum ad amorem beatificum eliciendum: ergò tunc non maneret impedimẽtum aliquod ad peccatum, & conſequenter beatus poſſet peccare. Confirm. nàm voluntas nequit velle aliquid in ordine ad Deum, niſi per actum charitatis illud ordinet ad Deum: ergò ſi actus charitatis non ſequatur ad viſionem, voluntas nequibit aliquid velle in ordine ad Deum, & perconſequens poterit peccare. Probat. anteced. nam actus attingens particulare objectum in ordine ad Deum, obtinet rationem

electionis; at qui electio nequit esse, nisi ab intentione finis: ergò dicta attingentia nequit fieri, nisi ratione actus charitatis, qui obtinet rationem intentionis.

24 Sed respond. neg. quod visio Dei non immediatè, & ratione sui, sed solùm medio amore beatifico impediat peccatum, quod patet ex probat. allegatis, ubi nullam mentionem facimus amoris beatifici. In 1. autem resolut. solùm intend. visionem connaturaliter impedire peccatum, ex quo connaturaliter determinat voluntatem ad amorem beatificum, cum quo nec essentialiter compatitur peccatum: in præsenti autem hoc probamus ex visione ipsa immediatè, & ratione sui, quia est cognitio summi boni prout in se, & vera beatitudo. Undè infertur, quod etiam seclusо amore beatifico per suspensionem divini concursus, adhuc voluntas beata peccare non potest. Nec enim est idem non amare Deum, ac peccare. In eo igitur casu voluntas impedita Deum amare, non maneret expedita eum odio habere, nec ab eo divertere se converterdo ad bonum commutabile, sed potiùs necessitaretur ex suppositione, quod amorem eliceret, elicere amorem Dei super omnia, & aliorum propter ipsum, licet defacto peraccidens eum non eliceret.

25 Nec valet Div. Thom. loco cit. ex verit. impeccabilitatem beatorum reducere in perfectam charitatem, quę eos ligat cum Deo: deficiente ergò hoc ligamine, deficit repugnantia ad peccandum. Non, inquam, valet: namque ante quam D. Thom. mentionem aliquam faceret charitatis, repugnantiam ad peccandum ostendit, ex quo divinam essentiam videntes, cognoscunt ipsam esse finem maximè amandum, hinc cum postea subjungit, quod supernaturalis inclinatio voluntatis est perfecta charitas ligans beatos cum Deo, non est in charitatem reducere impotentiam ad peccandum, sed in visionem, à qua ortum habet prædicta charitas, si Deus eam non impediat, licet de potentia Dei absoluta talis unio possit non sequi.

26 Ad confirmat. respond. Mag. Ferre, quod licet in eo casu nequeat voluntas velle aliquid in ordine ad Deum, ut dilectum super omnia, qua ratione est objectum charitatis, secus tamen in ordine ad Deum, ut est universalis finis omnium supernaturalium, & regula bonitatis moralis: hæc enim ordinatio non requiritur, quod fiat per actum charitatis. Sed hæc solutio infirmatur, ex quo suppositа visione Dei in se, non solum Deus potest suspendere concursum ad actum charitatis, verum & ad dilectionem Dei, quatenus est universalis finis omnium supernaturalium, & regula bonitatis moralis; eadem enim est ratio, ut possit Deus istum, vel illum concursum suspendere; quia sive una, sive altera dilectio est posterior visione Dei. Undè melius dicitur conformiter ad dicta argument. convincere, quod suppositа Dei visione sine actu charitatis non possit beatus diligere aliquid in ordine ad Deum, utpote electio mediorum ortum habet ex intentione finis. Non tamen convincit, quod possit diligere aliquid contra Deum, quia ad hoc impeditur vi ipsius visionis distantis omnia esse in ordine ad Deum diligenda, sicut & Deum esse amandum super omnia. Hoc enim judicium subsistit, etiamsi Deus suspendat concursum ad dilectionem quamlibet. Unde oportet argum. probare, nedùm tunc beatum non posse diligere aliquid in ordine ad Deum; hoc enim non est posse peccare, aliàs teneretur homo semper, & pro semper Deum diligere, sed ulterius posse aliquid contra Deum: id est, contra legem æternam diligere; hoc enim solum est peccare.

27 Secundò objicies ex P. Oviedo, qui ait n odum, quo oppositi. sentent. defendit, à prædictis AA. non tradi, illum autem refert, & non impugnat Salas. Et hoc notat, ne videatur sine Auctore asserere visionem intuitivam Dei supernaturaliter posse cum peccato actuali conjungi, cum tamen sine Auctore illum asserat, si semel Salas licet eum non impugnet, illum tamen non sequitur. Sic ergò objicit: nulla est repugnantia in eo, quod Deus jam prævisо exercitio libero peccaminoso in hoc instanti temporis existenti, infundat visionem, neque ulla contradictio potest reperiri in visione hac ratione cum peccato conjuncta: simul ergò, seu in eodem instanti stat visio beatifica cum peccato actuali. Probat. anteced. non repugnat hujusmodi visionis infusio, ex eo quod visio sic infusa destrueret libertatem, quam essentialiter supponit, seu includit peccatum, quia etsi visio ex se prædeterminet ad non peccandum, hic, & nunc modo dicto infusa, prędeterminare non potest, quia cum jam inveniat voluntatem prędeterminatam in actu ad peccandum, non potest illam determinare ad negationem peccati. Omne enim principium determinativum per modum actus primi ad hoc; ut in actu secundò sit prædeterminans, debet prędecedere determinationem factam per actum secundum, quia jam hac posita, nullum potest esse principium per modum actus primi, à quo denominatio in actu secundo jam exercita procedat, quia nihil potest procedere ab eo, quod est illo posterius, neq à quo determinatio prędsuppositа pro illo instanti, in quo supponitur, impediatur, quia implicat

im-

impediri id, quod jam existens supponitur, cùm ex suppositione, quòd existat, etiàm de potentia Dei absoluta implicet non existere.

28 Dices: peccatum supponere essentialiter negationem visionis, quia supponit libertatem, & hæc essentialiter includit formaliter negationem visionis. Contra est; quia libertas tantùm includit negationem visionis, sicut cujusvis alterius principij determinativi, nè ex vi talis principij voluntas determinetur ad operationem, & destruatur libertas: ergò tantùm includit negationem visionis, ut potentis determinare voluntatem ad non peccandum: ergò non includit negationé visionis eo modo quo non posset determinare voluntatem ad non peccandum: ergò non includit negationem visionis existentis posterius natura ipsi peccato, cum sic existens determinare non posset ad non peccandum, ac proinde nec impedire, seu destruere libertatem ad peccandum, ita hucusque Pater Oviedo.

29 Sed respond. neg. assumpt. quia illa visione infusa pro illo instanti non potest intellectus non judicare Deum in illo instanti non posse non super omnia amare, & cætera cum ordine ad illum, cum tamen posito peccato in eodem instanti intellectus judicaret oppositum proindeque in uno, & eodem instanti intellectus judicaret opposita contradictorie, vel privative, quod admittendum non est. Nec valet quod judicium regulans peccatum præcederet pro priori naturæ ipsam visionem, & visio esset natura posterior; hinc enim sequitur contradictorie, vel privative opposita posse simul in eodem instanti verificari cum sola prioritate, vel posterioritate naturæ, & consequenter cum prædicta prioritate, vel posterioritate posse aerem in eodem instanti reali esse tenebrosum, & lucidum, immo voluntatem actualiter Deum amare, & peccare; qua ratione dub. 1. de justific. dicimus juxta probabil. sentent. nec gratiam, & peccatum posse simul componi in eodem subjecto etiam pro unico instanti reali. Et quidem juxta veram Philosophiam, prioritas, & posterioritas naturæ solum est inter ea, quæ quamvis simul in eodem instanti existant, unum tamen ad aliud comparatur, ut effectus ad causam, proindeque consuevit nominari prioritas, vel posterioritas à quo. Inter ea autem, quæ non se habent ut causa, & effectus, talis prioritas, vel posterioritas inveniri nequit, sed vel absolute coexistunt, vel nullo modo, quod magis urget inter opposita contradictorie, vel privative: qua ratione illud principium, *quodlibet est, vel non est*, est ita infallibile, ut pro eodem instanti reali oppositu verificari nequeat.

30 Hinc ad probat. conced. quòd visio illa repugnat in illo instanti peccati actualis, quia destrueret libertatem, quippe destrueret judicium indifferens, immo & determinatum, quo intellectus practice judicaret aliquid esse amandum sine ordine ad Deum, ut ultimum finem: nego ergo talem libertatem non destruere. Ad probationem, quod in eo casu visio licet ex se prædeterminaret ad non peccandum, hic & nunc modo dicto infusa prædeterminare non potest nego anteced. sicut non potest non Deum proponere ut summum bonum, & super omnia diligendum, in hoc enim prædeterminatio intellectualis consistit. Ad probationem in contra, quod jam invenit voluntatem prædeterminatam ad peccandum, respond. nos negare casum esse possibilem, & sic semel infusa visione Dei pro illo instanti negamus posse voluntatem invenire pro illo eodem instanti prædeterminatam ad peccandum: quinimo ea prædeterminatione essentialiter privat. Quod si ponatur ille casus, ut impossibilis, respond. solutione communium, quod inveniret; & non inveniret: inveniret, ut supponit casus, & non inveniret propter repugnantiam essentialem inter utramque illam prædeterminationem.

31 Hinc dum solutioni ibi adjunctæ replicat peccatum in eo instanti non includere negationem visionis existentis posterius natura, negatur suppos. quod inter ea, quæ privative, seu contradictorie opponuntur, detur coexistentia in eodem instanti reali cum prioritate, & posterioritate sola naturæ. Sed nunc audiatis, rogo, P. Oviedo, sic enim ait contra solut. prædict. *In nostra sententia nulla sunt judicia, quæ divinitus componi non possint, quantumvis tendant circa objecta contradictoria.* Quod est oneri succumbere, nec aliam probat. inducit, præter ipsum dixisse 6. de Anima, puncto 3. posse divinitus componi assensum, & dissensum circa idem objectum, quod impugnare non est hujus loci, sufficit ipsum statim fateri hanc sententiam, & si sibi veram, in schola non esse magis communem.

32 Tertiò objicies ex eodem P. Oviedo, qui sic prosequitur: verumtamen nolo dependenter ab hac opinione concluf. traditam defendere. Ideo omisso antecedenti, nego conseq. quia ad peccandum non requiritur actus intellectus, quo homo judicet Deum dignum esse, cui injuria inferatur, aut expedire actionem aliquam exercere contra illius voluntatem, neque dictamen, quo judicetur hic, & nunc oportere exercere actionem peccaminosam. Hæc enim judicia sunt erronea, ac

proinde si illorum aliquod omne peccatum præcederet, omnis peccans erraret in doctrina. Sed tantùm requiritur judicium, quo objectum aliquod peccaminosum apparet delectabile, quod absque ullo errore vere judicatur, & optimè componitur cum visione beatifica. Nec hæc reddit beatum impeccabilem, quia ab eo auferat judicium aliquod positivum, ad peccandum requisitum, sed quia positive impedit operationem peccaminosam, quæ aliàs ex illo judicio posset procedere. Ac proinde, stante visione, judicium, quod sine illa practicum esset, jàm non manet practicum ex impedimento illo extrinseco, seu ex consortio visionis impedientis actionem, aliàs potentem procedere ex tali judicio. At peccatum non requirit judicium illud erroneum, patet in eo, qui libere non peccat, in quo necesse non est errorem aliquem præcedere, & tamen eum eisdem cognitionibus, cum quibus libere à peccato abstinuit, nulla superveniente, neque ex præexistentibus deficiente, potuit peccare, aliàs non libere à peccato abstinuisset: ergo peccatum nullum judicium erroneum prærequirit: ergo visio beatifica compossibilis est cum omni judicio, quod habet homo sanus in doctrina, qui ex fragilitate, aut vitio voluntatis libere peccat, expræsse cognoscens peccatum illud esse contra rationem, & non debere committi. Hæc ita P. Oviedo.

33 Ubi nota 1. hunc modum defendendi suam conclus. elegisse, ne dependenter à sua sentent. & contra commun. Scholam eam defend. Cum tamen iste modus non minus contradicat communi scholæ asserenti non posse voluntatem peccare sine errore aliquo ex parte intellectus saltem practice loquendo, qua ratione indefinite, seu universaliter dicuntur errare, & ignorare juxta loca supra citata: immo peccare est operari difformiter ad rectam rationem, sive contra legem æternam, quæ est divina ratio, unde errant, inquantum contra rectam rationem, & humanam, & divinam dicunt, vel faciunt, vel concupiscunt juxta diffinitionē peccati traditam ab Augusł. & communiter à Theolog. receptā. Præcedit ergo necessario ad omne peccatum aliquod judicium practicum erroneum, quo nempe proponitur objectum amandum per legem prohibitum, vel proponitur fugiendum objectum juxta legem amandum; unde peccatum carentia rectitudinis debitæ rationi, seu legi includit, quidquid, fit, an resultanter se habet, vel constitutive. Quod ergo argum. probat, est, ad peccādum non requirit judicium speculativum erroneū, quod certissimū est, ut patet in homine christiano, qui per fidem judicat Deum esse infinite bonum, dignumque omni laude, & indignum omni injuria. Cum hoc tamen componitur, quod practice in exercitio eum creaturæ postponat, immo affective destruat, tollendo ab eo rationem ultimi finis, eam amando sine ordine ad ipsum, immo contra ipsum ejus mandata contemnendo, in quo maxima, & infinita offensa ei irrogatur. Hinc tunc non errat in doctrina, sicut paganus, errat tamen in praxi, quia non juxta sanam doctrinam, quam per fidem agnoscit, operatur. Unde in praxi non distinguitur à pagano, immo peccatum ejus majus est, hinc licet speculative absque ullo errore judicet objectum peccaminosum esse delectabile, non tamen in vi hujus judicij peccat, sed peccat, quia hic, & nunc eum proponit voluntati sequendum contra rectam rationem, seu legem eum prohibentem.

34 Ad id autem, quod addit posse aliquem libere peccare cum eisdem cognitionibus, cum quibus libere non peccat, cum tamen in libere non peccante non sit necesse præcedere judicium aliquod erroneum, quia aliàs non libere à peccato abstinuisset, respondetur negando assumptum: namque, ut libere abstineat à peccato, sufficit judicium indifferens, ex hoc enim habet, quod possit peccare, sicut & habet, quod sit liber in omnium sententia. Præter judicium autem indifferens requiri judicium determinatum, sive ad determinate peccandum, sive ad determinate non peccandum, negari non potest, utpote à judicio indifferenti voluntas determinari non potest, ut potius consentiat, quam ut dissentiat. Et quidem in libere non peccante necesse esse præcedere judicium determinatum, quo nempe proponatur voluntati Deum esse potius hic, & nunc amandum, quam odio habendum, non cadit sub dubio; hoc autem judicium de esse ei, qui eum odio habet, est certissimum: ergo quamvis judicium indifferens, unde habet voluntas, quod sit libera, & possit peccare, commune sit libere peccanti, & non peccanti, judicium tamen practicum determinatum non posse non esse distinctum. Non ergo cum eisdem cognitionibus, cum quibus libere non peccat, potest libere peccare, sed in libere non peccante oportet præcedere judicium practicum determinatum rectum; in peccante autem judicium determinatum irrectum, quod est esse practice erroneum. Hinc judicium practicum in non peccante est prudens, in peccante vero dicitur imprudens, & propterea, qui non peccat, dicitur prudenter eligere, è contra vero, qui peccat. Judicium autem indifferens nec est prudens

nec

nec imprudens, sed indifferens ad prudenter eligendum, vel non eligendum prudenter, sicut & ad peccandum, & non peccandum. Qua ratione commun. DD. docent, ad judicium indifferens sequi consilium, quod est syllogismus practicus prudentiæ, in quo sunt duo actus, sicut in syllogismo speculativo, videlicet inquisitio mediorum, quæ se habet, ut assensus præmissarum, & judicium, quod se habet, ut conclusio seu sententia de medio convenientiori eligendo, de quo late diximus dub. 1. de Prædest.

35 Nota tamen pro pleniori intelligentia, & nè allucineris argum. Jesuit. contra physicam prædeterminat. quod sicut in sentent. Thomist. quamvis cum prædeterminatione ad consensum non possit conjungi dissensus, salvatur libertas ad dissensum, quia illa prædeterminatio non se habet per modum actus primi, sed per modum determinantis ipsam indifferentiam proximam actus primi, qui est voluntas, & sic licet non possit ad dissensum in sensu composito, potest tamen in sensu diviso, quæ potestas ad libertatem sufficiens est, pariter licet cum judicio determinato recto, non possit voluntas conjungere actum irrectum, seu peccaminosum, non propterea desinit esse libera circa actum peccaminosum, & pariter vice versa; quia judicium illud practicum, sive rectum, sive erroneum non se habet per modum actus primi, sed per modum determinantis indifferentiam radicalem actus primi quoad specificationem, qui est judicium ipsum indifferens, unde, ut tunc voluntas libere eliciat actum, sive rectum, sive peccaminosum, sufficit potentia ad actum oppositum in sensu diviso, licet ad eum non possit in sensu composito. Et quod prædictus auctor teneatur stare huic doctrinæ, quidquid sit de physica prædeterminatione, patet evidenter, ex quo ejus fundamentum, ut ipse fatetur, procedit duntaxat in aliquibus peccatis, non in omnibus, præcipue in odio Dei; namque hoc beatus habere non potest sine judicio erroneo, quo excogitet, seu fingat malitiam aliquam in Deo, cum tamen revera in Deo nulla inveniatur, vel possit splendere malitia. Unde hoc odium conjungi cum visione beata dicit imbolvere majorem repugnantiam vincendam à Deo propter judicium oppositum, quod Dei odium supponit. Sed præterquamquod in intelligibile est ex terminis videntem Deum per essentiam posse in eo adinvenire malitiam aliquam, ut eum odio habeat, quia objectum odij est malum; nunc ad propositum argum. instatur: namque beatus media sola visione amans Deum in eo casu, libere eum amat: ergo libere non eum odio habet: ergo media sola visione sine judicio alio erroneo potest eum odio habere, seu peccare, consequentia non valet in illius sententia. Non ergo recte infertur: cum judicio recto circa aliquod objectum libere non peccat: ergo cum illo solo, nullo alio superveniente potest peccare, & hoc ideo, quia ut libere non peccat circa aliquod objectum, sufficit, quod possit ad oppositum actum in sensu diviso, non in sensu composito; id est, divisum à judicio recto, non simul cum illo, ita ut licet potentia ad peccandum simul sit subjective cum judicio recto, secus tamen terminative, ita ut peccatum cum illo compatiatur. Quod si aliquis intendat ad peccandum non requiri judicium erroneum, sed sufficere ignorantiam, vel inconsiderationem, qualis fuit in Angelo in secundo instanti, respondet. nos in præsenti per judicium erroneum idem intelligere, ac judicium defectuosum, sive illud sit in rigore erroneum, sive procedat ex alijs capitibus. Sufficit enim esse defectuosum, ut cum visione Dei in se incomponibile sit. Immo licet ignorantia, error, & inconsideratio distinguant cognitionem speculativam, non tamen practicam, hæc enim semper censetur erronea, dum procedit seu regulat contra rectā rationem, vel legem.

36 Quarto objicies ex alijs via oppositā: nàm licet cum visione beata non componatur judicium erroneum circa Deum, benè tamen circa creaturas: ergò circa illas saltem de potentia Dei absoluta poterit beatus peccare. Consequentia patet, & anteced. probat. Eatenus cum visione beata non potest componi judicium erroneum circa Deum, quia per visionem beatam videtur Deus prout in se, & per essentiam; at per visionem beatam non omnes creaturæ videntur in verbo, sed ad summum ea, quæ pertinent ad statum uniuscujuslibet beati, immo potest contingere, quod beatus nullam creaturam videat, ut dicitur in tractatu de Visione: ergò. Respond. quod ut beatus non possit etiam de potentia Dei absoluta circa creaturam aliquam peccare, non est necesse aliquam creaturam videre, sed sufficit videre Deum prout in se, & per essentiam, quia eo ipso videt eum ut summum bonum, & super omnia debere amari, quo judicio supposito, redditur voluntas impotens aliud ab eo amare sine ordine ad ipsum, aliter intervenirent judicia opposita: nempe de Deo amando super omnia, & de creatura amanda super Deum. Nec judicium practicum de creatura amanda cum ordine ad Deum dependet ex visione creaturæ, quantumvis enim creaturam aliquam non videat in Verbo, practice, & nedum speculative judicat Deum esse amandum super omnia. Et si dicas, quod

cum illo judicio de Deo amando ſuper omnia ſtat beatum de potentia Dei abſoluta Deum non amare ſuper omnia: ergò & amare creaturam ſine ordine ad Deum. Neg. conſeq. namque amor creaturę ſine ordine ad Deum nedum eſt incompatibilis cum amore Dei ſuper omnia, ſed etiam cum judicio de Deo amando ſuper omnia, ut diximus reſolut. præced. nec enim hoc judicium, utpote prius dependet ab amore Dei, qui eſt poſterior, ut contrarij fatentur.

37 Quinto objicies: viſio Dei reſidet in intellectu; peccatum verò in voluntate: ergò per viſionem Dei peccatum excludi non poteſt. Dices ita eſſe: directè loquendo, ſecus verò indirectè. Sed contra eſt: nam quia actus charitatis, utpote exiſtens in voluntate, non poteſt excludere directè peccatum habituale exiſtens in anima: de potentia Dei abſoluta poteſt actus charitatis cum peccato habituali componi, ut eſt communis ſententia, quam nos ſequimur de Juſtificatione, dub. 2. dum probamus peccatum habituale non poſſe remitti ſine habituali gratia: ergo pariter propter eandem rationem. Ad argum. rectè dictum eſt: nos enim probamus peccatum actuale non poſſe componi cum viſione beatifica, quia indiſpenſabiliter, & eſſẽtialiter procedit à judicio defectuoſo intellectus, quod neceſsè eſt excludi etiam directe per viſionem beatam, quo expulſo ex neceſsitate excluditur peccatum actuale. Hinc quod actus charitatis ſit componibilis cum peccato habituali, non procedit, ex quo actus charitatis eſt in voluntate, & peccatum habituale in anima; ſed quia actus charitatis, qui diſponit ad gratiam in hac ſententia ſolum eſſentialiter petit procedere ab auxilio diſtincto realiter à gratia, quod auxilium componibile eſt cum peccato habituali. In ſententia autem, quod actus charitatis ex neceſsitate procedit à gratia, ſive ut ſanctificante, ſive ut auxiliante, ſicut in eodem inſtanti reali, in quo eſt gratia, implicat eſſe etiam de potentia Dei abſoluta peccatum habituale, ut nos etiam dicimus ibi dubio primo, ita etiam de potentia Dei abſoluta repugnat cum eo componi actum charitatis.

38 Tandem objicies, & eſt replica contra omnes præced. ſolutiones: ſtat de potentia Dei abſoluta viſio Dei purè ſpeculativa; ſed eo ipſo cum ipſa non repugnat peccatum actuale: ergò. Conſeq. patet, minor verò videtur certa juxta noſtra principia, namque tota repugnantia inter viſionem beatam, & peccatum actuale ſecundùm nos reducitur ad oppoſitionem, quæ eſt inter judicium practicum, defectuoſum eſſentialiter exactum ad peccatum actuale, & judicium practicum rectum, quod procedit ex viſione beatifica. Major autem, in qua eſt difficultas, probatur primò ex communi proloquio, quod prius non dependet à poſteriori; hac enim ſola ratione concedimus poſſe de potentia Dei abſoluta dari viſionem beatam ſine actu charitatis. Secundò: nam juxta D. Thom. viſio Dei ſolum eſt beatitudo, ut ſpeculativa, non verò, ut practica; quia maximè, & principaliter tota conſiſtit in contemplatione divinorum: tum quia, hæc eſt optima operatio intellectus; tùm quia contemplatio quæritur propter ſe ipſam; actus autem intellectus practici non quæritur propter ſe ipſum, ſed propter opus extra intellectum: non eſt ergò unde repugnet viſio Dei pure ſpeculativa, & non practica, quippe ſi repugnaret, eſſet ex conceptu beatitudinis. Ac tandem non minus urgenter videtur hoc confirmari; ex quo ſuppoſita Dei viſione ſpeculativa, poſſet Deus ſuſpendere concurſum ad actum practicum ipſius, nempe ad movendum voluntatem, ſeu quod idem eſt, ad proponendum voluntati Deum hic, & nũc eſſe ſuper omnia amandum.

39 Sed reſpond. 1. neg. aſſump. namque ut patet ex dictis, objectum evidenter, & prout in ſe cognitum, vt bonum ſummum, & infinitum, proindeque ſatiativum appetitus, non poteſt non omnino infallibiliter movere appetitum ad ſui amorem ſuper omnia, vel ad aliorum amorem propter ipſum. Unde quod in via objectum aliquod ex neceſsitate non ſic moveat appetitum, procedit, vel quia eſt bonum finitum, vel quia ſi eſt infinitum, non cognoſcitur prout in ſe, ſed obſcure per fidem, ut millies repetit D. Thom. Fateor tamen in viſione beata diſtingui illa duo munera, & cognitionis ſpeculativæ, qua ſiſtit in contemplatione divinorum, & cognitionis practicę, qua voluntatem movet ad amorem Dei, id eſt, proponit Deum eſſe hic, & nunc ſuper omnia amandum, & creaturas propter eum. Hinc tamen ſolum infertur conceptum viſionis, ut ſpeculativę, & ut practicæ eſſe conceptus inadæquatos: nempe penes diverſa munera ejuſdem formę, proindeque eſſe diſtinctos pure quoad explicitum, ſeu per rationem, non tamen objective, ſeu cum objectiva præciſsione unius ab illo, ſed potius objective ſe includunt, eo ferè modo, quo invicem ſe includunt objective conceptus eſſentiæ, & conceptus naturæ, licet conceptus eſſentiæ, qui eſt conſtituere, non explicet conceptum naturæ, qui eſt radicare. Et pariter in relatione conceptus *in*, & conceptus *ad* objective ſe includunt, licet conceptus *in*, qui eſt inhærere, non explicet conceptum *ad*, qui eſt referre. Qua ratione in his exemplis prædicti conceptus

ſunt

sunt inadæquati,& solum quoad explicitum, & imperfectè præscindunt, objectivè tamen se includunt, imprescindibiliter se habent.

40 Et ex his patet ad 1. probat. quod illud proloquium procedit de priori adæquate distincto à posteriori, sive realiter, ut natura distinguitur à proprietatibus, sive pure objective, ut genus ab speciebus. Secus verò de priori solum inadæquate distincto, ut in nostro casu, qua ratione nequit dari conceptus essentiæ sine conceptu naturæ,quamvis conceptus essentiæ sit prior conceptu naturæ. Et pariter nec in relatione conceptu *in* sine conceptu *ad*.

41 Ad 2. probat. respond. quod sicut relatio adæquate essentialiter includens conceptū *in*, & conceptum *ad* constituit personam in divinis solum secundum conceptum inadæquatū *in* in probabili sententia, quia iste est, qui prior intelligitur in relatione, licet solum quoad explicitum prescindat à conceptu inadæquato *ad*, pariter licet visio Dei, prout in se adæquate essentialiter includat conceptum speculativæ, & practicæ, solum constituit beatitudinem secundum conceptum inadæquatum speculativæ, & non secundum alterum conceptum inadæquatum practicè, quia ille intelligitur in ea tanquā prior, & principalior, ut dicit D. Thom. unde nostro modo concipiendi veluti alter conceptus resultat, qua ratione, ut supra notavi, secundum plures Thomist. motio voluntatis intelligitur per modum proprietatis secundum nostrum modum concipiendi consecutæ ad ipsam secundum munus contemplationis. Hinc tandem negamus; quod suppositā visione Dei prout in se, & per essentiam possit Deus suspendere concursum ad actum practicum illius; quippè visio Dei ex hoc ipso, quod est visio Dei, non potest præscindere ab eo, quod est proponere voluntati Deum, ut super omnia amandum,in quo consistit actus practicus illius, sicut nec potest Deus suppositō concursu ad munus essentiæ, suspendere concursum circa munus naturæ, quod est esse radicem proprietatum, quamvis possit suspendere concursum circa existentiam ipsarum proprietatum, quarum realiter est radix, ut in nostro casu potest suspendere concursum ad amorem realiter radicatum in ipso actu practico visionis.

42 Secundo potest argum. à principio responderi conced.posse dari de potentiaDei absoluta visionem Dei pure speculativam formaliter, secus verò radicaliter; aliter possent dari plures visiones beatificæ specie distinctæ, quia conceptus radicis ad essentiam objectivè pertinet, cujus oppositum docent Theologi 1. p.q. 12. art. 6. Et ratio est, quia objectum primarium non potest non esse idem respectu cujuslibet visionis,videlicet Deus prout in se.Immò aliter visio illa connaturaliter etiam esset componibilis cum peccato, utpote nec connaturaliter, seu exactivè illud impediret, sicut nec cognitio speculativa inferior illud impedit, nec cum illa naturaliter inconjungibile est.Hoc autem ipso, quod visio illa radicaliter esset practica, exigeret quantum est ex se judicium practicum firmum, & stabile, quo nempe moveret voluntatem ad amorem Dei ut ultimi finis, & aliorum propter ipsum; hac autem exigentia suppositā, licet posset Deus de sua potentia absoluta impedire, ne tale judicium sequeretur, non tamen propterea posset simul cum ea cōjungi judicium practicum defectuosum alteri judicio privativè oppositum: tum quia ut diximus in ultimo fundamento, talis conjunctio esset contra exigentiam naturalis illius visionis, proindeque esset miraculosa, & Deo consequenter attribueretur:tum quia licet Deus suppositā essentia, vel natura, possit de potentia absoluta impedire, ne resultet proprietas aliqua, v. g. risibilitas, non inde infertur posse cum tali natura conjungi proprietatem ei oppositam, ut innibilitas cum natura humana,utpote natura humana effectus illius incapax est, unde ad summum posset cum ea conjungi materialiter, non verò denominativè, ut si poneretur visio in lapide.

43 Sed contra hanc solut. stat non leve argument. quod de potentia Dei absoluta stat visio beata, quæ nec radicaliter sit practica, quod probatur in casu, quod Deus illud decretum de non concurrendo ad actum practicum illius visionis revelaret ipsi beato per ipsam eandem visionem; tunc enim nedum non exigeret illum actum practicum, verum & talis actus ei repugnaret propter infallibilem connexionem cum decreto revelato: ergò. Sed respond.quod visio illa secundùm conceptum primarium specificum, & essentialem, nempè per ordinem ad Deum secundùm prædicata sibi essentialia, & necessaria adhuc exigeret illum actum practicum propter eandem rationem,ac nunc exigit,quia nempè habet pro objecto summum bonum, finem, principium, regulam, & mensuram nostrarum operationum; secundùm tamen conceptum secundarium, seu accidentalem, vel individualem, scilicet per ordinem ad objectum secundarium, nempè ad decretum illud liberum revelatum, non illud exigeret, immò oppositum. Cujus est exemplum in ipsa visione beata, quę ab intrinseco ex conceptu specifico, & attento ordine ad objectum illius primarium exigit incorruptibilitatem, & permanen-

nentiam, ut tenent communiter Theologi, & est etiam communis sententia, quod hoc non obstante visio Pauli in raptu fuit ejusdem speciei cum visione beata, quia etiam ab intrinseco ex conceptu specifico, seu attento ordine ad objectum primarium exigebat incorruptibilitatem, licet peraccidens ex parte subjecti, seu ratione status esset amissibilis, & transiens. Supponamus ergo, quod decretum de isto transito fuerit ipsi Apostolo revelatũ per eandem visionem; nulla enim in hoc est implicatio, sicut nec in casu argumenti, qua revelatione supposita visio illa ex conceptu individuali, & accidentali: nempe attento ordine ad objectum secundarium, quale fuit decretum illud liberum de ipsius amissibilitate, exigeret ab intrinseco amissibilitatem. A simili ergò.

RESOLUTIO III.

Nec de potentia Dei absoluta potest cum beatitudine conjungi peccatum habituale.

44 EST contra aliquos Thomistas, plures tamen ei assentiunt præcipuè in manuscriptis. Et fundatur primò ratione communi, quam hucusque reservavimus, qua & roborantur præcedentes resolutiones: namque beatitudo est summa fœlicitas; peccatum verò etiam habituale est summa miseria; sed ex terminis implicat in eodem subjecto cõponi summam fœlicitatem cum summa miseria, quia hæc extrema privative sunt opposita, saltem terminative, & penes effectus, quos præstant: ergò nec de potentia Dei absoluta potest componi cum visione beata peccatum habituale. Conseq. patet, major, & minor non indigent, nisi explicatione: namque beatitudo replet animam omnibus bonis, cum eam conjungat fonti totius bonitatis: unde dicitur in Psalmo: *Satiabor; cum apparuerit gloria tua.* Et Sapient. 7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.* Hinc non potest cum ea conjungi incommodum aliquod, ratione cujus possit beatus amaritudinem aliquam habere, vel tædium; undè Sapiẽt. 8. dicitur: *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tedium convictus ejus*: quod incommodum peccatum habituale designat.

45 Dices, sermonem procedere de beatitudine quoad statum, quomodo diffinitur, quod est aggregatio bonorum omnium, secus verò essentialiter sumpta, seu in quantum est visio Dei. Sed contra est: quod loca prædicta solum procedunt de beatitud. quatenus per eam anima conjungitur fonti totius bonitatis, & quatenus per eam ei apparet gloria Dei, & quatenus per eam ei veniunt omnia bona, quæ omnia importat beatitudo, ut est visio Dei. Undè Div. Thom. hic q. 5. art. 4. habet: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, scilicet cum contemplatione sapientiæ*: ergò ex quo est visio divinæ essentiæ, & nedùm quoad statum est summa fœlicitas, & consequenter nequit secum permittere, vel conjungere amaritudinem, vel tædium peccati etiam habitualis. Dices, quod licet sermo procedat de beatitudine, in quantum est visio Dei, quantum ad id, quod exigit connaturaliter, ut defacto contingit, secus verò essentialiter. Sed contra est, nam beatitudo nedum connaturaliter, seu defacto, sed essentialiter habet satiare appetitum beati; sed hoc habet, quatenus essentialiter est visio Dei; nec enim aliter apparet beato gloria Dei, nisi quatenus eum videt per essentiam, seu prout est in se juxta illud Apostoli: *Cum apparuerit*, id est, in gloria, *similes erimus, quia videbimus eum, sicuti est*: ergò. Immò in prædictis locis per omnia bona intelligitur Deus, qui est fons totius bonitatis, seu in quo omnia bona continentur, ab hoc autem non potest præscindere visio Dei, licet Deus aliqua bona creata non infunderet.

46 Quod multiplicetur confirmat. ex D. Thom. loco citato in corpore, & primo ex quo ex præfatis locis Sacræ Scripturæ infert, quod beatus non potest velle carere beatitudine, etiam de possibili, aliter per beatitudinem non esset satiatus ejus appetitus. Ex quo sic argum. si cum beatitudine de possibili esset conjungibile peccatum, beatus posset velle carere beatitudine, hoc non potest admitti: ergò. Probat. min. secundùm D. Thom. tunc aliquis potest velle carere aliquo bono habito, quando ei adjungitur incommodum aliquod, propter quod in fastidium venit; at tunc beatus simul cum beatitudine haberet incommodum aliquod, propter quod beatitudo ei in fastidium veniret: ergò. Probat. min. & ponamus casum, quod Deus decerneret tale peccatum non remittere, dùm beatitudo perseveraret, & aliàs hoc decretum eidem beato revelaret; in nullo enim istorum stat implicatio aliqua, si semel beatitudo essentialiter est componibilis cum peccato. Tunc ergò evidenter peccatum illud in fastidium veniret beato, ita ut potiùs eligeret beatitudine carere, quam illud peccatum in perpetuum subire; unde à posteriori infertur ipsum beatum non esse quietum, nec satiatum, quod est contra essentiam beatitudinis.

47 Secundo confirm. ex eodem D. Thom. etiam ibi in corpore: *Naturaliter homo desiderat retinere bonum, quod habet, per quod ejus re-*

retinendi ſecuritatem obtineat, alioquin neceſsè eſt, quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amiſsionis affligatur: requiritur ergo ad veram beatitudinem, quod homo certam habeat opinionem, bonum, quod, habet, nunquam amiſsurum. Quæ quidem opinio, ſi vera ſit, conſecutus eſt, quod beatitudinem nunquam amittat: ſi autem falſa, hoc ipſum eſt, quoddam malum, falſam opinionem habere, nàm falſum eſt malum intellectus, ſicut verum eſt bonum ipſius, ut dicitur in ſexto Ethicorum. Non igitur jam verè eſt beatus, ſi aliquod malum ei ineſt. Ex quibus ſic argum. Div. Thom. præmiſſerat, quod cum beatitudo ſit perfectum bonum, & ſufficiens, oportet, quod deſiderium hominis quietet, & omne malum excludat; unde in concluſione infertur, quod ſi beatus falſam opinionem haberet de eo, quod beatitudinem nunquam amittat, eo ipſo ei ineſſet aliquod malum, proindeque non eſſet vere beatus: ergo inconcurſum eſt in doctrina D. Thom. quod cum vera beatitudine non eſt conjungibile aliquod malum; at peccatum habituale malum eſt: ergò.

48 Dices, quod D. Tho. loquitur de potentia Dei ordinaria, & connaturaliter loquendo. Sed contra eſt, quod D. Thom. loquitur de vera beatitudine abſolutè, & ſimpliciter, ac ſi diceret: non eſt vere homo, cui ineſt irrationalitas, quia homo eſſentialiter eſt rationalis, & ſic eo ipſo eſſentialiter excludit irrationalitatem ei privatè oppoſitam. Vera enim beatitudo eſſentialiter eſt bonum perfectum, & ſufficiens, aliter eſſentialiter non haberet quietare appetitum; bonum autem perfectum eſſentialiter excludit omne malum: ergò beatitudo eſſentialiter excludit omne malum: ergò cum illo malo de falſa opinione non poteſt componi vera beatitudo, ſicut nec cum irrationalitate verus homo. Si autem dicas, quod beatitudo eſt bonum perfectum intellectus, & ſic eſſentialiter excludit omne malum intellectus, peccatum autem habituale eſt malum voluntatis, ſeu animæ; & ſic licet eum excludat connaturaliter, ſicut & exactivè, ſecus autem eſſentialiter. Contra eſt: nàm D. Thom. abſolutè, & ſimpliciter habet, quod quia beatitudo eſt bonũ perfectum, excludit omne malum; & inde infert, quod excludat malũ illud particulare intellectus: ergo nec malum animæ, nec malum voluntatis poſſet eſſentialiter cum vera beatitudine conjungi; aliter probaret D. Tho. idem per idem: quippe malũ intellectus eſt ſolum falſum, ſicut bonum intellectus eſt duntaxat verum, & ſic probaret D. Thom. quod vera beatitudo excludit malum intellectus, quia cum ſit bonum perfectum, excludit malũ intellectus, quod eſt idem per idem probare. Præterquamquod ſi ſemel cum vera beatitudine componitur de potentia Dei abſoluta peccatum habituale, non poteſt etiam non componi malum intellectus, nempe judicium erroneum habituale, à quo peccatum habituale dependet in conſervari, ſicut & à judicio erroneo actuali peccatum actuale in fieri, dependet, de quo poſteà.

49 Immò notetur argument. 2. D. Thom. quo hic q. 3. art. 5. intendit probare beatitudinem pertinere ad intellectum practicum; ſic enim procedit: Beatitudo eſt perfectum bonum hominis; ſed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum, quam ſpeculativus, qui ordinatur ad verum: ergò. Et reſpondet: *Quod intellectus practicus habet bonum, quod eſt extra ipſum, ſed intellectus ſpeculativus habet bonum in ſe ipſo, ſcilicet, contemplationem veritatis; etſi illud bonum ſit perfectum, ex eo totus homo perficitur, & fit bonus.* Ergò ſecundùm Div. Thom. licet beatitudo ſit ſolum bonum intellectus, quia tamen bonum perfectum eſt, reddit bonum totum hominem, & conſequenter ab eo excludit omne malum.

50 Hinc tertiò confirmat. ex eodem Div. Thom. namque propterea neceſsè eſt ſecundum D. Thom. ad veram beatitudinem beatum habere veram opinionem de eo, quod eam nunquam amiſsurus eſt, quia alioquin timore, vel dolore de amiſsione illius beatus affligeretur, quæ afflictio privativè opponitur cum vera beatitudine, quæ eſſentialiter includit omne gaudium; at indubitatum videtur, quod ſi ante in beato peccato habituali non remiſſo, pariter affligeretur, ſicut doleret, & timeret, ne in culpam illius beatitudinem amittere, Deo ſubſtrahente beatitudinem: ergò. Quod etiam patefit ex doctrina ſequenti Div. Thom. qua probat beatum non poſſe amittere beatitudinem per divinam ſubſtractionem; *Quia cum ſubſtractio beatitudinis ſit quædam pœna; non poteſt talis ſubſtractio à Deo juſto Judice provenire, niſi pro aliqua culpa, in quam cadere non poteſt, qui Dei eſſentiam videt; cum ad hanc viſionem ex neceſsitate ſequatur rectitudo voluntatis.* Et quidem certum eſt Deum de potentia abſoluta poſſe à beato ſubſtrahere beatitudinem, tanquam dominus illius, licet non tanquam juſtus judex, id eſt, propter culpam: at in caſu, quod cum beatitudine conjungeretur peccatum habituale, nedum ut dominus, ſed etiam, ut juſtus judex ſubſtraheret à beato, ſeu poſſet ſubſtrahere beatitudinem, videlicet propter ipſum peccatum habituale: ergò. Quæ ratio ad minus probat de peccato habituali mortali.

Se-

51 Secundò fundat. noſtra reſolut. ex dictis in præced.reſolut. namque cum beatitudine eſſentialiter repugnat peccatum actuale:ergò & habituale. Non probo hanc conſequentiam, ex quo peccatum habituale non poteſt non procedere ex peccato actuali, quod eſſentialiter inconjungibile eſt cum beatitudine, quia ex hoc ſolùm ſequitur, quod cum beatitudine ſit eſſentialiter inconjungibile peccatum habituale relictum ex actuali cum beatitudine commiſſo; ſecus tamen ſi tale peccatum habituale procedat ex actuali commiſſo ante beatitudinem, in quo ſenſu procedit quæſtio.Probat.ergò aliter conſeq. ad præſens intentum: ideò cum beatitudine eſſentialiter repugnat peccatum actuale,quia cum beatitudine eſſentialiter repugnat beatum habere actualiter alium finem ultimum præter Deum, utpotè per eam videtur Deus, ut ſummum bonum in ſe,at ex hoc ipſo habetur,quod nec poſsit habitualiter habere alium ultimum finem præter Deum,& conſequenter,quod non poſsit habitualiter peccare, ſeu eſſe peccatorem: ergò. Probat. min. nam ex terminis nedum repugnat eſſentialiter voluntatem habere duplicem ultimum finem abſolutè, & ſimpliciter, actualiter, verum & unum actualiter, & alium habitualiter:ergò ex eodem principio,ex quo repugnat beatum habere alium ultimum finem præter Deum actualiter, repugnat etiam habere alium ultimum finem præter Deum habitualiter. Anteced. ſupponit. ex probabiliori ſententia aſſerente non poſſe unum, & eundem hominem ſimul, & pro eodem tempore habere duos fines totales,& adæquatos,ita ut unum intendat actualiter, & alium habitualiter, quam ſententiam ſecuti ſumus de ultimo fine dub. 3. reſolut. 3. fundati in eo,quod de ratione ultimi finis ſimpliciter,ſeu totalis,& adæquati,eſt,quod ſit perfectè ſatiativus, ita ut ultra, vel extra illum non reſtet aliud appetendum, omniaque appetibilia in ipſum ordinentur. Undè infertur, quod ſi ſemel homo appetit aliquem finem ultimum ſimpliciter actualiter, nec poſsit aliud extra ipſum appetere habitualiter,namque ſi ſemel illud appetit habitualiter, jam eum non appetit propter finem,quem appetit actualiter.

52 Dices hoc fundament. probare, quod dum beatus actualiter diligit Deum,ut ultimum finem, non poſsit etiam habitualiter creaturam diligere, ut ultimum finem; ſecus autem ſi beatus Deum actualiter non diligat; nos autem fatemur poſſe beatum de potentia abſoluta Deum non diligere actualiter, ſicut & quod Deus poſsit de potentia abſoluta ſuſpendere concurſum ad actualem amorem Dei.Sed contra eſt, nam ut ſupra probavimus, licet in illo caſu poſsit beatus Deum non diligere actualiter, non tamen poteſt aliud extra Deum, ſeu ſine ordine ad Deum diligere actualiter; quia ex quo videt Deum ſummum bonum prout in ſe,ligatur, ſeu neceſsitatur,vel ad diligendum Deum, ut ultimum finem,vel ſi Deum non diligit, non poſsit aliud à Deo,ut ultimum finem diligere: ſicut ergò ex viſione ſummi boni neceſsitatur eſſentialiter aliud à Deo non diligere, ut ultimum finem actualiter, pariter neceſsitatur,& aliud à Deo non diligere habitualiter,quia eadem repugnantia eſſentialis eſt inter duplicem ultimum finem, utrumque actualiter attactum, ac unum attactum actualiter, & alium habitualiter.

53 Sed dices: hanc rationem probare de peccato mortali, quod ſolùm conſtituit ultimum finem in creatura; ſecus verò de peccato veniali, quod à Deo fine ultimo non avertit, utpotè componibile cum gratia, & charitate. Sed contra eſt, quod ut peccatum veniale non avertat à Deo, ſufficit hominem per eum non converti ad creaturam, ut ad ultimum finem efficaciter, cum hoc tamen componitur converti ad eam, ut ad ultimum finem inefficaciter: hæc autem converſio etiam excluditur eſſentialiter per viſionem beatam, quia per eam judicatur omniâ in Deum poſitivè, & efficaciter ordinanda eſſe. De quo dicimus latè loco citato de ultimo fine, ubi ſupponimus in via non implicare voluntatem ſimul appetere duplicem ultimum finem, unum habitualiter, & alium actualiter, inefficaciter loquendo,ſecus verò in patria.

54 Tertio fund.noſt.reſolut. etiam ex dictis, & roboratur fundam. præced. namque propterea de potentia Dei abſoluta implicat cum viſione Dei conjungi peccatum actuale, quia peccatum actuale de neceſsitate, ſeu eſſentialiter ſupponit judicium defectuoſum, ſeu erroneum privative oppoſitum judicio recto habito per viſionem beatam; ſed pariter peccatum habituale de neceſsitate, ſeu eſſentialiter ſupponit judicium defectuoſum, ſeu erroneum privativè oppoſitum judicio recto habito per viſionem beatam: ergò. Probat. min. & in primis, quod peccatum habituale eſſentialiter ſupponat judicium defectuoſum, & erroneum ſaltem habitualiter, conſtat, namque ſicut peccatum actuale eſſentialiter pendet à judicio defectuoſo actuali, ſic & peccatum habituale eſſentialiter pendet à judicio defectuoſo habituali,ſiquidem peccatum habituale ex eiſdem cauſis dependet,ac peccatum actuale; eſt enim terminus relictus ex peccato actuali. Min. verò prob.namq; judiciũ illud defectuoſum habituale, quod eſſẽtialiter preſupponitur ad peccatũ habituale,eſt per quod habitualiter intellectus judicat

cat aliud præter Deum esse amandum, ut ultimum finem; at huic judicio habituali privativè opponitur judicium rectum habitum per visionem beatam: ergò. Probat. min. nam per judicium illud rectum habitum per visionem beatam nedum judicat intellectus aliud præter Deum non esse amandum ut ultimum finem actualiter, sed etiam habitualiter: ergò prædicta judicia habent effectus privative oppositos. Anteced. patet, quia eo ipso intellectus judicat Deum esse amandum ut ultimum finem ex ratione summi boni; at judicare Deum esse ultimum finem, quia est summum bonum, nedum est judicare Deum esse amandum ut ultimum finem actualiter, sed etiam habitualiter, quia ratio summi boni prout in se certificat intellectum non esse, unde ullo modo possit alijs à Deo attribui ratio ultimi finis: ergò. Nec valet, quod judicium habitum per visionem beatam est actuale; actus autem non opponitur cum habitu, ut tenet D. Thom. infra q. 63. art. 2. ad 2. inde probans, quod cum habitu temperantiæ compatitur actus intemperantiæ. Non, inquam, valet: namque in primis plures AA. etiam Thomist. asserunt actiones immanentes pertinere ad genus qualitatis, & inter eas visionem beatificam esse in specie habitus, non vero dispositionis, quia dispositio est ex natura sua facile mobilis à subjecto; visio autem beatifica est ab intrinseco perpetua, & inamissibilis: In hac ergò sententia visio beatifica non comparatur ad defectum habitualem intellectus, à quo in conservari dependet peccatum habituale, ut judicium actuale rectum, seu ut judicium rectum habituale. Et quidquid sit de hac sententia, judicium actuale rectum habitum per visionem se habere ut judicium habituale quantum ad permanentiam; immo & esse majorem illius permanentiam, quam esset permanentia judicij habitualis defectuosi, constat, ex quo judicium illud rectum est ab intrinseco perpetuum, & inamissibile, sicut & ab intrinseco inamissibilis, & perpetua est visio ipsa beata, quæ vel est inadæquate ipsum judicium practicum, vel eum ab intrinseco radicaliter petit, ut diximus præced. resolut. Ac tandem disparitas est, quod unicus actus temperantiæ non est adæquatus actus habitus temperantiæ, sed inadæquatus, & propterea est componibilis cum habitu opposito: è contra vero, quia visio beata est adæquatus actus luminis gloriæ, non potest componi cum habitu fidei, licet in via sit cum eo componibilis actus scientiæ circa existentiam Dei, ut patet in Philosopho Christiano, quia iste actus scientiæ non est adæquatus, unde relinquit locum ut maneat habitus fidei circa alias veritates revelatas; immo hac ratione circa idem materiale objectum non est compatibilis actus scientiæ cum habitu erroris, sicut nec cum habitu fidei, quia licet ille actus sit inadæquatus comparative ad habitum scientiæ; circa illud tamen inadæquatum, seu materiale objectum est adæquatus.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

55 EX dictis manet solutum fundam. Patris Oviedo, qui eodem in tractatu de Justificatione prætēdit peccatum habituale, & gratiam posse conjungi in eodem subjecto de potentia Dei absoluta. Et est hujusmodi: infusio visionis non formaliter remissio peccati: ergo tātum habet intrinsice exigere hāc remissionem; sed Deus potest facere contra hanc exigentiam; nihil enim est, quod Deum cogat annuere exigentiæ visionis, & quod illum prohibeat facere contra talem exigentiam: ergo non obstante infusione visionis, potest Deus peccatum non remittere: ergo supernaturaliter poterit visio conjungi cum peccato habituali. Manet, inquam, solutum hoc fundamentum, utpote probavimus visionem beatam nedum exigere, verum & essentialiter explicare ipsum peccatum, proindeque esse ipsam formalem expulsionem illius. Quod idem dicimus de gratia habituali dubio 1. de Justificatione, ubi latè proponitur idem argumentum, & solvitur Videatur ibi.

56 Secundò objicies ex aliquib. Thomist. possibilis est casus, in quo Deus hominem existentem in peccato ante visionem Dei, eum ad visionem Dei rapiat sine infusione gratiæ, sed in isto casu peccatum habituale conjungeretur cum Dei visione: ergò. Anteced. suppon. & conseq. prob. namque peccatum habituale adhuc de potentia Dei absoluta non potest remitti sine infusione gratiæ habitualis, utpote peccatum habituale in privatione gratiæ habitualis essentialitèr consistit; quæ est doctrina communior Thomist. quam, & nos sequimur de Justificat. dub. 2. resol. 2. at in illo casu non interveniret infusio gratiæ habitualis: ergo tùnc peccatum habituale non remitteretur, & sic maneret simul cum visione Dei.

57 Duplici via huic argum. satisfacere connantur sectatores nost. sentent. primo neg. casum esse possibilem; ita Gonet, quia nempe beatitudo est actus perfectissimus vitalis, qua ratione non potest non procedere à principio radicali vitæ supernaturalis, quod est gratia. Idem asserit Ferre hic in solut. ad secundum, quia cum visio beata sit perfectissima vita supernaturalis, nó potest procedere, nisi à gratia, quę

quæ eſt natura ſupernaturalis. Et quidem hic modus dicendi eſt certiſsimus loquendo de viſione, quæ eſt vita æterna, quæ proinde ſola eſt beatitudo, quippe eſt ab intrinseco perpetua, & inamiſsibilis; unde non poteſt provenire ab auxilio, quod eſt ex natura ſua in tranſiens, licet ab eo poſsit procedere actus charitatis: imò actus charitatis ſic ab auxilio proveniens eſt imperfectus: utpote purè diſponens, ſeu præparans animam ad gratiam, ut pluries docet D. Thom. & propterea iſte compatibilis eſt cum peccato habituali. Nec valet inde ſequi beatitudinem per ſe, ſeu ratione ſui non expellere peccatum habituale, ſed ſolum ratione gratiæ, à qua oritur, unde videntur noſt. fundam. non probare aſſumptum, cum procedant de viſione, ut beata eſt, nulla facta mentione gratiæ. Non, inquam, valet; namque ut viſio beata ratione ſui, & per ſe expellat peccatum habituale, ſufficit eſſe formam per ſe, & indiſpenſabiliter connexam cum gratia, quæ eſt forma ſanctificans. Qua ratione communiter Theologi defendunt perſonalitatem Verbi eſſentialiter, & per ſe expellere peccatum, quamvis non ſit forma ſanctificans propter connexionem eſſentialem, quam habet cum forma ſanctificante, videlicet cum natura divina in ea eſſentialiter incluſa.

58 Sed hęc ſolut. tandem refundit expulſionem peccati habitualis in ipſam gratiam habitualem, quo in modo dicendi noſt. fundam. deberet procedere, ex quo viſio beata, nec eſt beatitudo, nec conſequenter ſumma fœlicitas, nec tandem bonũ perfectum hominis, niſi ut radicata in gratia habituali, quæ eſt eſſentialiter incomponibilis cum peccato habituali, cum tamen nulla hujus factamẽtione procedamus. Sed hoc non obſtante poteſt reſponderi, quod nos procedimus in preſenti, ſicut & AA. communiter aſſerentes perſonalitatem Verbi per ſe, & ratione ſui expellere omne peccatum, ex quo per ſe includit, ſeu implicat naturam divinam cum omni peccato incomponibilem, ſicut enim hæc per ſe, & eſſentialiter connectitur cum natura divina; quæ eſt forma divina eſſentialiter ſanctificans, ita viſio beata, hoc ipſo, quod beata per ſe connectitur cum gratia, quæ eſt forma creata eſſentialiter ſanctificans: unde ſicut perſonalitas divina, quamvis ratione ſui non ſit forma ſanctificans, per ſe tamen expellit peccatũ, qua ratione dici poteſt forma ſanctificans negative, licet non poſitive, pariter & viſio beata ex cõjunctione, quam per ſe habet cum gratia, poteſt dici forma per ſe ſanctificans negative, id eſt, quantum ad expulſionem peccati, licet non poſitive quantum ad conſtituere beatum juſtum, & ſanctum, iſte enim effectus ſolum poteſt procedere à natura divina, vel à gratia, quę eſt ejus participatio.

59 Melius tamen alij à principio reſpondent, quod cum dicitur peccatum non poſſe remitti ſine gratia habituali in abſentia alterius formæ eminentioris. Omnes enim fatentur, quod excluſio peccati poteſt fieri per unionem hypoſtaticam Verbi etiam ſine infuſione gratiæ habitualis; unde ſi Verbum aſſumeret naturam humanam infectam in peccatum habituali, per talem unionem peccatum habituale expelleretur, quamvis ei nulla infunderetur gratia, quia unio hypoſtatica ſanctitatem præſtitam per gratiam continet eminentiori modo. Reſolut. ergò loco citato de Juſtificatione procedit de remiſsione per gratiam in abſentia formæ eminentioris, ſeu altioris ordinis, quam ſit ipſa gratia habitualis. Hujus ergò generis dicunt eſſe viſionem beatam: quippe per eam beatus formaliter aſſequitur ultimum finem, ad quem omnia ſupernaturalia creata, & adhuc ipſa gratia habitualis per ſe ordinatur; qua ratione dicitur beatitudo: id eſt, ſumma fœlicitas, ad quam homo pervenire poteſt. Hinc viſio beata nedum eſt forma ſanctificans negative, ſed etiam poſitive: nempe conſtituens beatum nedum immaculatum, verum & juſtum, & ſanctum.

60 Sed dices: dato, quod unio hypoſtatica ſit forma ſanctificans, hæc tamen eſt ſubſtantialis, & ſic eſt juſtitia alterius generis à juſtitia, quæ eſt gratia accidentalis; licet autem non repugnet duplex juſtitia, una ſubſtantialis, & alia accidentalis, repugnat tamen duplex juſtitia accidentalis: namque in hoc ſenſu docet Concil. Trident. unicam eſſe rationem formalem noſtræ juſtificationis. Sed reſpond. quod licet hæc utraque juſtitia ſit intra genus accidentis, intra illud etiam diſtinguuntur, ſicut juſtitia eminenter formaliter continens ſanctitatem á juſtitia eam purè formaliter continenti, eo modo, quo intra idem genus ſubſtantiæ anima rationalis, quæ eminenter formaliter eſt ſenſitiva, diſtinguitur ab anima bruti, quæ purè eſt ſenſitiva formaliter. Hinc Concilium loquitur de juſtitia in via, quæ potius per ſe ordinatur ad juſtitiam patriæ, quæ eſt ipſa vita æterna, in viſione Dei cõſiſtens, juxta illud: *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te, &c.* Hinc juſtitia viæ facta per gratiam fit in patria juſtitia conſumata per ipſam viſionem, ratione cujus homo aliàs ſimilis Deo participative per gratiam, tandem aſſequitur perfectiſsimam ſimilitudinem, teſtante Apoſtolo: *Cum autem apparuerit, ſimiles ei erimus*, id eſt, perfectiſsima ſimilitudine, *quia videbimus eum, ſicuti eſt.* Quo in ſenſu gratia viæ di-

dicitur à Christo fons aquę salientis in vitam æternam, qua ratione gratia in via dicitur semen gloriæ.

61 Sed contra hunc modum dicendi statim se offert, quod gratia est radix visionis beatificæ, sicut & omnium actuum supernaturalium, unde est ipsa natura in esse supernaturalis, sicut ergò propter hanc rationem anima rationalis præstantior est omnibus potentijs, & actibus ab ea tanquam à radice procedentibus, pariter, & gratia. Immò & gratia est participatio divinæ naturæ, quæ est supremum prędicatum in Deo, visio verò beatifica est participatio divinæ visionis, quæ duntaxat est attributum Dei. Sed ad 1. potest respond. quod gratia est radix omnium bonorum supernaturalium in eo ordine, in quo est sanctitas, id est, in ordine sanctificandi pure formaliter; secus verò in ordine sanctificandi formaliter eminenter, qualiter sanctificat visio beata, hæc enim sicut in linea beandi est prima radix, pariter in linea sanctificandi formaliter eminenter est prima radix, sicut & radicat omnia supernaturalia, quatenus ad beatitudinem spectant.

62 Sed statim se offert: hinc sequi visionem beatam, ut visio beata est, non radicari in gratia; & consequenter gratiam non esse naturam in esse supernaturali, utpote non radicans actionem aliquam, immò & perfectissimã in esse supernaturali. Propter hanc replicam cogor solutionem datam explicare, seu alijs terminis solvere argumentum factum. Dico ergò, quod radix alia est in genere causę efficientis, & alia in genere causæ finalis. Illa est primum principium productivum, hæc verò est primum principium motivum: gratia ergò est radix omnium supernaturalium tanquam primum principiũ productivum: unde ab ea oriũtur efficienter omnia supernaturalia, & etiam ipsa visio beata: hęc verò est radix omnium supernaturalium, tanquam primum principium motivum, nàm omnia supernaturali ad ipsam ordinantur, ut ad ultimum finem *quo*, seu formaliter talem: utpote est acquisitio ipsa ultimi finis objective talis, seu ut *quod*, qui est ipse Deus. Patet autem, quod finis perfectior est absolute eis, quæ ordinantur ad finem. Hinc D. Thom. probat actum esse perfectiorem simpliciter habitu, & potentia, quia tam habitus, quã potentia est propter actum tanquam propter finem; de quo diximus dub. 1. de Peccatis: non ergò, quod gratia sit radix visionis beatæ in genere causę efficientis, tollit, quod visio ipsa beata sit perfectior absolutè, & simpliciter, utpotè radix in genere causæ finalis, & consequẽter, nec tollit esse formam sanctificantem eminentiorem, ita ut quam primum acquiritur, per ipsam sanctificetur anima perfectius perfectione altioris ordinis, quam erat sanctificata per ipsam gratiam.

63 Hinc ad illud, quod gratia est participatio divinæ naturæ: visio verò est participatio duntaxat divinæ visionis, dicimus cum hoc cõponi, quod ipsa gratia, ut participatio est divinę naturæ ordinetur in ipsam visionem beatam, ut in ultimum finem, & consequenter, quod hęc perfectior sit absolutè, & simpliciter ipsa gratia: namque medium ex natura sua ordinatur in aliquem finem, eo ipso imperfectius est ipso fine. Nec est judicandum de gratia, quæ est participatio divinę naturæ per ordinem ad visionem beatam, quæ est participatio divinæ visionis, sicut de ipsa divina natura per ordinem ad ipsam divinã visionem, namque natura divina ita est virtualiter radix divinæ visionis, ut eam non respiciat tanquam finem, sed purè ut attributum.

64 Deinde potest aliter responderi ex dictis, dub. 1. de Peccatis in solutione ad quintum: quod visio beata potest dupliciter considerari secundum duplicem, seu partialem conceptum; nempe quatenus procedit ab intellectu medio lumine gloriæ, qua ratione radicatur in gratia, sicut ad ipsum lumen gloriæ; & quatenus procedit ab intellectu media divina essentia ei unita per modum speciei. Primo modo gratia est perfectior visione beata, sicut & radix illius: secundo vero modo visio beata excedit in perfectione ipsam gratiam, quia prout sic comparatur ad eam ut ad ultimum finem juxta dicta. Ex hoc enim ipso, quod procedit à divina essentia, tanquam ab specie, habet quod sit ipsa unio formalis cum ipso Deo, & consequenter alia supernaturalia creata ad ipsam, ut ad ultimũ finem formalem, seu quo ordinentur. Hinc Illustris. Araujo disp. 3. de Origine gratiæ, sect. 3. concluſ. 2. habet: quod beata visio non est, simpliciter loquendo, proprietas, ipsam consequens gratiam, quia visio beatifica aliquid ad sui esse per se, & essentialiter præsupponit, quod non continetur intra ipsam gratiæ vim, & potestatem; cum tamen proprietates formam aliquam consequentes toraliter præhabeantur in virtute, & potestate talis formæ, ut in radice, & origine, quod inductione poterit facilè constare. Majorem probat, quia beata Dei visio per se, & essentialiter pendet in suo esse ab unione divinæ essentiæ secundùm rationem formæ intelligibilis cum intellectu Dei; hæc autem unio, tam excellens, & divina est, ut non aliter, quàm à Deo immediatè fieri possit. Fatetur tamen, quod ad hanc visionem per se disponit gratia animam reddens idoneam, ut ei tantum à Deo beneficium

cium congruò ordine conferatur ; at nullam vim , nullamque activitatem erga hanc inexplicabilem unionem fortitur. Imò ad propositum hoc demonstrat exemplo animę rationalis , quo utitur contraria sententia ; namque operatio naturæ rationalis, per quam apta nata est ultimum sibi proportionatum finem adequi , non est proprietas ipsius naturæ , etsi valde sit ei proportionata , & connaturalis : ergo multominus visio beata dici poterit connaturalis divinę gratiæ proprietas. Cætera argumenta manent soluta ex dictis.

65 Dubium 3. principale in hac materia est de constitutivo objecti beatifici , de quo late diximus dub. 4. de Visione, dum resolvimus divinam essentiam adhuc de potentia Dei absolutâ non posse videri à beato sine attributis, & relationibus. Ibi enim objicitur argum. 5. de Objecto beatifico, quod est summum bonum, quod quidem non constituunt relationes; utpote nullam dicunt perfectionem in probabiliori sententia , cujus occasione cętera ad propositum dubij spectantia applicantur constitutivo objecti beatifici, quod nempe est summum bonum Physice, & prout in se, seu intuitive, & essentialiter physice cognitum. Videatur ibi, nec enim judico necesse esse alia pro hoc dubio superaddere.

DE BONITATE , ET MALITIA morali Dubia II.

DUBIUM I.

Utrùm aliquis actus sit indifferens secundum individuum ?

1 ITa inquirit D. Thom. 1. 2. q. 18. art. 9. supponitque ex art. præcedenti dari actum, qui sit indifferens secundum speciem. Et quidem hoc inquirit loquendo de bonitate , & malitia humanorum actuum , & consequenter de bonitate , & malitia morali , quæ nempe desumitur ex conformitate , vel difformitate ad rationem ; proindeque idem est , ac inquirere , an secundum individuum possit dari actus, qui nec sit bonus nec malus moraliter? Difficultasque procedit de illis actibus , qui secundum speciem sunt indifferentes. Pro cujus intelligentia est notandum, quod ut D. Thom. docet art. præcedenti. *Omnis actus habet speciem ab objecto : & actus humanus , qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto , relato ad principium actuum humanorum , quod est ratio. Unde si objectum actus includat aliquid , quod conveniat ordini rationis , erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti ; si autem includat aliquid, quod repugnet ordini rationis , erit malus actus secundum speciem , sicut furari , quod est tollere aliena. Contingit autem, quod objectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis : sicut levare festucam de terra , ire ad campum ; & hujusmodi; & tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.* Hæc D. Thom. in corp.

2 Nec valet, quod malum est privatio boni; privatio autem, & habitus sunt oppositа immediate secundum Philosophum , & sic inter ea non est assignare medium. Namque illud est verum de privatione in facto esse , quę nihil relinquit, sed totum aufert: ut cæcitas, tenebrę, & mors. Secus verò de privatione in fieri : sicut ægritudo est privatio sanitatis , quæ aliquid sanitatis relinquit. Et hoc modo malum est privatio boni , & propterea potest esse aliquid medium inter bonum, & malum. Ita D. Thom. ad 1. Nec valet etiam , quod omne objectum habet rationem boni, vel mali: nam hoc ita est de bonitate , vel malitia naturali , secus autem de morali , quæ consideratur per comparationem ad rationem , & de hac agitur in præsenti. Ita ad secundum. Nec tandem valet , quod necesse est , quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suæ bonitatis , & sic sit bonus, vel aliquid ei deficiat,, & sic sit malus; nam non quidquid habet actus , pertinet ad speciem actus. Unde etsi in ratione suę speciei non contineat, quidquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius , non propterea hoc est ex specie sua malum , nec etiam bonum , sicut homo secundum suam speciem , neque virtuosus , nec vitiosus est. Ita ad tertium.

3 His ergò ex D. Thom. prænotatis, nunc insurgit dubium, an sicut datur actus , qui secundum speciem, id est, ex objecto, nec est bonus, nec malus moraliter, id est , per conformitatem , vel difformitatem ad ordinem rationis, quatenus secundum suam speciem , seu objectum nec includit aliquid , quod convenit ordini rationis, vel ei repugnat , ita pariter actus sit secundum individuum , id est , hic & nunc exerceri possit cum prædicta indifferentia , ita ut hic, & nunc , nec sit moraliter bonus , vel malus; id est, nec includat aliquid conveniés ordini rationis, vel ei repugnans. Et quia statim se offert argum. quod id , quod convenit actui se-

secundum speciem, non potest ei repugnare secundum individuum, notanda est pro pleniori intelligentia solutio D. Thom. hic ad primum: quod actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest dupliciter accipi: uno modo sic, quod ex sua specie debeatur ei, quod sit indifferens, quod est idem, ac esse indifferentem positivè: alio modo, quia non habet ex sua specie, quod sit bonus, vel malus, potest tamen per aliquid aliud fieri bonus, vel malus, sicut homo non habet ex sua specie, quod sit albus, vel niger, aliunde tamen potest provenire, quod sit niger, vel albus, quæ vocatur indifferentia negativa, seu præcisiva. Indifferentia ergò secundum speciem primo modo non potest repugnare individuo: juxta illud principium, quod id, quod convenit naturæ secundum se, debet ei in omni statu convenire: qua ratione nulli individuo possunt repugnare prædicata, tam physica, quàm metaphisica constitutiva speciei ejusdem: secus tamen indifferentia secundo modo: utpotè natura quælibet creata indifferens est eo modo, ut sit in hoc, vel in illo individuo; & tamen in Petro non est sic indifferens; sed determinata, & idem de homine in ordine ad plura accidentia, à quibus præscindit secundùm suam essentiam, vel speciem, & ei conveniunt secundum individuum, ut esse virtuosum, vel vitiosum: immò in nostro casu actus ex sua specie, quamvis sit indifferens, ut sit bonus, vel malus, nullus hucusque dixit repugnare in individuo esse determinatè bonum, vel determinatè malum, aliter non esset ordinabilis in bonum finem, vel in finem malum, quod arbitrio humano repugnare, non est, qui possit affirmare.

4 Undè si aliqua difficultas in præsenti se offert, est contra Scotum asserentem omnem actum secundùm suam speciem esse determinatè bonum, vel malum, cum tamen dicat non repugnare actum secundum individuum esse indifferentem, ut sit bonus, vel malus: utpotè in illa sententia determinatio ad bonum, vel malum, utpotè prædicatum positivum conveniret actui secundùm suam speciem positivè, & nedum præcisivè, & sic implicatio est illam determinationem actui non convenire secundum individuum. Quod si loquitur de indifferentia, quæ ei convenit aliundè, nempè ex fine operantis, in eodem sensu vice versa inquirimus nos: an quamvis actus in individuo sit indifferens attenta ipsius specie, id est, licet ex objecto non repugnet ei indifferentia, ei tamen repugnet ex alio capite: id est, ex circunstantijs, seu ex fine operantis, ita ut verum sit, quod iste numero actus, quantum est ex suo objecto, non est determinatè bonus, vel malus, est tamen necessè, quod sit determinatè bonus, vel malus aliundè: nempè ex circunstantijs, & præcipuè ex circunstantia finis. Et in hoc sensu, & non in alio vertitur in dubium: utrùm detur actus indifferens secundum individuum, ita ut ly *secundum individuum* non reduplicet actum secundùm id, quod individuo competit ex sua specie, sed secundum id, quod habet accidentaliter, vel extrinsecè, quatenus hìc, & nunc ab operante procedit. Undè tantum dubium reducitur, an actus aliquis humanus, moraliterque procedens à voluntate humana, id est, deliberate, seù medio consilio, & ratione possit esse indifferens, id est, nec per rationem ordinatus in finem bonum, vel in malum finem; si enim ordinetur in finem bonum, erit determinate bonus, si in finem malum, erit determinate malus, quamvis semper indifferentiam observet, quantum est ex suo objecto, vel specie. Et ultimo notandum est quæstionem procedere de actibus moralibus pertinentibus ad ordinem naturæ. De supernaturalibus autem licet sit aliqua controversia inter Theologos: an possint esse indifferentes secundum speciem, partemque negativam teneant communiter Theologi, uno, vel altero excepto; omnes tamen conveniunt non posse dari actus indifferentes in individuo: immo omnes esse determinate bonos, sicut & ad finem gratię ordinatos. Unica ergo relinquitur difficultas titulo dubij correspondens; unde sit.

RESOLUTIO UNICA.

Implicat actus indifferens secundum individuum.

5 EST contra Scotum, ejusque discipulos, quos communiter sequuntur Jesuitæ, præcipue Vazquez, arriaga, & Oviedo: eam tamen tenent, tam antiqui, quam moderniores Thomistæ, tanquam expressam D. Thom. quod & fatentur adversarij. Et fund. 1. & à priori ratione ipsius in præsenti art. in corp. quæ sic se habet: *Cum enim rationis sit ordinare, actus à ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi; undet habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem, quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem; unde necesse est omnem actum hominis à deliberativa ratione procedentem in individuo considerati bonum esse, vel malum.* Hæc ratio D. Th. quæ explicatione nō indiget, & quia

adversarij nituntur exemplis, quibus videtur hominem posse exercere plures actus, quin eos ordinet in finem bonum, vel malum, statim subdit: *Si autem non procedit à ratione deliberativa; sed ex quadam imaginatione, sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum, vel lapidem, talis actus non est, proprie loquendo, moralis, vel humanus, cum hoc habeat actus à ratione, & sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens.* Unde patet rationem D. Thom. fundari in hoc dilemate: vel actus procedit à deliberativa ratione, vel non? Si hoc secundum? Non est indifferens, ut actus humanus, & moralis, de quo inquirimus in præsenti, sed potius est indifferens, ut extra genus moris. Si primum? Cum rationis sit ordinare, talis actus non potest non esse ordinatus ad aliquem finem bonum, vel malum, & consequenter non potest non esse moraliter bonus, vel malus: id est, conformis rationi, vel difformis, in quo consistit moralitas actus.

6 Nunc audiatis P. Oviedo dicentem hominem eo ipso, quod talis est, debere sua operationis regula metiri, antequam ea exerceat, ex vi cujus mensuræ distinguitur in modo operandi à brutis; semel autem hac mensura facta, illi licere exercere omnia, quæ positive contra rationis regulam non invenerit, etiâsi juxta illam positive esse non deprehendat, sed tantum à ratione permissa; eo enim ipso, quod talia sint, homini licent, & sine malitia exercentur. In quibus salvat hominem exercere opus deliberate, & media ratione, per hoc præcisse, quod antequam opus exerceat, illud regula rationis metiatur. Hoc quidem fatetur, & pariter hominem ad hoc teneri, si semel ut homo, seu rationabiliter operetur, ut sic distinguatur à modo operandi brutorum. Nunc ergò sic argumêt. opus illud metiri cum regula rationis, est opus illud metiri; quatenus intra genus moris est, & non purè secundum suam naturam, secundùm quam non est formaliter intra genus moris, licet intra illud sit substractivè, vel fundamentaliter: intra genus autem moris formaliter est ea dumtaxat parte, qua opus hic, & nunc conforme est, vel difforme rationi. Hinc cum intellectus judicat aliquod opus esse ex specie sua, seu juxta proprium objectum determinatè bonum, vel determinatè malum, vel indifferens; tunc solùm procedit speculativè, non verò practicè, & juxta regulas rationis, quæ solum versantur circa opus, attentis circunstantijs hic, & nunc, seu quibus in individuo debet exerceri: præcipuè circa circunstantiam finis. Opus ergò metiri cum regula rationis, est practicè deliberare: an opus aliquod oportunè fiat; id est, cum oportet, an sicut oportet, an propter justam necessitatem, vel sine illa, an sine pia utilitate, vel cum illa; hoc enim ex terminis est opus cum regula rationis meriti: Quod ergò intellectus adinveniat opus aliquod ex specie sua, vel per ordinem ad objectum, nec esse juxta regulam rationis, nec esse contra illam, hoc pertinet ad intellectum speculativum, & cognitionem signatam, non practicam, deliberatam, & intra genus moris. Si ergò homo, ut in operando distinguatur à brutis, tenetur sic opus cum regula rationis metiri, antequam opus exerceat, tenetur consequenter opus illud hic, & nunc, seu in individuo judicare determinatè conforme, vel difforme rationi juxta circunstantias, quibus decernit illud exercere. Nec potest tunc intellectus, seu ratio permittere quod opus aliquod fiat sine prædicta mensura, nisi permittat, quod fiat indeliberatè, seu modo brutorum. Explicatur: vel facta illa mensura intellectus exercet opus: juxta illam, vel non? Si hoc secundum: tunc opus non sequitur regulam rationis: undè illa mensuratio ad opus materialiter se habet, & quasi non esset, undè erit opus indeliberatum. Si primû? Ergò cum mensura non sit de opere juxta suam naturam, quia prout sic est extra genus moris, sed juxta circunstantias præscriptas à ratione, jam opus non potest non exire in individuo circunstantiatum, & consequenter conforme, vel difforme rationi, & nõ indifferens.

7 In idem incidit responsio P. Arriaga dicentis, hominem ex hoc, quod deliberatè procedat, solùm teneri sub peccato ad vitanda mala; indifferentia autem non teneri vitare, aut eis apponere alium diversum finem, quam eum, quem habent ex se; cumque ex se aliquæ actiones habeant bonitatem aliquam physicam, non tamen moralem, nulla erit obligatio bonum finem apponendi, & tunc dicemus operari illum, ut hominem. Sed hæc resp. ex term. confutatur: namque licet homo non teneatur vitare indifferentia ex speciali præcepto negativo; ex communi tamen præcepto naturali rationis tenetur ex suppositione, quod operetur etiam actionem indifferentem, eam operari conformiter ad regulas moris, si semel operatur, ut homo, seu rationaliter, juxta illud: *Bona sunt facienda, mala fugienda.* Conformiter autem ad regulas moris non operatur, si non operatur ex fine honesto: si ergò ex se, seu ex objecto non habet finem honestum, tenetur ei finem honestum apponere. Dices, quod ut operetur conformiter ad rationem, sufficit, quod non faciat malum, dùm autem facit indifferens, non facit malum, & consequenter non operatur difformiter ad rationem. Sed contra est: nam homo ex sola imagi-

ginatione faciens indifferens, non facit malum; & tamen non propterea operatur conformiter ad rationem. Undè ad sic operandum præter facere indifferens ex objecto, ultra requiritur illud facere juxta ordinem, seu regulam rationis; ut autem sic fiat, opportet fieri in ordine ad finem per rationem prescriptum, quo defficiente jam est malum, sicut & difforme rationi.

8 Et quia præcipua difficultas in tatione D. Thom. salvanda, stat in eo, quod non declarat, undè proveniat hoc debitum, seu obligatio apponendi honestum finem cuilibet actioni ab homine procedente deliberativè, seu medio consilio, & ratione, ad id prob. 2. fundat. nostra resolut. & præced. fundam. confirmat. namque omne agens agit propter finem, ut est commune axioma; hìc autem finis debet proportionari naturis rerum, utpotè diversis naturis juxta diversas inclinationes diversi assignantur fines; proprius autem finis naturæ rationalis prout ab alijs naturis distinctæ, non est alter prèter bonum consonum rationi. Hac enim consonantia præcisa, jam non consideratur, ut finis naturæ rationalis formaliter, ut talis, sed illius secundum gradus communes ei, & alijs animalibus. Ex propria ergò natura, quatenus rationali tenetur homo, si ut rationalis operetur, operari propter finem consonum rationi. Cum ergò actus secundùm se, & ex suo objecto non habet finem, consonum rationi, ut illud attingat, ut homo, & ut rationalis est, non potest non advenire alium finem, undè cohonestetur, seu fiat consonus rationi, ita ut si illum, ut sic non eliciat, sed purè secundum indifferentiam, quam habet ex se, jam homo illum non exerceat, ut homo, sed solum ut animal, videlicet ex imaginatione aliqua, sed non rationabiliter. Hinc, quia voluntas est appetitus rationalis, immò liberum arbitrium ex voluntate, & ratione coalescat, & ei convenit agere propter finem, talis finis est bonum rationis, in quem fertur homo, si ut talis operetur, ut motus à se: id est, se ipsum ordinando per rationem in finem. Et hinc homo, ut homo operatur semper, ut agens morale, & consequenter non potest finem respicere, nisi ut intra genus moris; est autem intra genus moris, quatenus conformis, vel difformis regulis morum: id est, rationi præscribenti modum, vel finem operationis; undè tandem sequitur non posse hominem, ut talem elicere operationem, secundùm indifferentiam omnimodam ad rationem, sed tenetur ei apponere finem rectum, quo in casu est determinatè bona moraliter, & si ab eo deficit, moraliter mala.

9 Undè patet frivolam esse responsionem eorum, qui dicunt hominem non teneri quærere finem suum in operando, id est, finem illius, ut homo est, sed sufficit, si quærat finem suum, ut animal est. Et sic quamvis sistat in bono illius, ut animal est, non propterea peccat. Patet, inquam: namque ut dixi, diversis naturis diversi fines correspondent, sicut & diversis potentijs; quælibet enim potentia operatur secundum rationem sui objecti; ut ait D. Thom. supra q. 1. art. 1. ergò facultati sensitivę diversus finis correspondet ab eo, qui correspondet facultati rationali, sicut & potentiæ appetitivæ animali diversus finis correspondet, ac potentiæ appetitivę rationali, quæ est voluntas: hinc finis proprius facultatis sensitivæ hominis communis est brutis. Implicatorium ergò est, quod homo, ut homo quærat finem, quatenùs formaliter proprium animalis, ut animal est.

10 Allucinatio autem respondentis in eo consistit; quod non distinguit inter id, quod appetitur, & rationem, sub qua appetitur. Ea enim omnia, quæ cadunt sub appetitu sensitivo, immò naturali, voluntas etiam appetit, propterea que dicitur appetitus totius suppositi: quippè sequitur rationem, quæ homini inest propter directionem illius: hinc voluntas appetit videre, quod naturaliter appetit potentia visiva, sed non eadem ratione, utpotè appetitus naturalis, & determinatus; qui sequitur naturam ipsius, & idem est de audire, & intelligere. Pariter ergò appetit omnia, quæ appetitus sensitivus appetit, sed non eadem ratione, quippè appetitus sensitivus sequitur formam apprehensam per sensum, & sic omnia appetit; quatenùs convenientia naturæ sensitivæ. Ea ergò omnia appetit voluntas, sed quatenùs appetitus rationalis, qui solùm sequitur formam intelligibilem, seu apprehensam per intellectum: immò, quia hæc forma est indeterminata, & indifferens, utpotè intellectus potest omnium rerum speciebus actuari, ideò est appetitus universalis, qui potest omnia, quæ apprehendit, ut bona, etsi mala sint, & nociva appetere. Ratio ergò, sub qua voluntas, seu homo, ut homo per eam appetit omnia prædicta, est quatenus convenientia sunt naturæ rationali: id est, sub ordine debito rationi, seu commensuratione cum illa, à quo, vel à qua si deficiat, peccat, utpote contra finem proprium naturæ rationalis. Conced. ergò hominem, ut hominem, quærere, seu appetere etiam finem illius, ut animal, sed ly *ut* reduplicante rationem quæ appetitam, non verò rationem sub qua, aliter ut homo haberet eundem formaliter finem, ac ut animal, & esset confundere appetitum animalem cum rationali, & idem esset hominem appetere, ac appetere, ut hominem.

11 Tertio fund.noſt. reſolut.& præced. fundam.confirm.ratione etiam D.Thom.quæſt. 2. de Malo, art. 5. ubi poſtquam actus ex ſpecie ſua bonos, vel malos, vel indifferentes diſtinguit,loquendo de actu in ſingulari, ſic ait: *Si loquamur de actu morali ſecundum individuum, neceſſe eſt, quod ſit bonus, vel malus propter aliquam circunſtantiam, non enim poteſt contingere, quod actus ſingularis ſine circunſtantia fiat, quæ ipſum rectum faciat, vel indirectum. Si enim fiat quodcumque, quando oportet, & ubi oportet, & ſicut oportet hujuſmodi actus eſt ordinatus, & bonus; ſi vero aliquid eorum deficiat, actus eſt indirectus, & malus. Et hoc maxime conſiderari poteſt in circunſtantia finis, quod enim fit propter juſtam neceſſitatem, vel propter piam utilitatem laudabiliter fit, & bonus eſt actus; quod vero caret juſta neceſſitate, & pia utilitate, otioſum reputatur, ut Gregorius dicit: otioſum autem verbum eſt peccatum, & multo magis factum: dicitur enim Matthæi 12. omne verbum otioſum, quod locuti fuerint homines, reddent de eo rationem.*

12 Quod fundamtum licet coincidat cum præced. in alia forma ſic proponitur: actus ſecundum ſuam ſpeciem indifferens vel fit in individuo ſecundum circunſtantiam debitam; nempe quando oportet, & ubi oportet, & ſicut oportet; & pariter vel fit propter juſtam neceſſitatem, & piam utilitatem, vel non fit? Si primum? Talis actus eſt moraliter bonus:ſi ſecundum? Eſt moraliter malus:ergò implicat actus in individuo, qui non ſit moraliter bonus, vel malus. Conſeq. patet, major eſt evidens, quia illa disjunctiva eſt inter oppoſita immediata, utpote oppoſita contradictoriè,ſcilicet per hoc, quod eſt ſecundum quod oportet, & non ſecundum quod oportet, probatio eſt D. Thom. ibi: minor verò, in qua eſt difficultas, quoad prim. partem eſt nota, nam quidquid fit; quin oporteat, quando non oportet, & ſicut non oportet; ſive quidquid fit ſine juſta neceſſitate, vel pia utilitate, otioſum reputatur; ſed omne otioſum eſt moraliter malum: ergò. Major videtur nota ex terminis:neque enim poteſt otioſitas aptius explicari, ſeu definiri, niſi per hoc, quod fiat aliquid abſque neceſſitate, vel utilitate, ſicut & quando non oportet, nec ubi non oportet, nec ſicut oportet. Minor verò conſtat ex Matthæo: ſi enim verbum otioſum eſt moraliter malum,aliàs de eo non eſſet reddenda ratio in die judicij, quanto magis factum otioſum?

13 Hoc fundam. ita ex terminis clarum confundere intendunt adverſarij pluribus modis, & primò aliqui apud P. Oviedo, ut ſe ab hac difficultate expediant, concedunt verbum otioſum eſſe peccatum, ſecus tamen factum otioſum.Sed hæc reſponſio refutatur ex terminis, nam ex defectu earundem circunſtantiarum, verbum dicitur otioſum, ac dicitur otioſum factum; ſi enim verbum fit otioſum, quia profertur, quin oporteat, vel ſine neceſſitate, ſeu utilitate, pariter ex defectu earundem circunſtantiarum factum redditur otioſum: non ergò eſt, cur verbum otioſum peccatum ſit, & non factum otioſum: immò factum aggravat verbum, qua ratione D. Thomas ait: quod ſi verbum otioſum eſt peccatum,multo magis factum. Et Div.Hieronym.in Pſalm.16,ait:*Si de verbis otioſis redditur ratio, quanto magis de operibus.*

14 Alij autem inter verbum otioſum, & otioſum factum nullam diſparitatem inveniunt, negant tamen verbum otioſum eſſe peccatum, & ad locum Matthæi reſpondet Vazquez Chriſtum verbum otioſum uſurpaſſe pro verbo nocivo,detractivo,mendoſo,aut calumnioſo,quod ei videtur colligi ex verbis præcedentibus, quæ dixerat Chriſtus: *Progenies viperarum quomodo poteſtis bona loqui, cum ſitis mali: ex abundantia enim cordis os loquitur*: & deinde ſubdit: *Dico autem vobis, quoniam omne verbum otioſum,quod locuti fuerint homines,reddent de eo rationem in die judicij.* Sed præterquamquod ſenſus legitimus verborum Chriſti ſuit: quod ſi de verbis otioſis reddenda eſt ratio in die juditij,quanto magis de verbis detractorjis, & calumnatorijs, quibus Phariſæi Chriſti miraculum calumniati fuerant dicentes: *In Belcebult Principe dæmoniorum hic ejicit dæmonia.* Præter hoc, inquam, verbum, otioſum, & nedùm detractorium, vel hujuſmodi eſſe peccatum, de quo reddenda eſt ratio in die judicij, conſtat ex Sanctis Patribus ſuper locum citat. Matthæi; ubi dicunt: Chriſtum nomine verbi otioſi intelligere verba carentia rationabili utilitate, ſic Hieronymus ibi:*Verbum otioſum eſt, quod ſine utilitate, & loquentis dicitur, & audientis.* Pariter Hilarius ibi: *Verbum otioſum appellat ineptum,& innutile dictum.* Beda etiá ibi: *Verbum otioſum appellat ſuperfluam locutionem.* Titelmanus etiam ibi nomine verbi otioſi intelligit,*verbum vanum,& inutile.* Abulenſ. etiam ibi quæſt. 77. verbum otioſum eſt, *quod nulli proficit, licèt nulli noceat.* Ac tandem Gregor. citat. à D. Thom. verbum otioſum appellat, *quod caret juſta neceſſitate, & pia utilitate.* Sed clarius lib.3. Dialogi cap.15. Petro ſuo Diacono interroganti, quid,ſi homo non fortasè ex malitia, ſed ex linguæ in curia, ma-

maledictionis verbum jaculatur in proximum? Respondet Gregor. *Si apud districtum judicem, Petre, otiosus sermo reprehenditur, quanto magis, & noxius? Pensa ergò, quantum sit damnabilis, qui à malitia non vacat, si & ille sermo pœnalis est, quia bonitate utilitatis vacat.* Ubi distinguit inter sermonem noxium, & innutilem, seu otiosum, & utrumque asserit esse pœnalem, & damnabilem. Quis ergò non miretur Vazquez sic interpretare verba Christi, quod nomine verbi otiosi intelligeret verbum nocivum, seu detractivum, vel calumniosum.

15 His convictus P. Oviedo, ut argum. satisfaciat, negat opera indifferentia otiosa esse, ac proinde esse peccata, namque hæc deserviunt ad naturæ levamen, propter quod efficiuntur, ac proinde non possunt dici inutilia, infructuosa, & superflua, quæ propriè dicuntur otiosa. Qui sequitur Joannem Sanchez in Selectis diffinientem verbum otiosum esse, quod nec ob commoditatem aliquam naturæ, nec ob honestam causam profertur. Unde etiamsi nullam contineat honestatem, dum ob aliquam naturę commoditatem fiat, otiosum non est. Sed hic modus dicendi se ipsum falsificat; nam si operatio aliqua fit ob commoditatem naturę, seu naturæ levamen, jam fit ob finem consonum rationi, si forte talis commoditas, seu levamen sit in medio, in quo consistit virtus. Nec enim excluditur à fine honesto per hoc, quod sit bonum physicum, seu naturale, quia hoc bonum, si sit in medio, adhuc appetit voluntas conformiter ad rationem, seu ad regulas morum, ut patet ex dictis. Et sic jam non verificatur opus illud esse indifferens. Quod si intendat hęc doctrina, quod quis operetur ob commoditatem naturæ ibi sistendo, seu præciso ordine ad finem rationis, jam non est actus voluntatis, seu humanus, vel moralis, sed purè physicus, seu actus appetitus sensitivi: immo in illa linea adhuc non est indifferens, sed determinatus, sicut & elicitus propter finem determinatum naturæ sensitivæ. Quod & urgetur: namque vel otiosum definitum à Patribus est, quod fit sine utilitate per ordinem ad rationem, vel non? Si hoc secundum? Actus ille non solum non erit otiosus, verum nec indifferens: utpote citra finem rationis habet suum finem determinatum: si primum? Erit quidem indifferens, sed otiosus, utpotè sine utilitate per ordinem ad finem rationis. Manifesta ergò implicantia est in eo, quod actus aliquis sit indifferens in aliqua linea, & quod in ea non sit otiosus; nam si indifferens: ergò sine utilitate; si sine utilitate: ergò otiosus: vel diffinitio tradita à Sanctis Patribus non est bona. Et quidem Sanctos PP. loqui de actu otioso excludente utilitatem honestam, quæ est propria virtutis, nulli est dubium; utpotè de hac sola otiositate loquitur Christus: hanc autem honestatem desummi ex ordine ad finem honestum, etiam extra dubium est, finem etiam honestum esse finem rationis, non minus est certum. Tandem ergò indifferens hic, & nunc sine ordine ad finem rationis otiosum est, & inhonestum,

16 Nunc jam P. Arriaga alia via media procedit: nempè prædictum actum indifferentem otiosum esse, negat tamen omne otiosum esse malum, sed solum quod caret honesta utilitate, & naturali, & physica. Et hoc est, de quo loquitur Christus: actus autem indifferens, quamvis otiosus, malus non est, quia licet careat utilitate honesta, non tamen physica, & naturali: etenim dùm quis dicit alteri: ambulemus parum, ut frigus pellamus, vel lava faciem, quam habes maculatam, verba indifferentia profert; utpotè nec bonâ, nec mala: & tamen nullus Patrum dicit ista adducenda in judicio, ut puniantur. Hic etiam modus dicendi impugnatur ex terminis, & ex dictis: ex terminis quidem, namque etiam otiosum, de quo loquitur Christus, solùm est otiosum, quia caret utilitate honesta, non verò physica: quippè nullum est verbum, vel factum, quod non sit ens physicum, cum quo bonitas physica convertitur. Deindè juxtà Sanctos Patres verba otiosa adducenda sunt in judicium, purè quia carent utilitate honesta: namque solùm ex hoc capite sunt moraliter mala, & peccata. Nec enim per carentiam bonitatis physicæ, vel naturalis sunt moraliter mala, sed dumtaxat physicè. Hinc verba illa prolata non erunt adducenda in judicium, ut puniantur, quia ut in plurimum non sunt indifferentia, sed proferuntur ob finem honestum, & conformem rationi; namque pellere frigus conforme est rationi, & patiter, quod alter lavet faciem immaculatam. Undè hujusmodi verba communiter proferuntur ex fine honesto. Quod si fiant sine tali fine, nego adducenda non esse in judicium, & non esse punienda, hocque Sancti PP. testantur, ut patet ex dictis.

17 Immò ex hoc maximè confirmatur nostrum fundamentum: namque in die judicij reddenda est ratio universaliter de omnibus operibus, & cogitationibus; sed non nisi quia in individuo sunt moraliter bona, vel mala: ergò dabile non est opus, quod in individuo non sit moraliter bonum, vel malum. Consequ. patet. Minor etiam est certa: utpotè opera non sunt judicanda, nisi ut premientur, vel puniantur, premiantur autem, quia bona moraliter, sicut & uniuntur, quia moraliter mala. Major, in qua

est

est difficultas, probatur primò ex Hieroym. Eccles. ultimò in fine, ubi ait: *Cum judicij tempus advenerit, quidquid à nobis gestum est, stabit secundum judicem, & ancipitem diù expectabit sententiam.* Notetur ly *quidquid*, ubi universaliter, & sine exceptione loquitur. Secundò, ex S. Ambros. super illud 1. ad Corinth. 4. *Illuminabuntur abscondita tenebrarum*, pariter universaliter de omni operatione ait: *In die judicij nihil occultum erit eorum, quæ gesta, & cogitata sunt: omnia enim nuda, & aperta erunt in die judicij.* Hoc ipsum significat Isaias ultimo illis verbis: *Ego enim opera eorum, & cogitationes eorum venio, ut congregem.* Et explicat Hieronym. *Intelligit universaliter de omni opere, & cogitatione, quæ congreganda erunt in die judicij, & judicanda à Justo Judice: utram accusset, an defendat nos, ut dicitur ad Romanos 2.* Opus autem in individuo indifferens nec nos accusaret, nec defenderet. Idem videtur significari verbis Apost. 2. ad Corinh. 5. illis verbis: *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Domini nostri Jesu Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit.* Notetur ly *prout gessit*, quod significat opera relata ad finem bonum, vel malum, ac si sine tali fine non possint fieri, unde immediate subdit: *Sive bonum, sive malum*, quę est veluti consequentia à nobis illata,

18 Quarto fund. nost. resolut. ab inconvenientibus, quæ sequuntur ex opposita sententia. Primum est; sequi aliquem posse velle laudem, seu gloriã absq; fine honesto, & nõ peccare: hoc est plus quam falsum: ergò. Major constat: namque appetere gloriam ex suo objecto est indifferens: nam potest eam velle ex debito fine, puta ad honorem Dei, & proximi salutem, quo in sensu dicitur Matthei. 5. *Luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, & glorificent Patrem vestrum, qui in Cœlis est.* Pariter eam potest velle ex fine inhonesto, juxta illud Psalmi: *Ut quid diligitis vanitatem, & quæritis mendatium?* Si ergò opus indifferens ex objecto potest in individuo exerceri sine fine honesto, vel inhonesto, pariter poterit quis jactari de bono opere, gloriamque quærere, seu laudem ab hominibus sine aliquo ex illo duplici fine. Minor vero hoc esse plusquam falsum prob. nam appetitus gloriæ sine fine honesto ex terminis est appetitus innanis, & vacuus; unde Sãctus Maximus super illud Apost. *Nollite fieri innanis gloriæ cupidi*, habet *innane est enim, & vacuum quidquid nullius ponderis, aut virtutis firmitate consistit innane est, quod cum sæculo præterumte deficiens ad vitam non transit æternam*, Hinc Apost. ait: *Qui gloriatur, in Domino glorietur.* Quæ verba sonant præceptum gloriandi solum in Deo, vel in nobis propter Deum. Hinc à D. Thom. 2. 2. quæst. 132. ad 3. sic habet: *Dicendum, quod ad perfectionem hominis pertinet, quod ipse cognoscat, sed quod ipse ab alijs cognoscatur, non pertinet ad ejus perfectionem. Potest enim appeti in quantum est utile ad aliquid, vel ad hoc, quod Deus ab hominibus glorificetur, vel ad hoc, quod homines proficiant ex bono, quod in alio cognoscunt vel ex hoc, quod ipse homo, quæ in se cognoscit per testimonium laudis alienæ studiat in eis perseverare, & ad meliora proficere. Et secundum hoc laudabile est, quod curam habeat aliquis de bono nomine, & quod provideat bona coram Deo, & hominibus. Non tamen, quod in hominum laude immanitèr delectetur.* Hęc D. Thom. Ex quibus patet non dari medium inter immanitèr velle, seu appetere gloriam, seu laudẽ, vel eam appetere fructuosè, siue in gloriã Dei, & utilitatem proximi, sed per idem esse gloriam quærere, & appetere sine fine honesto, ac eam appetere, seu in ea delectari immaniter: vel in vanum. Patet autem ex terminis: quod immanitèr appetere gloriam est moraliter malum, & peccatum: ergò.

19 Secundum inconveniens, quod sequitur ex oppositã sententia, est Deum non habere majorem curam, seu providentiã de aliquibus actibus liberis, & moralibus hominum, quam de actibus brutorum; consequens est falsum: ergò. Sequela patet; namque juxta oppositam sententiam de illis actibus liberis in individuo indifferentibus solum Deus habet providentiam pertinentem ad ordinem naturæ sine ullo ordine ad rationem, sed hanc eandem providentiam habet de actibus brutorum: ergò. Minor vero probatur: namque in omnibus actibus liberis, seu moralibus excedit homo actus omnium brutorum: ergò illi actus liberi subjacent speciali providentiæ Dei supra providentiam de actibus brutorum: Antecedens patet: namque actus liberi, & morales subduntur dominio hominis; actus autem brutorum non sic eorum dominio subduntur: excedit ergò homo in omnibus actibus liberis, & moralibus actus omnium brutorum. Conseq. vero prob. 1. ex term. namque providentia Dei est major, vel minor juxta perfectiores, vel inperfectiores actus, de quibus provider, hinc 1. ad Corinth. dicitur: *Nunquid de bobus cura est Deo?* Non quia de brutis Deus providentiam non habeat, sed ut significaret Deum habere specialiorem providentiam de homine ex quo libere, & cum dominio operatur. Immo D. Thom. 1. p. quæst. 22. art. 1. ad 5. hanc

spe-

ſpecialem providentiam reducit in eum, quod homini imputatur aliquid ad culpam,& reddatur ei aliquid ut pœna, vel premium, & quantum ad hoc ait Apoſtolum à bobus curam Dei removere. Si ergò dentur actus hominum liberi, & morales, nec boni,nec mali ita ut homini, nec imputentur ad culpam,vel ad meritum,pro quibus conſequenter, nec reddatur pœna, vel premium, tales actus non ſubjacent ſpeciali providentiæ Dei præ providentia, quam habet de actibus brutorum.

20 Tertiùm inconveniens eſt:quod admiſſis illis actibus indifferentibus in individuo, pariter poſſent dari habitus ita indifferentes,quod nec eſſent determinatè boni, vel mali; hoc eſt, etiam falſum: ergò. Conſeq.patet: & minor videtur certa, namque ut eſt commune axioma, habitus eſt determinatio potentiæ, quæ de ſe eſt indifferens, eamque perficit, ſicut, & diſponit, ut benè, vel malè operetur,quod & ſupponitur ex Ariſt. in Ethicis, qui habitus ſpectantes ad voluntatem dividit in bonos, vel malos, & ex D. Thoma, de Virtutibus,& vitijs, qui non recognoſcit alios habitus præter virtuoſos, & vitioſos. Sequela probatur ex communi principio, quod habitus generatur ex repititione actuum;ſi ergo actus iſti in individuo indifferentes repetantur, generabunt habitum, ſed non niſi indifferentem, ſicut & actus, ex quibus generatur,indifferentes ſunt: ergo. Patet hæc minor: namque habitus ex hoc, quod tendit ad idem objectum, ad quod tendit actus, eſt ejuſdem ſpeciei ſaltem ſubalternæ cum actu, qua ratione ſi actus ſunt vitioſi, pariter habitus ex eis generatus eſt vitioſus, vel ſi ſint virtuoſi, erit virtuoſus; pariter ergo ſi nec ſint boni,vel mali, ſed indifferentes, erit habitus, nec bonus, nec malus, ſed indifferens.

21 Sed quidquid ſit de eis, qui doctrinam Ariſtotelis in Ethicis parvi pendunt, & è D. Thom. non curant, cum ex profeſſo in præſenti oppoſitum intendant;aliqui hoc inconveniens degluciunt dicentes etiam Thomiſt. teneri hoc inconveniens vitare, cum adhuc in individuo admittant actus indifferentes, quantum eſt ex objecto; unde videtur etiam ſequi dari habitus pariter ex objecto indifferentes. Sed quidem nos dicimus actus in individuo eſſe indifferentes ex objecto negative, non vero poſitive: id eſt, ex objecto non eſſe determinate bonos,vel malos, ſed ſolum ex circunſtantijs: ergo quod ſequitur, eſt habitum ex eis acquiſitum eſſe determinate bonum, vel malum, ſed non quantum eſt ex objecto, ſed pure ex circunſtantijs ipſorum actuum; abſolutè tamen non eſt indifferens, ſicut nec actus, ex quibus generatur, abſolute indifferentes ſunt. Inconveniens autem, de quo loquimur, eſt prædictos habitus omni ex parte, ſeu abſolute eſſe indifferentes, quia tunc non poſſent determinare, ſeu diſponere potentiam, ac tandem nec eam perficere, cum hæc æque maneret indifferens poſt habitum, ac ante ejus acquiſitionem. Nec valet, quod licet ille habitus non determinaret potentiam ad actum bonum, vel malum, eam determinaret ad actum indifferentem, ſicut enim habitus determinate bonus determinat potentiam ad actum bonum, quia habitu bono nemo male utitur, & habitus malus eam determinat ad actum malum, quia habitu malo nemo utitur bene,ita habitus ille indifferens determinat potentiam ad actum indifferentem, quia habitu indifferenti poteſt quis indifferenter uti. Sed contra eſt, quod indifferens, ut indifferens non poteſt determinare: ergò implicat in terminis potentiam ex ſe indifferentem determinari per habitum indifferentem. Deindè illa determinatio ſe haberet ex additione ad ipſam potentiam: ergò per eam aliquid haberet potentia, quod non habet ſecundùm ſe; at per illum habitum nil haberet præter eum, quod habet ſecundum ſe: quippè ex illo habitu ſolum acquireret indifferentiam ad bonum,& malum, quam indifferentiam voluntas, ſecundùm ſe,& eſſentialiter importat: ergò. Dices, quod indifferentia voluntatis ſecundum ſe eſt nedum ad actum bonum, & malum, ſed etiam ad actum in individuo indifferentem ad bonum, & malum; & ſicut habitus bonus ſe habet ex additione ad potentiam, quia per eum redditur expedita, & facilis ad actum bonum eliciendum, & ſimiliter per habitum malum ad actum malum, quam expeditionem, & facilitatem non habet ſecundum ſe, pariter habitus indifferens ſe habet ex additione ad potentiã,quia per eum pariformiter reditur expedita, & facilis ad eliciendũ actũ indifferentem.Sed contra eſt;quod actus indifferens ad bonum,& malum ex terminis correſpõdet potentiæ ex ſe indifferenti ad bonum,& malum:immo propterea in hac ſententia voluntas poteſt in individuo elicere actum indifferentem ad bonum, & malum, quia voluntas ex ſe indifferens eſt ad bonum, & malum, quia ex hoc habet, quod dùm non eſt pręceptum de apponendo finem honeſtum, poſsit pro ſua libertate ſine peccato illum non ponere, quo in caſu, nec eſt bonus, nec malus; ſi autem actus indifferens correſpondet potentiæ ex ſe indifferenti ad bonum, & malum chimerice præter indifferentiam ad bonum, & malum, ponitur indifferentia ad alterum extremum, quod nec eſt bonum,nec malum. Unde relinquitur,quod

ſi-

ſicut indifferentia potentiæ eſt duntaxat ad bonum, & malum, hæc indifferentia ſolum poſsit tolli per determinationem ad bonum, vel malum: chimericus ergò eſt habitus, qui eam non determinat ad bonum, vel ad malum, & conſequenter, qui potentiam reddat expeditam ad faciliter eliciendos actus indifferentes. Tandem dices: quod ipſe Philoſophus in 3. Ethicorum, poſtquam docet, quod ex individualibus actibus cauſantur habitus conformes ipſis, ſtatim addit in 4. in aliquem habitum eſſe indifferentè, utpote dicit de placidis, & prodigis, quod non ſunt mali, cum tamen conſtet, quod non ſunt boni, cum recedant à virtute. Sed hoc argum. eſt D. Thom in præſenti, cui reſpondet, quod Philoſophus nomine mali intelligit idem, quod nocivum, & ſecundum hoc dicit prodigum non eſſe malum, quia nulli alteri nocet, niſi ſibi ipſi.

22 Tandem fund. noſt. reſolut. auctorit. Auguſtini lib. 2. de Peccatorum meritis, & remiſsione, cap. 18. ante medium, ubi contra eos, qui dicebant bonam voluntatem Deo tantum eſſe tribuendam, quia bona voluntas eſſe non poſſet, niſi eſſet homo, in quo talis eſſet voluntas, probat alia ſpeciali ratione Deo voluntatem bonam eſſe tribuendam, & poſteà hęc ſubdit: *Quis vero dubitet voluntatem nullo modo juſtitiam diligentem, non modo eſſe malam, ſed etiam peſsimam voluntatem? Si ergo voluntas, aut bona eſt, aut mala, & utique malam non habemus à Deo, reſtat ut bonam habemus ex Deo.* Ita urget adverſarios hęc Auguſtini auctoritas, ut Vazquez ſuccumbat, fatendo ſententiam ſuam menti Auguſtini contradicere; utpote expreſsè docet Auguſtin. non dari medium inter voluntatē juſtitiam diligere, vel non diligere, & quod ſi diligit, eſt bona, ſi verò non diligit, eſt, mala, immo & peſsima. Sed P. Oviedo credit Auguſtin. ſententiæ Vazquezij, quam ipſe propugnat, nullatenus contradicere; quia verbis citatis non aſſerit non dari medium inter volitionem bonam, vel malam, ſed inter voluntatem bonam, vel malam, quia voluntas, quæ nullo modo, vel nullo actu juſtitiam diligit, non ſolum eſt mala, ſed etiam peſsima; quæ autem juſtitiam diligit actibus præceptis, quod eſt à Deo, eſt voluntas bona, ac proinde à Deo habet eſſe bonā. Quibus bene cōponitur voluntatem aliàs bonam, vel malam aliqua opera exercere indifferentia, quibus nec bona, nec mala conſtituatur. Cujus oppoſitum, nec inſinuat Auguſtinus. Quapropter nullo modo admittam, ait ille, tantum Doctorem nobis adverſari, facilius enim ab hac ſententia diſcederem, quam hoc admitterem. Hæc Oviedo. Sed Vazquez melius ſentire, quam ipſe explicavit, demonſtratur evidenter ex contextu; namque Auguſtinus non loquitur de voluntate in actu primo, prout ſic enim, nec eſt moraliter bona, nec mala, ſicut & indifferens ad bonum, vel malum, ſed loquitur de voluntate prout ad actum ſecundum reducta, nempe ad dilectionem juſtitiæ, vel non dilectionem illius: ergo per idem eſt dicere non dari medium inter voluntatem bonam, vel malam, ac non dari medium inter dilectionem juſtitiæ, quæ eo ipſo eſt bona, & inter non dilectionem illius, quæ eo ipſo eſt mala. Hinc aſſumptum Auguſtini non eſt, quod voluntas nullo actu diligens juſtitiam ſit mala, & non à Deo; è contra vero, quæ actibus præceptis eam diligit. Sed quod intendit Auguſtinus, eſt, quod voluntas hic, & nunc diligens juſtitiam, eo ipſo eſt bona, & à Deo, quę vero ab hac dilectione hic, & nunc deficit, eo ipſo eſt peſsima, & non eſt à Deo: aliter voluntas, quæ unico actu diligit juſtitiam, & alio illam non diligit, eſſet adhuc tunc, cum non diligit à Deo; utpote jam non verificatur, quod nullo actu, ſed unico duntaxat juſtitiam non diligit.

Objiciuntur, & ſolvuntur argumenta.

23 PRæcipuum teſtimonium, quod adducit Vazquez contra Thomiſticam ſententiam, ex Hieronymo quæſt. 11. inter alias Auguſtini, & apud Hieronym. epiſt. 79. ubi oſtendens Hieronym. Auguſtino obſervationem cæremoniarum nullo tempore licuiſſe poteſt mortem Chriſti, quia tales ſunt, ut ſalutē debeant afferre, ſi obſervēntur, aut ſi non afferrēt, ſicut re ipſa poteſt mortē Chriſti non attulerunt, debeant non obſervari, hæc ſtatim addit: *Neque enim indifferentia ſunt inter bonum, & malum, ſicut Philoſophi diſputant, bonum eſt continentia, malum eſt luxuria; inter utrumque indifferens, ambulare, digerere albi ſtercola, capitis naribus purgamenta projicere, ſputis reumata jacere: hoc nec bonum, nec malum eſt, ſive enim feceris, ſive non feceris, nec juſtitiam habebis, nec injuſtitiam. Obſervare autem Regis cæremonias, non poteſt eſſe indifferens, ſed aut bonum, aut malum eſt.* Hæc Hieronym. ubi ex profeſſo admittit actus indifferentes in dividuo, qui nec ſint boni, vel mali.

24 Huic teſtimonio reſpondet Illuſtriſs. Araujo D. Hieronym. loqui de illis actibus quantum eſt ex ſua ſpecie, & objecto, quamtumvis enim feceris, vel non feceris in ſingulari tales actus, nec facies actum ex ſua ſpecie, & objecto bonum, & diſponentem ad juſtitiam, neque actum, quia ex ſua ſpecie, & objecto ſit malus, & faciat te injuſtum, licet

ille

ille actus in singulari bonus, vel malus ex fine, vel alijs circumstantijs sit. Eodem modo respond. Magist. Ferre, & est interpretatio communis Thomistar. Mihi tamen ex contextu se offert interpretatio legitima, namque ut patet ex dictis, intentum Hieronymi erat non dari indifferentiam in observantia cæremoniarum post mortem Christi, quia tales sunt, ut vel debeant afferre salutem, si observentur, vel si non afferant, eo ipso sint prohibitæ; proindeque, vel debent continere justitiam, vel injustitiam, constituereque justum, vel injustum. Opera autem ibi relata indifferentia sunt, quia sive feceris, sive non feceris, nec justitiam habent, nec injustitiam, nec constituunt justum, nec injustum: & hoc ideò, quia licet moraliter bona sint, vel mala, sed intra genus naturæ, quibus homo nihil cõducens ad salutem animæ, vel ad vitam æternam promeretur. Loquitur ergò Hieronymus de indifferentia illorum operum non ad bonum, vel malum morale pure intra genus naturæ, sed ad bonum, vel malum supernaturale, & intra genus gratiæ, quomodo verificatur, quod nec justitiam habent, nec injustitiam.

25 Secundo objiciunt testimonium Scripturæ ex Ezechieli 20. ubi dicit Deus; *Ego dedi eis præcepta non bona.* Et quidem si fuerunt data à Deo, non erant mala: dantur ergo præcepta individualia, nec bona, nec mala, quibus non possunt non correspondere actus individuales, nec boni, nec mali. Quod & confirmat Hironym. ex 1. ad Corinth 7. ubi dicitur: bonum esse homini mulierem non tangere, sed propter incontinentiam unumquodque possidere vas suum, &c. Quod si hoc non fecerit: ait ille, nec bonum, nec malum faciet.

26 Ad hoc testimonium omnes tenentur respondere, quia nullus asserere potest præcepta data à Deo non fuisse bona, id est, data à Deo in bonum, & salutem spiritualem hominis. Cur ergò dicuntur non bona? Plane, vel respective ad præcepta Evangelica, in sensu, in quo bonum imperfectum dicitur non bonum respectivè ad bonum perfectius: vel dicuntur non bona in sensu, in quo dicitur non bonum, quod est durum, & severum; illa autem præcepta eran dura, & severa, utpote inferentia mortem non servantibus ea. Vel tandem dicuntur non bona in sensu interpretationis precedentis ad testimonium Hieronymi; quia nempè non faciebant perfectam justitiam, sicut scriptum est ad Hebræos 7. *Neminem ad perfectum adduxit lex.* Quæ triplex interpretatio est juxta Sanctos PP. quos brevitatis causa non refero. Et hinc patet ad confirmationem ex Hieronym. namque intelligitur non esse bonum homini mulierem tangere: id est, non esse ita perfectum, sicut & pudicitia, & virginitas, ut ipse se explicat in Apologia adversus Jovinianum.

27 Tertiò objicies testimonium ex Nazianceno, oratione 3. contra Julian. quia admitti actum medium inter premiabilem, & punibilem: ergò inter bonum, & malum, siquidem actus bonus est premiabilis, & malus est punibilis. Hic tangitur aliud dubium: an scilicet detur medium inter actum laudabilem, & vituperabilem, premiabilem, vel punibilem? Et procedit sermo de actibus ordinis naturæ, namque de actibus supernaturalibus agitur in materia de Gratia. Et quidem Vega apud nostr. Araujo lib. 6. in Concil. Trident. cap. 25. in fine putat, quod timor pœnæ, fuga mortis, & conservatio vitæ per cibum, & potum, & alij hujusmodi actus, nec sunt laudabiles, nec vituperabiles, premiabiles, aut punibiles, quia solus actus perfectus habet istas conditiones, & illi actus sunt quidem boni; non tamen perfecti. Quæ sententia maximè fulcitur testimonio allato Nazianceni. Undè ei in hac sententia facillimè respondet. conced. antec. & negand. conseq. quia ut actus sit laudabilis, vel premiabilis, non sufficit esse bonum, sed ultra requiritur esse perfectum, & licet inter actum perfectum, & malum sit medium: nempè actus bonus imperfectus, secus tamen inter bonum, & malum.

28 Alij autem sentiunt magis conformiter ad nostr. resolut. adhuc inter actus ordinis naturæ non dari medium inter actum laudabilem, & vituperabilem, premiabilem, aut punibilem, sicut nec inter actum bonum, & malum, quia secundum Div. Thom. infra quæst. 21. per totam, esse laudabile, & premiabile est passio consequens opus bonum, sicut actum malum sequitur esse vituperabilem, & punibilem. Deinde, ut diximus in 4. fundamento ab inconvenienti secundo, actus liberi cadunt sub specialiori Dei providentia, quam cadunt actus brutorum; sed ut patet ex loco ibi adducto ex Div. Thom. illa specialis Dei providentia consistit in eo, quod actus liberos ordinet ad pœnam, vel in premium: ergò. Deindè, ut diximus in tertio fundamento, illi actus judicabuntur in die judicij; sed non nisi, ut premientur, vel puniantur: ergò. Tandem actus liberi ordinis gratiæ, si sint boni, quamvis non sint perfecti, sunt premiabiles, sicut & meritorij vitæ æternæ: ergò & pariter actus ordinis naturæ, quia ut ait D. Thomas, dist. 40. quæst. 1. art. 5. eadem est proportio inter actus naturales, & premium naturale, quæ est inter actus supernaturales, & premium supernaturale. In hac ergo sententia dicendum

est

est medium assignatum à Nazianzeno esse inter actum laudabilem, seu dignum premio, non qualibet laude, seu premio, sed laude, & premio correspondenti operibus egregijs, & heroicis; inter hanc enim laudem, vel dignitatem, & esse peccatorem dignum suplicio datur medium; nam non sequitur: non est peccator, & dignus suplicio: ergo est dignus laude, seu premio, loquendo de illa laude, & dignitate, quæ est propria virorum eximiæ sanctitatis, & cujus opera sunt heroica, & egregia, licet semper sit laudabilis ea dignitate premij, quę correspondet operibus bonis, quæ fiunt secundum vires humanas. Hoc enim intendit dumtaxat Nazianzenus, ut patet ex contextu: quod debemus nos continere intra fines humanarum virium, & satis est, quod opera virtutum rectè gerantur.

29 Quartò objicies à ratione argumento communi: namque dantur actus indifferentes secundùm speciem: ergò in individuo: utpotè quod convenit alicui secundum suam speciem, non potest non ei convenire, in omni suo individuo. Ad hoc patet ex dictis in principio dubij: illud principium intelligi de eo, quod convenit secundum speciem positivè, secus vero de eo, quod convenit secundum speciem negative, seu præcisivè, positive tamen non repugnat. Aliter actus indifferens secundum suam speciem non posset esse moraliter bonus, nec malus absolute, quia nec esset in finem honestum, vel inhonestum ordinabilis, cujus oppositum experimur; potest enim ei secundum individuum convenire, quod ei secundum speciem non convenit, sicut homini convenit esse moraliter bonum, vel malum in individuo, & non secundum speciem, & pariter esse album, vel nigrum, & plura accidentia, quæ licet secundum speciem positive non conveniant, ei tamen secundum speciem positive non repugnant. Et sic quâvis actus in individuo attento objecto, seu propria illius specie non sit moraliter bonus, vel malus, non propterea sequitur non esse bonum, vel malum aliunde, seu ex alijs principijs: nempè ex circunstantijs, & præcipuè ex circunstantia finis, aliter nedum ei secundum speciem non conveniret, verum & repugnaret.

30 Sed opponit Pater Oviedo; quod vel illa circunstantia ponitur ex parte objecti, vel ex parte actus? Si ex parte objecti? Eo ipso illa circunstantia transit in objectum, & sic non manet ex illo indifferens, sed determinatus. Si autem ex parte actus? Jam ille relinquitur solum respiciens suum objectum secundum se, ac proindè cum omni indifferentia. Sed respondetur, quod illa circunstantia ponitur ex parte objecti: utpotè, hoc est, quod ordinatur in finem bonum, sed non ut ei intrinseca, & essentialis: id est, ab eo exacta, & ei debita, sed ut extrinseca, & accidentalis: id est, ut ei non repugnans hic, & nunc ex intentione operantis ordinari in finem honestum. Quod si instes: hinc solùm probari, quod tale objectum sit permissivè ordinabile in finem bonum, non tamen, quod operans teneatur eum sic ordinare. Respondeo ex sæpius dictis: quod licet objectum secundum se non petat sic ordinari, agens tamen ex hoc ipso, quod rationalis est, seu medio consilio, & ratione eum attingit, tenetur, & debet eum sic ordinare. Sed dices: ergò jam illa circunstantia refunditur in objectum, quatenùs attingibile ab agente rationali, ut rationalis est; undè sequitur, quod ille actus hic, & nunc, seu ut elicitus ab agente rationali non sit adhuc ex objecto indifferens. Sed conced. antec. & nego sequel. namque ex quo aliquid alicui conveniat essentialiter facta aliqua reduplicatione, non inde infertur ei convenire essentialiter absolutè. Homo enim, ut albus est reduplicativè, essentialiter est coloratus, non tamen absolutè. Undè semper relinquitur, quod licet illud objectum reduplicative, ut attingibile ab agente rationali petat essentialiter attingi in ordine ad bonum, absolutè tamen est indifferens, quia secundum se est indifferens, ut sic, vel aliter attingatur, sicut & attingatur ab homine ut homo est, vel ut animal est. Et in hoc solo sensu affirmamus actum illum adhuc hic, & nunc esse ex objecto indifferentem, id est, ex objecto secundum se non est determinatus, nec ab agente rationali petit, ut in finem honestum determinetur, licet sic determinetur, & petat determinari ex parte operantis, quando non ut animal, sed ut homo operatur.

31 Sed adhuc instat Pater Oviedo: quod objectum esse indifferens non est posse terminare actum bonum, vel malum: hac enim ratione externa eleemosynæ largitio objectum esset indifferens: sed tale esse, ut si secundùm se terminet actum, neque illi bonitatem, vel malitiam impingat: ergò si hoc objectum: *Frigus excutere, manus perfricando*, indifferens est, tale erit, ut si actus illud respiciat, neque actui bonitatem, aut malitiam impingat. Demus ergò de facto actum tale respicere objectum, quod non implicat: ergò talis actus indifferens erit in actu secundo exercitus. Sed respond. negand. assumptum: neque enim aliud significant verba hæc: *Objectum indifferens ad bonum, & malum*, quam posse terminare actum bonum, vel malum; sicut non est aliud hominem esse indifferentem ad bonum, vel malum, quam posse esse subjectum boni, vel mali; neque enim aliquis dicitur indifferens ad illud, quod non potest

subjec-

subjectivè subinduere, vel ab illo terminativè denominari. Exemplumque laborat in æquivoco, namque largitio eleemosynæ secundùm se est determinatè bona, quia ut patet ex D. Thoma, secundum se includit aliquid conveniens rationi, ut est succurrere indigenti; objectum autem, quod est excutere frigus perfricando manus, secundum se est indifferens; licet ergò elargitio eleemosynæ possit terminare actum malum, sed non attenta exigentia illius secundum se, sed tota indifferentia se tenet ex parte operantis, qui indifferenter potest uti illo objecto, aliàs secundùm se bono in ordine ad finem inanis gloriæ. In nostro tamen casu objectum secundum se est indifferens. Immò ex hoc confirmatur nostrùm assertum: namque si non obstante, quod elargitio eleemosynæ sit secundum se bona, nihilominus est ordinabilis ad malum finem, quanto melius perfricatio manuum, quæ secundum se non est determinatè bona, sed indifferens? Hinc concedo objectum esse secundum se indifferens, consistere in eo, quod si secundum se præcisè terminet actum, nequeat actui bonitatem, vel malitiam impingere. Non tamen do actum talem sic posse respicere objectum, si actus sit deliberatus, seu à ratione deliberativa procedens, licet illud sic possit respicere actus indeliberatus, seu procedens potiùs ex imaginatione quadam: quã distinctionem nec in ore sumit Pater Oviedo.

32 Quintò objicit Pater Oviedo fundamentum Vazquezij, & aliorum in apprehensione fundatum: hæc opera frigus fricando manus excutere, & barbam scalpere, in individuo exercita, indifferentia esse suadet communis apprehensio; quis enim laude, vel vituperio affecit hominem, qui illa exercet? Aut quis quantumvis scrupulosus de eis operibus conscientiam peccati fecit? Profecto nullos. Quod signum est, neque in his malitiam, aut bonitatem aliquam relucere. Suadet etiam hæc opera esse indifferentia, varietas opinandi ad defendendum hujusmodi opera indifferentia non esse: aliqui asserunt esse honesta, & laude digna; alij asserunt esse mala, si aliundè non honestentur; utrùmque autem difficile concipitur; quæ enim honestas potest reperiri in depellenda incommoditate, quam bruta depellere contendunt? Vel quæ inhonestas, aut malitia in hac commoditate vitanda? Quam semper ferre nimis arduũ esset, & attenta nostra fragilitate moraliter impossibile.

33 Ecce argumentũ fundat in communi apprehensione sine mentione aliqua deliberationis rationis, quam oportet homo in suis actibus adhibere, si semel ut rationalis operatur, in qua totum nostrum fundamentum consistit. Et quidem si illa opera, ut in plurimum fiunt ex imaginatione, & non ex deliberatione, quid mirum, quod eà homines parvi pendant, nec ea digna aliqua laude, vel vituperio reputent? Nec pariter de eis conscientiam peccati faciant? Quod autem fiant ex honesto fine, vel inhonesto, homines non vident, quia solus Deus intuetur cor. Apud Deum ergò, si illa opera deliberatè fiant, vel sunt digna laude, vel vituperio, sicut & judicanda ab ipso, ut premientur, vel puniantur. Et miror modùm loquendi istius Doctoris, namque si illa opera procedant indeliberatè, ita est, quod nullum profecto hominem sic operantem afficiat laude, vel vituperio: utpotè prout sic non sunt intra genus moris. Si autem deliberatè procedant, quomodo dicit *profecto nullus*? Cum sufficiat unus pro mille, qui est D. Thom. qui ponendo exemplùm in ejsdem actionibus docet hominem, si ex deliberativa ratione eas exerceat, & non purè ex imaginatione teneri eas ordinare in honestum finem, & quod aliàs sunt vitiosa, & judicanda, & consequenter peccaminosa, quæ sequuntur omnes Thomist. Illi non sunt *nullus*, nullus autem sunt, qui in hoc puncto ducuntur pura apprehensione, nec distinguunt inter deliberatè, vel immaginariò operari. Immò illa verbà Scripturæ: *Septies in die cadit justus*, quæ profectò procedunt de peccatis venialibus, in quibus melius operationibus verificari possunt, quam in eis, quæ versantur circa commoditatem naturæ, quam nempè non totaliter, vel ita rectè vitant, seu depellunt fragilitate naturæ depressi; cum tamen deliberatè in eis procedant. Pariter si nimis scrupulosi de eis conscientiam peccati faciunt, adhuc cum indeliberatè procedunt, quomodo de eis conscientiam peccati non facient, si procedant deliberatè? Et quis, quæso, homo timoratæ conscientiæ non confitetur de verbis otiosis ad cautelam, si fortè in eis finé, quem debebat, non apposuit? Verum quidem est, quod regulariter confessarij prudentes exigunt præter illa confessa materiam aliam vitæ præteritę, sed hoc ideò est, quia difficilè cognoscitur, an prædicta verba, vel facta procedant ex deliberata ratione, vel non, & siquidem alij prædictas minutias non confitentur, est, vel quia sciunt esse materiam voluntariam, vel quia de eis propositum emmendationis non habent. Sciunt enim peccata venialia, quamvis materia sint voluntaria confessionis, ex suppositione, quod confiteantur, debere de eis tale propositum habere.

34 Sexto objicit Pater Oviedo ex suo Vazquezio: quia si actus ex objecto indifferens tantum esset malus ex eo, quod non ordinaretur in finem honestum, jam actus elicitus ex objecto indifferenti in se malus non esset, sed

tantum esset mala omissio directionis extrinsecæ circa tale objectum, ac proinde, qui hos actus eliceret sine illa directione, peccaret non peccato commissionis, sed omissionis. Quod rursus explicat: si actus ex objecto indifferens tantum haberet bonitatem, aut malitiam ex directione extrinseca, aut ex defectu directionis faciendi per alium actum, hic actus dirigendus formaliter, ut elicitus, maneret indifferens, & tantum esset bonus, vel malus ut imperatus malitia derivata ex directione, vel negatione directionis, eo modo quo reliquæ actiones externæ bonitatem, vel malitiam habent ab actu voluntatis eam derivante. Deinde sicut actus virtutis ex suo objecto honestus, & moraliter bonus, imperatus ex pravo affectu retinet suam bonitatem moralem ex objecto, quam habet, ut elicitus à voluntate, & insuper, ut imperatus habet extrinsecam malitiam ab imperante, sic actus ex objecto indifferens, & malus, aut bonus ex directione extrinseca, aut ex negatione illius, ut elicitus retinebit suam moralem indifferentiam, & ut imperatus, erit extrinsece malus: ergo dabitur actus indifferens in individuo.

35 Hæc est ultima conseq. quam ex prædictis probationibus iste Auctor contendit inferre. Quibus suo ordine satisfaciemus. Et quidem ad primam concedimus, quod si actus ex objecto indifferens tantum esset malus, ex eo, quod non ordinaretur in finem honestum, jam actus elicitus ex objecto indifferenti in se malus non esset; id est, ex eo, quod tenderet in illud. Nego tamen, quod tantum esset mala omissio directionis extrinsecæ circa tale objectum, sed etiam ipse actus cadens sub tali omissione; undè & nego: quod qui hunc actum eliceret, peccaret non peccato commissionis, sed peccato omissionis. Namque supponendum est in omnium sententia, quod peccatum commissionis etiam importat omissionem malam directionis extrinsicæ; nempè carentiam rectitudinis debitæ rationi, ut est furari, sive illa carentia sit privatio, id est, carentia rectitudinis debitæ ipsi actui, ut affirmant Thomistæ, sive sit simplex negatio, quatenus actus furti capax non est prædictæ rectitudinis, seu passivæ directionis, ut communiter docent Jesuitæ cum suo Vazquezio. Semper tamen quia prohibitus, seu difformis legi, aut rationi est malus, ut affirmat ipse Oviedo. An vero præter hanc malitiam privativam, vel negativam importet malitiam aliam positivam, quæ est tendentia positiva in objectum indebitum? De hoc est controversia inter Theologos, alij asserentes, solùm de formali importare malitiam privativam, id est, carentiam rectitudinis rationis, tendentiamque illam passivam in objectum solum importari subtractivè: alij asserentes malitiam illam solum se habere resultanter, seu de connotato ex parte objecti, utpotè indebiti; in recto verò importari tendentiam in objectum indebitum, quę positiva est. Ipse autem Pater Oviedo tenet peccatum commissionis non in carentia illa, seu omissione mala annexa actui prohibito, sed in positivo ipsius actus prohibiti consistere, licet quia prohibitus, & contra legem, & rationem habeat annexam malitiam prædictam rectitudinis, seu directionis rationi debitæ. De quo latè dubio tertio de Peccatis, ubi satis extensè opinionem Patris Oviedo expendimus. Hinc juxta meam opinionem benè sequitur, actus est malus ex carentiâ rectitudinis debitæ: ergò peccatum commissionis consistit in privativo. In aliorum autem opinione non sequitur, quia illa malitia, seu carentia rectitudinis fundatur in tendentia positiva ad objectum rationi dissonum: & propterea peccatum constitutum supponit. Ad propositum ergò cum in omnium sententia malitia illa, seu carentia debitæ rectitudinis reperiatur etiam in peccato commissionis, & peccatum commissionis dicatur, vel quia in recto importat ipsum actum, vel quia illum importat subtractivè; peccatum verò omissionis sit potius carentia actus debiti; non benè infertur actum illum ex objecto indifferentem non esse peccatum commissionis, quia semper est verum, quod est actus carens prædicta rectitudine, seu passiva directione in finem debitum rationi, sive actus se habeat formaliter, sive subtractivè, & fundamentaliter.

36 Ad secundam probationem dicimus, controversiam in præsenti non procedere de actu, nisi ut elicito à voluntate, vel ab ea imperato. Ut enim elicitus ab alia potentia, sive externa, sive interna, non dubitamus respicere objectum secundum se, & extra genus moris, proindeque ut indifferens ad bonum, vel malum. E contra verò dicimus de ipso actu, ut elicitive, vel imperative procedente ab ipsa voluntate. Et quia denominatio actus ab homine eliciti debet desummi ab ea potentia, qua homo, ut homo operatur, nempe à voluntate, ideò licet verum sit, quod prædictus actus ex objecto, vel potentia irrationali non sit determinatus, sed indifferens, absolute tamen, & simpliciter dicitur determinatus ad bonum, vel ad malum juxta determinationem finis, propter quem voluntas operatur. Et ex his patet ad tertiam probationem: nempè quod actus ex imperio voluntatis ordinatus ad

pra-

pravum finem absolute, & simpliciter, non retinet bonitatem, quam habet ex objecto, nisi in sensu negativo: nempe ex objecto secundum se non habere prædictam malitiam, sed aliunde. Bonitas enim, quam petit habere ex objecto, actualiter destruitur per pravum ordinem operantis; neque enim objectum de se bonum, ut hic, & nunc ordinatum ad pravum finem, est bonum, sed malum, de quo dubio sequenti. Unde tandem patet conseq. ex prædictis probationibus illatam non esse legitimam: utpotè non probant actum positive indifferentem in individuo, sed pure negative, seu precisive: id est, ex objecto non esse determinatum, quod supponimus.

37 Septimo objicies: quod si actus ex objecto indifferens aliquam haberet bonitatem, jam posse esse materia voti: immo materia præcepti, quod videtur ridiculum. Ita Arriaga. Sed hoc non urgere, fatetur Oviedo: namque ad hoc bene Montesinos respond. conseq. non esse legitimam, quia possunt esse impeditiva majoris boni, quę opera ineptam voti materiam constituunt. Pariter ait non urgere, quod possint esse materia præcepti: nam ea, quæ sunt in se indifferentia, possunt intendi ex bono aliquo fine, ad quem ordinatur, ratione cujus materia præcepti constituantur. Et addit, quod gravia incommoda naturæ excutere, & non semper hominem intentum esse in minimis depellendis potest cadere, & defacto cadit sub præceptum. Hæc autem levia incommoda aliquando sustinere, aut excutere, nulla lege prohibitum est. Ita prædictus Author, cui libenter subscribo.

38 Octavo objicies: nost. fundam. solum prob. non posse per se dari actus indifferentes in individuo, non vero ex aliquo accidenti: ergo nost. resolut. non est universaliter vera. Prob. anteced. 1. casu, quo quis se conformans opinioni contrariæ probabili, nempe hominem non teneri objectis indefferentibus apponere finem honestum, illum non apponat; tunc enim ex una parte non peccat: utpotè se accomodat opinioni probabili: deinde non bene operatur, siquidem objectum ex se indifferens non amat ex fine honesto: ergo. Secundo: demus aliquem invincibiliter ignorare prædictam obligationem: tunc enim nec operaretur bene manus levando sine ordine ad debitum finem, nec operaretur male propter ignorantiam invincibilem: ergo. Et quidem P. Arriaga de se fatetur, quod quousque hanc quæstionem primo agitari audivit, nihil de tali obligatione cogitavit.

39 Sed fateor in hoc puncto sectatores nostræ sentent. dividi: namque P. Granadus, & Lorca, qui nobiscum sentiunt non dari actus indifferentes per se loquendo, affirmat eos posse dari per accidens, videlicet propter ignorantiam invincibilem, vel quia ducti opinione probali oppolita. Alij vero, & melius dicunt: quod aliud est, quod propter ignorantiam invincibilem, vel opinionem illam probabilem non peccent, & aliud, quod non eliciant actum in re malum, actus quidèm malus est in re, utpotè non ordinatus ad finem debitum; excusatur tamen à peccato propter illa duo. Ita Rua, Valencia, Montesinos, & Araujo, quos probabiliter quantum ad ignorantiam invincibilem sequitur Ferre, sic dicens: sed admittamus hanc ignorantiam invincibilem obligationis referendi in Deum, sequitur nè ex hoc dari actus indifferentes in individuo, & in re? Minime, solum enim sequitur operantem indifferenter excusari à culpa, non vero illum actum sic operatum indifferentem esse, siquidem in re ille actus in Deum non relatus carebit rectitudine sibi debita, unde opus illud in re malum erit. Quis enim dicat: quod accessus Jacob ad uxorem suam non fuerit malus, quamvis ignorantia Jacob à culpa excusaverit? Ita Ferre hic §. 9.

40 Sed hunc modum dicendi non percipio, quia actum in re esse malum moraliter, est esse, in re peccatum; actus autem, qui in re peccatum est, non potest non subjectum denominare in re peccans, seu malè operans, neque enim dicitur in re peccans, seu malè operans, nisi quià elicit actum in re malum, & peccaminosum; actus enim in re malus, vel peccatum non est, ex quo purè ei deficiat ordo ad honestum finem, aliter idem actus indifferens elicitivè duntaxat procedens ex imaginatione, & non ex voluntate, esset malus in re, & peccatum, cujus oppositum docet D. Thom. Exigitur ergò ultra, quod carentia finis honesti imputetur ad culpam ei, qui finem honestum non apponit; quæ carentia imputari non potest ad culpam ei, qui indeliberatè procedit. Pariter ergò cum carentia honesti finis imputari non possit ad culpā ei, qui finem debitum non apponit propter ignorantiam invincibilem, dicendum non est illum actum esse in re malum, seu peccaminosum; unde etiam infertur, quod accessus Jacob ad uxorem suam non fuerit in re malus, seu peccaminosus.

41 Pater Salas oppolita via docet illum actum in eo casu esse moraliter bonum, quia quæ sufficiunt ad auferendam malitiam ab actu, sufficiunt ad bonitatem illi præstandam. Quod etiam à veritate alienum judicio: namque in

deliberatio, ut dixi sufficit ad auferendam malitiam ab actu ; & tamen non sufficit ad præstandam illi bonitatem. Præterquamquod, qui sequitur opinionem probabilem oppositam, non solum non apponit objecto finem malum, verum nec finem bonum, unde relinquit eum cum indifferentia, quam habet in se : ergo eo ipso non præstat illi bonitatem aliquam, nisi ad summum negativam, quæ potius non malitia, quam bonitas dicitur.

42 Melius ergo quantum ad probabilitatem opinionis oppositæ dicitur, vel eam non posse sequi in conspectu probabilioris, hancque esse sententiam D. Thom. cui ex diametro opponitur sententia Scoti, & Vazquezij, ut omnes, & ipsi fatentur, nec in hoc immorari nos oportet. Deinde quidquid sit, an sit probabilior, vel in conspectu probabilioris possit sequi sententia probabilis, dummodo sit certo probabilis, dico inde solum sequi, quod qui hanc sententiam probabilem sequuntur, possint sine peccato actus indifferentes elicere. Nos tamen, qui oppositum sentimus, dicimus non posse, sed si sine fine honesto eliciunt, peccant. Est tamen valde notandum non esse idem nos asserere sententiam oppositam esse aliàs probabilem, ac esse hic, & nunc probabilem. Licet enim ex auctoritate Doctorum demus eam aliàs esse probabilem, nos tamen hic, & nunc, nedum propter auctoritatem doctorum, quæ intensive, & extensive excedit auctoritatem Doctorum oppositæ sententię, sed etiam propter fundamenta tam solida, & quę penitus intellectum convincunt, & assertum evidenter demonstrant, dicimus hic, & nunc sententiam oppositam, nedum non esse probabilem, verum & falsissimam ; consequenterque hic, & nunc sentimus hominem, ut hominem debere apponere actibus deliberatis finem honestum, quod si non ponat, peccat. Cujus oppositum & ipsi docent, sed an potiori ratione, ipsi viderint, & zelo veritatis consulant. Unde absolute ad argumentum debemus distinguere: opposita sententia est probabilis hic, & nunc, nego, alias transeat.

43 Quantum autem ad ignorantiam invincibilem censeo talem ignorantiam non debere admitti, vel debet admitti circa rationalitatem hominis in homine, qui rationabiliter operatur. Si enim hoc cognoscit homo, eo ipso non potest non cognoscere, quod si, ut talis operatur, tenetur sequi ductum rationis, seu operari conformiter ad rationem, quærendo finem proprium illius, qui est bonum ei consonum, seu honestum. Quis enim homo ratione pollens non scit se discernere ab alijs animalibus? Quis consequenter ignorat, seu ignorare potest discretionem consistere in eo, quod homo operatur propter finem, se per rationem ordinando in finem? Quis ergo ignorare potest, quod si, ut rationalis operetur, & non, ut animal, tenetur operari propter finem, seu bonum rationis? Hoc quidem cognoscitur lumine naturæ, sicut lumine naturæ cognoscitur hominem esse animal rationale. Et hoc ipsum his, vel alijs terminis, seu in substantia, & in exercitio cognovit Pater Artiaga, antequam quæstionem illam agitari audisset, licet non in modo, & figura, qua agitatui à Theologis. Si namque ei fieret interrogatio: quid est operari, ut hominem, responderet, quod est operari rationabiliter, & si rursus ei interrogaretur tunc : quid est operari rationabiliter, utique responderet, quod est operari ductus ratione, & si tandem ei interrogaretur, quid est operari ductus ratione, profecto responderet, quod est operari juxta ordinem præscriptum à ratione, quod est in summa teneri operari propter finem rationis, si semel, ut homo, & rationalis operatur, & quod si ab hoc fine deficiat, eo ipso operatur difformiter ad illam, & consequenter peccat.

DUBIUM II.

Utrum stando doctrinæ Div. Thom possit idem numero actus simul esse bonus, & malus moraliter ex diverso principio.

1 DIcimus stando doctrin. D. Thom. quia fere totum dissidium stat in investiganda illius mente, qua tenus in diversis locis videtur inclinari in unam, & alteram partem. Supponimusque unum numero actum posse successivè esse bonum, & malum moraliter, cujus exemplum ponit D. Thom. hic quæst. 20. art. 6. ad 1. & in alijs locis, in motu continuo, qui eo ipso est unus numero, & potest esse modo bonus, & postea malus : ut si aliquis continuo ad Ecclesiam vadens, primo intendat servitium Dei, & deinde innanem gloriam. An vero tunc permaneat idem moraliter, patebit ex sequentibus. Inquiritur ergo, utrum idem numero actus possit nedum successive, verum & simul esse bonus, & malus moraliter ex diverso principio: id est, bonus ex objecto, & malus ex fine, vel alia circunstantia. Communiterque ponitur exemplum in eo, qui elargitur eleemosynam, vel jejunat propter innanem gloriam. Pro quo est etiam notandum ex D. Thom. hic q. 16. art. 6. quod

6. quod actus humanus, seu moralis est duplex: alter interior, & alter exterior : interior est actus humanus elicitive à voluntate proveniens; exterior vero solum ab ea proveniens imperative, elicitive vero à potentia externa. Unde sequitur quod ipse actus exterior habens pro objecto materiam, circa quam versatur, est objectum actus interioris, sicut imperatus ab ipso; unde sicut solum objective est voluntarius, solum objective est moralis, & non elicitive, id est, præscindendo ab imperio voluntatis. Cum ergo ponimus exemplum in jejunio, vel elargitione elleemosynæ, qui actus exteriores sunt, loquimur de illis, ut objective morales sunt : nempe, ut objectiva sunt imperij voluntatis. Unde per idem est, ac inquirere: an actus interior voluntatis ordinans, seu imperans jejunium in pravum finem, sit bonus moraliter ea parte, qua respicit jejunium, & malus ea parte, qua respicit pravum finem, seu indebitam circunstantiam. Et pariter an actus exterior imperatus à voluntate sit bonus moraliter ex objecto, circa quod versatur, & simul sit malus moraliter ex fine pravo, in quem imperatur, vel ex alia circunstantia indebita ei adjuncta. Unde unica solum difficultas est in præsenti. Sit ergo.

RESOLUTIO UNICA.

Stando doctrinæ Div. Thom. idem numero actus nequit esse bonus, & malus moraliter ex diverso principio.

2 EST contra Cajetanum, Lorcam, Granados, Corduvam, Serram, Araujo. Eam tamen tenent Medina, Gregorius Martinez, Montesinos, Cornejo, Salmaticenses, Lisbonienses, Curriel, Ferre, & alij. Et fundatur unico principio D. Thom. quod est hujusmodi: idem numero actus non potest esse moraliter bonus ex objecto, quin objectum illius sit moraliter bonum : sed objectum actus, qui est malus ex fine, non est moraliter bonum : ergo prædictus actus ex objecto non est moraliter bonus, cumque ex fine non sit moraliter bonus, consequenter ex nullo capite est moraliter bonus, sed undequaque est moraliter malus. Major est evidens, namque nullus dat, quod non habet, solum enim objectum bonum potest actū reddere ex objecto bonum. Conseq. etiam patet. Minor, in qua est difficultas, prob. discurrendo per plures articulos D. Thom. in quibus loquitur de actuum bonitate, & malitia morali.

3 Et quidem hic quæst. 18. art. 5. expresse habet: quod objectum non dat actui bonitatem moralem secundum esse entitativum, sed secundum esse morale; consideratur autem in esse morali, quatenus conveniens, vel disconveniens rationi. Ita per totum corpus articuli. Nunc 1. rat. fund. nost. resolut. ex prædicto principio : objectum actus, qui est malus ex fine, non est conveniens, sed disconveniens rationi : ergo non est bonum moraliter, sed moraliter malum. Dices esse malum ex fine, secundum se vero esse bonum. Hic totum pondus difficultatis. Sed contra : objectum illius actus secundum se est objectum, ut stat sub fine : ergo si, ut stat sub fine, non est moraliter bonum, nec secundum se est moraliter bonum. Conseq. patet, & anteced. prob. objectum secundum se illius actus est objectum illius actus prout imperati à voluntate ; sed objectum illius actus prout imperati à voluntate, est objectum prout stat sub fine; ergo objectum secundum se illius actus est objectum prout stat sub fine. Major est certa, namque, ut diximus, actus exterior non est moralis, nisi prout imperatus à voluntate. Minor vero est notissima, namque ille actus dicitus imperatur, in quantum est propter finem.

4 Unde tollitur æquivocatio contrariorum, qui non distinguunt inter objectum secundum se actus exterioris secundum se: id est, precisive ab imperio voluntatis, & objectum secundum se illius, ut imperati à voluntate. Primum verum est, quod est, bonum, sed non in genere moris : quippe actus exterior non pertinet ad genus moris, nisi ut voluntarius; non est autem voluntarius, nisi ut imperatus, siquidem elicitive non procedit à voluntate, sed à potentia externa, quæ subjective, seu secundum se nec libera, nec voluntaria est. Cum ergo objectum illius actus exterioris, ut stat sub fine pravo, non sit moraliter bonus, jam objectum illius, ut imperati secundum se non est moraliter bonum, unde nec ex eo secundum se potest actus fieri moraliter bonus. Et est exemplum, quod D. Thom. ponit in hoc art. ad 3. de actu conjugali, & adulterio circa eandem fœminam. Quis dicat, quod objectum actus adulterij secundum se est bonum, quia eadem fœmina est objectum actus conjugalis, quod est secundum se bonum ? Quia licet idem sit objectum secundum se actus conjugalis, & adulterij, quatenus procedunt à potentia generativa externa, proindeque, ut ait D. Thom. idem specifice ex utroque procedat effectus, tamē per ordinē an voluntatē, seu rationem specie morali distinguūtur: utpotè respectu actus conjugalis est conveniens rationi, & respectu adulterij est rationi dissonū. Pariter in nost. casu per ordinē

ad potentiam externam idem est objectum secundum se elargitionis eleemosynæ, vel jejunij, sive ordinetur ad bonum, sive ad malum finem, attamen respective ad voluntatem, seu rationem objectum secundum se est distinctum; id est, moraliter, utpotè unum rationi conveniens, alterum vero disconveniens.

5 Quod & clarissime etiam fundatur ex art. 6. sequenti, ubi D. Thom inquirit: utrum actus habeat speciem boni, vel mali ex fine, & in corp. sic habet. *Actus humanus est duplex: alter interior, alter exterior. Uterque autem actus habet suum objectum: finis autem proprie est objectum actus interioris voluntarij; id autem, circa quod est actus exterior, est objectum ejus. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab objecto, circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem à fine, sicut à proprio objecto. Id autem, quod est ex parte voluntatis se habet, ut formaliter ad id, quod se habet ex parte actus exterioris, quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarij. Et ideo actus humani species consideratur secundum finem; materialiter autem secundum objectum exterioris actus. Unde Philosophus dicit in 5. Ethicorum, quod ille, qui furatur, ut committat adulterium, est per se loquendo magis adulter, quam fur.* Hæc D. Thom. ubi expresse confirm. fundam. præced. Postquam enim declaravit actum bonitatem, vel malitiam habere ex objecto, & intelligitur de objecto secundum se, seu per se, nunc declarat, quodnam sit illud objectum, & resolvit, quod objectum actus interioris voluntatis est finis; objectum vero actus exterioris est id, circa quod versatur. Unde sicut iste accipit speciem à suo objecto, ita actus interior à fine. Quia tamen actus exterior non est in genere moris, nisi, ut voluntarius, propterea objectum actus interioris, qui est finis, se habet in genere moris de formali, & objectum actus exterioris de materiali: ergo stando doctrinę D. Thom. objectum actus exterioris in genere moris non est formaliter objectum, nisi ut stat sub fine, & quod alias habet præcisive à fine, se habet materialiter. Cum ergo in nostro casu, ut stat sub fine non sit moraliter bonum, sed malum, semper est verum, quod objectum actus, qui est moraliter malum ex fine, sit objectum moraliter malum secundum se.

6 Et hinc 2. à rat. fund. nost. resolut. si actus ille esset ex objecto moraliter bonus, esset ex specie sua moraliter bonus; at actus ille ex specie sua non est moraliter bonus: ergo. Major patet, namque juxta D. Thom. in art. præced. actus accipit speciem ab objecto: si ergo ex objecto est moraliter bonus, erit ex specie sua moraliter bonus. Min. prob. ex littera D. Thom. namque actus ille interior voluntatis non est ex specie sua moraliter bonus, deinde neque actus exterior ab eo imperatus: ergo. Maj. prob. actus interior voluntatis non est moraliter bonus ex fine: ergo nec ex specie sua. Patet conseq. nam respectu actus interioris idem est objectum, & finis: ergo si non est moraliter bonus ex fine, nec consequenter ex objecto, & tandem nec ex specie, quam accipit ab objecto. Minor etiam prob. namque actus exterior nō est ex specie sua moraliter bonus secundum suum objectum materiale, sed ut stat sub objecto formali; sed objectum formale illius est finis, ad quem imperatur: ergo pariter sicut ex fine non est moraliter bonus, nec ex specie sua erit moraliter bonus.

7 Dices, quod D. Thom. per finem intelligit finem operis non operantis, namque finis operantis accidit actui, & sic non potest eum in specie morali constituere. Sed contra est primo: quod cum finis operis sit ipsum objectum, jam per idem esset dicere D. Thom. objectum actus interioris esse finem, ac esse objectum; unde nec distingueretur objectum actus interioris ab objecto actus exterioris penes hoc, quod hujus objectum est id, circa quod versatur, & illius objectum est finis, cum idem sit finis operis, & id, circa quod versatur opus, utpotè finis operis est objectum. Deinde D. Thom. affert exemplum Philosophi: quod ille, qui furatur propter adulterium, est per se loquendo adulter; sed adulterium, respectu furti non est finis operis, sed operantis, ut de se constat: ergò. Immo D. Thom. sic proponit secundum argum. Illud, quod est peraccidens, non constituit speciem; sed accidit alicui, quod ordinetur ad aliquem finem, sicut quod aliquis det eleemosynam propter innanem gloriam: ergo. Et respondet: *Quod ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit interiori actui voluntatis, qui comparatur ad exteriorem, sicut formale ad materiale.* Ubi loquitur de fine innanis gloriæ, qui est finis operantis, qui quamvis accidat exteriori actui secundum se, non tamen ei accidit, ut imperato, sed potius ad eum prout sic per se, & formaliter se habet. Et tandem notetur tertium argum. quod erat hujusmodi: actus secundum speciem diversi ad unum finem ordinari possunt, sicut ad finem innanis gloriæ orainari possunt actus diversarum virtutum, & diversorum vitiorum: non ergò bonum, & malum, quæ accipiuntur se-

ſecundum finem diverſificant ſpeciem. Et reſpondet: *Quod quando multi actus ſpecie differentes ordinantur ad unum finem, eſt quidem diverſitas ſpeciei ex parte exteriorum actuum, ſed unius ſpeciei ex parte actus interioris.* Ecce loquitur de fine operantis reſpectu actuum exteriorum virtutum, & ait, quod ex illo ſunt in una ſpecie actus interiores voluntatis, & pariter actus exteriores, quatenùs imperati ab ipso, licèt aliàs inter ſe, & materialiter ſpecie differant. Nec nos negamus finem operis eſſe etiam objectum voluntatis, & moraliter bonum, ſi ſit conformis rationi, ſicut cum voluntas vult actum aliquem propter intrinſecam illius honeſtatem, quam habet ex proprio objecto, ſicut jejunare propter macerationem carnis, vel audire Miſſam propter cultum religionis, & tunc tales actus ſpecificantur à prædictis finibus, & ſunt ſecundum ſpeciem moralem boni. Sed addimus, quod ſi tales actus fiant propter alium finem prædictis actibus extrinſecum, & accidentalem, qui proinde dicitur finis operantis, etiam accipiunt ſpeciem moralem ex illo fine, quia licet ille finis ſit extrinſecus, & accidentalis illis actibus exterioribus, aliàs & ſecundum ſe conſideratis, eſt tamen intrinſecus, & eſſentialis eis, prout ſubſunt illi imperio voluntatis, ratione cujus tunc fiunt diverſi actus morales, & reſpectu cujus objectum aliàs illorum ſe habet purè de materiali. Hinc finis alio modo eſt objectum voluntatis reſpectu ſimplicis volitionis, intentionis, & electionis; namque reſpectu ſimplicis volitionis objectum eſt finis ſecundum ſe, reſpectu verò intentionis objectum eſt finis ut conſequendus per media ſeu ut movens ad electionem mediorum, reſpectu verò electionis objectum eſt finis, ut id, in quod tendunt media; ita quod ſimplex volitio, nec in recto, nec in obliquo reſpicit media, intentio verò in recto reſpicit finem, & mediain obliquo; electio vero è contra reſpicit finem, & media in recto. Et quia actus imperatus eſt electio, ideo ea omnia, ad quæ terminatur, attingit ut ordinata ad finem operantis, & propter illum. Undè ex hoc ordine dicuntur conſtitui in ſpecie morali boni, vel mali juxta bonitatem finis operantis. Unde ceſſat argumentum, quòd in noſtro caſu illi actus non diſtinguerentur ſpecifice.

8 Deindè notetur doctrina D. Thom. in art. 7. ſequenti, ubi inquirit: an ſpecies, quæ eſt ex fine, contineatur ſub ſpecie, quæ eſt ex objecto, tanquam ſub genere, vel è contra. Et reſolvit, quod ſpecies, quæ eſt ex objecto, continetur ſub ſpecie, quæ eſt ex fine, quando objectum per ſe ordinatur ad finem. Pro cujus intelligentia notat: *Quod quantò aliquis finis eſt poſterior, tanto reſpondet agenti univerſaliori, ſicut victoria, quæ eſt ultimus finis exercitus, eſt finis intentus a ſummo Duce; ordinatio autem hujus aciei, vel illius eſt finis intentus ab aliquo inferiorum Ducem.* Undè infert, *quod differentia ſpecifica, quę eſt ex fine, eſt magis generalis, & differentia, quę eſt ex objecto per ſe ad talem finem ordinato, eſt ſpecifica reſpectu ejus. Voluntas enim, cujus proprium objectum eſt finis, eſt univerſale motivum reſpectu omnium potentiarum animæ, quarum propria objecta ſunt objecta particularium actuum.*

9 Ex quibus tertiò fundatur noſtra reſol. actus non poteſt habere bonitatem moralem ab objecto, à quo non habet ſpeciem moralem; ſed actus, de quo loquimur, non habet ſpeciem moralem ab objecto: ergò nec ab illo habet bonitatē moralē. Major, & conſeq. pat. Min. in qua eſt difficultas, probatur: actus ſi accipit ſpeciē moralē ab objecto, debet habere illam, ut contentam ſub ſpecie finis tanquam ſub genere, ſeu ſpecie ſubalterna; at actus, de quo loquimur, non poteſt habere ſpeciem ab objecto, ut contentam ſub ſpecie finis: ergò. Major patet juxta D. Thom. & ratione illius probatur, namque ſpecies moralis ex objecto, comparatur ad ſpeciem finis, ut ſpecies particularis ad ſpeciem genericam, & ſubalternam, quippè finis eſt univerſalior, quam objectum; undè & voluntas, cujus objectum eſt finis, eſt univerſale motivum omnium potentiarum. Minor verò probat. nam ſpecies moralis ex objecto tunc ſecundum D. Thom. continetur ſub ſpecie finis tanquam ſub genere, quando eſt objectum per ſe ordinatum ad finem; ſed objectum actus, de quo loquimur, non ordinatur per ſe ad finem, ſed omninò peraccidens, ut de ſe patet: ergò. Hinc juxta D. Thom. ibi ad primum, cum actus per ſe non ordinatur ad finem, habet quidem ſpeciem ex objecto, ſed non in eſſe moris, ſed purè in eſſe naturæ, & ex ſolo fine habet ſpeciem in eſſe moris, quod eſt habere duplicem ſpeciem diſparatam, nempè unam in eſſe moris, & alteram in eſſe naturæ.

10 Deindè notet. doctrina D. Thom. art. 10. ſequenti, ubi inquirit, utrùm aliqua circunſtantia conſtituat actum moralem in ſpecie boni, vel mali. Et in corpore art. habet; *quod ſicut ſpecies rerum naturalium conſtituuntur ex naturalibus formis, ita ſpecies moralium actuum conſtituuntur prout ſunt à ratione conceptæ. Quia verò natura determinata eſt ad unum, nec poteſt eſſe proceſſus naturæ in infinitum, neceſſè eſt pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua ſumatur differentia ſpecifica, poſt quam alia differentia ſpecifica eſſe non poſſit. Et indè eſt, quod in rebus naturalibus, quod eſt accidens alituens,*

cui rei, non potest accipi, ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum, sed quolibet dato, potest ulterius procedere, & ideò quod in actu uno accipitur, ut circunstantia superaddita objecto, quod determinat speciem actus, potest iterum accipi ratione ordinante, ut principalis conditio objecti determinantis speciem actus, sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni; ex hoc enim constituitur in specie furti; etsi consideretur super hoc ratio loci, vel temporis, se habebit in ratione circunstantiæ; sed quia ratio etiam de loco, vel tempore, & aliis hujusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa objectum accipi, ut contrariam ordini rationis: puta quod ratio ordinat injuriam non esse faciendam loco sacro, undè tollere aliquid alienum de loco sacro, addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis, & ideò locus qui prius considerabatur, ut circunstantia, tunc consideratur, ut principalis conditio objecti rationi repugnans. Et per hunc modum quandocumque aliqua circunstantia respicit specialem ordinem rationis, vel pro, vel contra, oportet, quod circunstantia det speciem actui morali, vel boni, vel mali.

11 Hæc clarissime D. Thom. & ad nostrum propositum est, quod circunstantia, quæ se habet, ut talis respectu objecti, id est, accidentaliter, ordinante ratione, potest transire, & defacto transit in principalem conditionem objecti, quandocumque respicit specialem ordinem rationis, vel contra, id est, ei convenientem, vel repugnantem. Ex quibus sic quarto à ratione fundatur nostra resolutio: ideò actus prædictus pravus ex fine, vel circunstantia aliqua esset bonus moraliter ex objecto, quia adhuc objectum retineret bonitatem moralem, quam habet secundum se; sed hoc est, falsum: ergò. Major patet, & min. probat. ideò objectum retineret bonitatem moralem, quam habet secundùm se, quia circunstantia accidentaliter se habet ad objectum secundum se; sed indè non sequitur, quod retineat bonitatem moralem, quam habet secundùm se: ergò. Major patet ex doctrina adversariorum. Minor probatur: licèt circunstantia aliàs se habeat accidentaliter ad objectum secundum se; cum tamen imbolvit specialem ordinem ad rationem, vel pro, vel contra, ratione ordinante objectum sub tali circunstantia, talis circunstantia transit in principaliorem conditionem objecti: ergò tunc objectum non est objectum, quod antea erat secundum se, sed sub tali circunstantia, & consequenter si circunstantia est mala: id est, repugnans rationi, ut in nostro casu, objectum non retinet bonitatem moralem, quam antea habebat secundum se, sed transit in speciem moralem mali, proindèque solum habet moralem malitiam. Explicatur: cum dicitur objectum illius actus secundum se, ly *secundum se* dicit objectum, quatenus præscindit ab omni circunstantia ex his, quæ accidentaliter ei possunt adjungi: ergo cum ratione ordinante ponitur objectum non præcisive ab omni circunstantia accidentali, sed reduplicative sub aliqua illarum, quæ specialem convenientiam, vel repugnantiam ad ordinem rationis importat, jam non est objectum quod secundum se anteà erat, sed aliud objectum in specie morali distinctum, quod potius ut objectum est illius actus à ratione imperati, est secundum se moraliter malum, seu non bonum, si circunstantia specialiter repugnat rationi, ut in eo; qui eleemosynam elargitur propter vanam gloriam.

12 Quod & confirm. ex resolut. D. Thom. ad primum, ibi enim objicit argum. contrariorum, quod scilicet circunstantiæ differunt ab objecto: ergo ex quo circunstantia sit mala, non inde infertur objectum non esse bonum. Et respondet: *Quod circunstantia secundum quod dat speciem actui, consideratur, ut quædam conditio objecti, & quasi quædam specifica differentia ejus.* Ac si diceret: quod circunstantiæ aliàs differentes ab objecto secundum se, & ei accidentaliter supervenientes, si tamen ratione ordinante adjungantur objecto, jam dant speciem actui, & non differunt ab objecto, quinpotius constituunt moraliter in specie objectum. Quod & patet ex solutione ad secundum, quod erat hujusmodi: circunstantiæ conparantur ad actum moralem, sicut accidentia ejus, sed accidens non constituit speciem: ergò. Et respondet: *Quod circunstantia manens in ratione circunstantiæ, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem, sed in quantum mutatur in principalem conditionem objecti: secundum hoc dat speciem.* Ac si diceret: quod circunstantia est accidens; cum manet in ratione circunstantiæ; attamen cum actus per rationem imperatur sub illa circunstantia, jam non manet in ratione circunstantiæ, sed potius est differentia specifica illius. Quod si dicas, quod id, quod semel est accidens respectu virium naturalium, non potest esse differentia specifica illarum: ergò pariter id, quod semel est accidens respectu actuum moralium, non potest esse illorum differentia specifica: patet disparitas ex primis verbis corporis articuli jam relatis.

13 Item quæst. 19. sequenti art. 2. ubi inquirit: utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto, respondet affirmativè, & cum objecisset prim. argum. quod finis est affinior voluntati, quam alteri potentiæ, respondet:

Quod

Quod finis eſt objectum voluntatis, unde quantum ad actum voluntatis non differt bonitas, quæ eſt ex objecto à bonitate, quæ eſt ex fine. Quid clarius adverſus ſententiã oppoſitã? Unde quinto etiam ratione fundatur noſt. reſolut. loquendo de actu exteriori, quatenus eſt objectum actus interioris voluntatis, non eſt diſtinguere in eo bonitatem ex objecto diſtinctam à bonitate finis: ergo in actu exteriori ut objectum eſt actus interioris imperantis, non eſt diſtinguere bonitatem ex objecto diſtinctam à bonitate finis. Conſeq. patet: aliter ratio D. Thom. non probaret abſolutè, & adæquatè bonitatem voluntatis dependere ex ſolo objecto; tunc ſic: ſed finis illius actus exterioris ut objectum eſt actus interioris imperantis eum in pravum finem, eſt finis operantis: ergò cum actus ille interior ex prædicto fine ſit malus, ex objecto non poteſt eſſe bonus, vel eſt neceſſe in tali actu diſtinguere bonitatem ex objecto, & malitiam ex fine, & conſequenter ſi finis imperantis eſſet bonus, objectum eſſet bonum bonitate diſtincta à bonitate finis. Sed dices, quod D. Thom. poſtquam ibi docet, quod quantum ad actum voluntatis non differt bonitas, quæ eſt ex objecto à bonitate, quæ eſt ex fine, ſtatim ſubdit: *Sicut in actibus aliarum virium*: ergo ſtando doctrinæ D. Thom. in actibus aliarum virium diſtinguitur bonitas ex objecto à bonitate finis, & ſic actus exterior poterit eſſe bonus ex objecto, licet non ex fine. Sed reſpondetur ex pluries dictis, quod in actibus aliarum potentiarum, in quibus finis non eſt objectum, eſt diſtinguere bonitatem objecti à bonitate finis, ſed non intra genus moris, ſed purè phiſice: namque ut patet ex locis D. Thom. ſupra adductis, ingenere moris objectum illarum potentiarum non eſt, niſi quatenus cadit ſub ordine rationis, quomodo jam finis refunditur in objectum. Sed notetur jam ſolutio ad ſecundum, quod erat hujuſmodi: bonitas actus non ſolùm eſt ex objecto, ſed etiam ex circunſtantia, ut ſupra dictum eſt; ſed ſecundùm diverſitatem circunſtantiarum contingit eſſe diverſitatem bonitatis, & malitiæ in actu voluntatis: puta quod aliquis vellit aliquid, quando debet, & ubi debet, & quantum debet, & quomodo debet, vel prout debet: ergò bonitas voluntatis non ſolum dependet ex objecto, ſed etiam ex circunſtantijs. Et reſpondet: *Quod ſuppoſito, quod voluntas ſit boni, nulla circunſtantia poteſt eam facere malam.* Notetur hæc propoſitio: nam ly *boni*, procedit ex objecto: ergo ſuppoſito, quod voluntas eſt bona ex objecto, non poteſt eſſe mala ex circunſtantia. Undè ab oppoſito ſi eſt mala ex circunſtantia, non poteſt eſſe bona ex objecto. Deindè proſequitur: *Quod ergò dicitur: quod aliquis vult aliquod bonum, quando non debet, poteſt intelligi dupliciter: uno modò ita, quod iſta circunſtantia referatur ad volitum, & ſic voluntas non eſt boni, quia velle facere aliquid quando non debet fieri, non eſt velle bonum.* Ecce expreſſe juxtà Div. Thom. circunſtantia mala, quæ ſe habet erga objectum, objectum facit malum, & ſic voluntas non eſt boni ex objecto, ſed potius mali. Ac ſi diceret, quod licet voluntas ſit bona, ex quo vult objectum bonum, bonum tamen non eſt, quod aliàs eſt bonum, ſi hic, & nunc fit, quando non debet fieri. Unde ex circunſtantia illud objectum aliàs bonum, jam hic, & nunc redditur malum. Deinde proſequitur: *Alio modo ita quod referatur ad actum volendi, & ſic impoſſibile eſt, quod aliquis vellit bonum, quando non debet, quia ſemper homo debet velle bonum.* Ecce iterum acutiſsimè D. Thom. ponendo circunſtantiam ex parte actus, id eſt, voluntatem velle, quando non debet velle, dicit talem voluntatem non poſſe eſſe boni ex objecto, quia cum voluntas ſemper debeat velle bonum, hoc ipſo, quod cum non debet, vult bonum, jam non vult bonum. En juxta D. Thom. non relinquitur locus, ut voluntas ſit bona ex objecto, ſi objectum ſit volitum cum aliqua circunſtantia mala, ut ſunt ſupra præaſsignatæ.

14 Et ex his ſexto fundatur ratione noſtra reſolutio: ſi actus interior voluntatis eſſet bonus ex objecto, & malus ex circunſtantia, maximè cum vult aliquod bonum, quando non debet; ſed talis actus non eſt bonus ex objecto: ergò. Major patet: nam tunc ponitur pro objecto aliquid bonum, cui adjungitur ex parte operantis circunſtantia prava. Minor probat. namque, vel illa circunſtantia ponitur ex parte objecti voliti, vel ex parte actus; quocumque modo ille actus non poteſt eſſe bonus ex parte objecti; ergò. Probat. min. quoad primam partem: velle aliquid fieri, quando non debet fieri, non eſt velle bonum. Deindè quoad ſecundam: homo tenetur ſemper velle bonum: ergò ſi cum non tenetur, vel debet, vult aliquid, jam illud non eſt bonum, & conſequenter in nullo caſu poteſt ex objecto eſſe bonum, ſi volitum ſit cum circunſtantia prava.

15 Deindè in articulo ſeptimo ſequenti ejuſdem quæſtionis inquirit, utrum voluntatis bonitas in his, quæ ſunt ad finem dependeat ex bonitate finis, & reſpondet in ſummâ, quod cum aliquid volumus propter intentionem alicujus finis, tunc ordo ad finem conſideratur, ut ratio quædam bonitatis ipſius voliti, & ponit exemplum in eo, qui vult jejunare propter

Deum,

Deū, tunc jejuniū habet rationē boni ex hoc ipso, quod fit propter Deū. Sed objicit secundum argum. ad nostrum propositum; velle servare mandatum Dei pertinet ad voluntatem bonam; sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriæ, vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire mandato propter temporalia consequenda: ergò bonitas voluntatis non dependet ex intentione finis, & respondet: *Quod voluntas non potest esse bona, si sit intentio mala causa volendi; qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult. id, quod de se est bonum sub ratione mali & ideò prout est volitum ab ipso est malum, unde voluntas ejus est mala.* Ubi notanda sunt hæc ultima verba: fatemur enim, quod servare mandatum Dei de se est bonum, sicut & dare eleemosynam; attamen prout sic bonum non est objectum voluntatis, quando hoc ipsum est volitum propter inanem gloriam, vel alium pravum finem, sed prout sic est malum, sicut sub rationi mali volitum; voluntas autem non dicitur bona ex eo, quod objectum habet alias, & materialiter, sed ex eo, quod habet in quantum objectum est volitum: si ergò ut sic non est bonum, sed malum, voluntas nullam bonitatem habet ex eo.

16 Sed objicies contra hanc doctrinam solut. D. Thom. ad 3. quod erat hujusmodi: bonum, & malum, sicut diversificant voluntatem, ità diversificant finem; sed malitia voluntatis non dependet à malitia finis intenti, qui enim vult furari, ut det eleemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum: ergò etiam bonitas voluntatis non dependet à bonitate finis intenti. Et respondet D. Thom. *Quod sicut dictum est, malum contingit ex singularibus defectibus; bonum autem ex tota, & integra causa; unde sive voluntas sit ejus, quod est secundum se malum, & sub ratione boni, sive sit bona sub ratione mali, semper voluntas erit mala; sed ad hoc, quod sit voluntas bona, requiritur, quod sit bona sub ratione boni; id est, quod velit bonum, & propter bonum.* Hęc solut. D. Thom. ubi componit, quod voluntas sit ejus quod secundum se est bonum, & malum ex parte finis, ut casu, quo vult dare eleemosynam propter vanam gloriam, sicut & quod voluntas sit ejus, quod secundum se est malum, & bonum ex parte finis, ut cum vult furari, ut det eleemosynam; sed non aliud intendit sententia contraria, nisi quod voluntas sit bona ex objecto secundum se, & mala ex fine, sicut & quod sit bona ex fine, & mala ex objecto secundum se: ergò. Hinc cum malum contingat ex quocumque defectu, fatentur, quod ille actus interior, quo voluntas vult dare eleemosynam propter vanam gloriam, est absolute, & simpliciter malus, & non bonus, cum bonum absolute, & simpliciter sit ex integra causa; inde tamen non sequitur, quod actus ille secundum quid non sit bonus, id est ex objecto, aliter esset malus, non solum ex defectu finis, sed etiam ex defectu objecti, & consequenter ex omni parte.

17 Unde tandem in forma sic argum. ut actus interior voluntatis sit malus absolute, & simpliciter, sufficit, quod sit malus ex aliquo defectu: ergò non requiritur, quod sit malus ex omini capite, seu principio: ergò quamvis ex parte objecti non sit malus, poterit absolute, & simpliciter esse malus ex defectu finis: componitur ergò, quod voluntas sit absolute, & simpliciter mala, quamvis sit bona ex parte objecti. Sed hęc illatio fundatur in siniſtra intelligentia D. Thom. utpote cum D. Thom. componit, quod voluntas sit ejus, quod secundum se est bonum, & malum ex parte finis, per ly *secundum se*, intelligit idem, atque alias, & materialiter, non verò quod secundum se sit bonum, quatenus formaliter hic, & nunc est objectum, seu volitum, ut patet ex contextu antecedenti relato: sicut à simili in exemplo allato, finis est bonus, aliàs, & materialiter, non vero formaliter, & ut finis intentus per medium furandi. Ut autem voluntas esset bona bonitate objecti, oporteret objectum ut formaliter tale esse bonum, namque voluntas, seu actus ejus non denominatur moraliter bonus, nisi ex objecto; quod formaliter hic, & nunc attingit. Hinc actus ille taliter est malus absolute, & simpliciter, quod nec sit bonus moraliter secundum quid. Et consequenter cum dicitur, quod ille actus est malus ex defectu finis, solum excluditur, quod non sit malus ex objecto secundum se aliàs, & materialitèr accepto, non vero ex objecto ut formaliter hic, & nunc est volitum, cum sit volitum sub ratione mali, ut expresse testatur D. Thom. Unde ad objectionem subjectionem subjunctam in forma respondetur juxta pluries dicta: ut actus voluntatis sit absolute, & simpliciter malus, sufficit, quod sit malus ex aliquo defectu, si talis defectus sit componibilis cum bonitate alterius partis, concedo: si sit incompatibilis, nego, & pariter distinguo consequens: ergo non requiritur, quod ex omni parte sit malus, si possit una pars esse mala sine alia, concedo: è contra, nego. Unde patet ad ultimam consequentiam: ergo etsi ex parte objecti non sit malus, poterit esse absolute, & simpliciter malus ex solo defectu finis, nego suppositum, quod possit stare defectus finis sine defectu objecti: utpote finis, seu ordo ad finem

finem est ratio formalis objecti; ut expressè hic testatur D. Thom. Unde non sic est dicendum de malo in naturalibus sicut & in moralibus, ibi enim stat defectus unius partis sine defectu alterius, neque enim defectus unius partis refunditur in alterius defectum, sicut nec cæcitas in privationem auditus, secus vero in nostro casu.

18 Ex quibus 7. ratione fund. nost. resol. voluntas non potest esse bona ex objecto attacto sub ratione mali, at cum finis est malus, objectum attingitur sub ratione mali, licet aliàs, & materialiter sit bonum: ergò. Major patet ex terminis. Minor verò probatur: nam in his, quæ volumus propter finem, tota ratio formalis movendi est finis: ergò si finis est malus, quamvis objectum aliàs sit bonum, erit objectum sub ratione mali. Nec valet, quod finis dumtaxat influit in actum in genere causæ finalis, solum autem objectū est, quod in eum influit in genere causæ formalis, & sic solùm objectū est, quod specificat actū. Contra enim est, quod ut patet ex D. Thom. alijs in locis relatis; objectum voluntatis est finis sive secundum se respectu simplicis volitionis, sivè connotando media respectu intentionis, sive ut connotatum per media respectu electionis. Undè respectu mediorum ordo ad finem est, qui specificat electionem, mediaque aliàs, & secundum se solùm se habent materialitèr respectu illius. Et tunc finis non solum influit in actum in genere causæ finalis, quod habet ex ratione communi finis, sed etiam in genere causæ formalis, quod habet ut formaliter est objectum, seu ut in objectum, refusum. Vel dicatur, quod finis quatenus purè est objectum intentionis, solum influit in electionem in genere causæ finalis; ipse tamen finis quatenus simul de connotato est objectū electionis, in eam influit in genere causæ formalis. Aliter autem est dicendum de objecto aliarum virium, seu potentiarum, quod quidem non est finis, nisi redupliciter imperium voluntatis, ut de supra dictis patet.

19 Deinde quæst. 20. sequenti art. 3. inquirit: utrum bonitas, & malitia sit eadem exterioris, & interioris actus? Et in principio corporis, ut certum supponit, quod actus interior voluntatis, & actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Unde octavo fundatur ratione nost. resolut. actus in eo genere, in quo est unus, unum tantum formaliter habet objectum; sed actus exterior, & interior voluntatis in genere moris sunt unus actus: ergo in genere moris habent unicum formaliter objectum: tunc sic; sed objectum actus interioris voluntatis in genere moris est objectum secundum ordinem, quem dicit ad finem, ut milies repetit D. Thom. & præter loca relata hoc ipsum expresse docet art. 1. & 2. antecedenti: ergò pariter objectum actus exterioris in genere moris est objectum formalissimè secundum ordinem, quem dicit in finem; sed in contrarium sententia in actibus exterioribus prælegatis, objectum secundum ordinem, quem dicit in finem, est moraliter malum: ergò in prædictis actibus non est formaliter assignare objectum moraliter bonum, ex quo proinde actus possit moraliter bonus denominari. Sed dices: quod D. Thom. immediatè post verba relata habet: *Contingere actum, qui est unus subjecto, habere plures rationes bonitatis, vel malitiæ, & quandoque unam tantum.* Sed respondeo, quod postquàm D. Thom. constituit actum unum in genere moris, pariter constituit actum unum in genere naturæ, & hoc intelligit per actum esse unum subjecto, & de hoc tranſeat, quod possit habere plures bonitates, & malitias, quia jam tunc non est idem actus in genere moris, sicut in nostro casu. Unde ponit exemplum in potione amara, quæ non habet aliam bonitatem, præter eam, quam habet ex ordine ad sanitatē: potio vero saporosa præter eam habet etiam bonitatem, ex eo præcisse, quod saporosa est. Hinc loquendo de actu exteriori, & interiori, in genere moris, resolvit, quod licet actui exteriori diversa bonitas, vel malitia correspondeat, ac actui interiori voluntatis, ita ut bonitas actus exterioris sit una, & bonitas actus interioris sit altera, tamen bonitas ex voluntate redundat in actum exteriorem: ac si diceret, quod bonitas correspondens actui exteriori aliàs, ut objectum est voluntatis, est eadem cum bonitate actus interioris, quia ut sic in genere moris reputantur unus actus. Quod & clarissime constant ex solutione ad primum: cum enim objecisset actum exteriorem, & interiorem habere diversa principia, nempe voluntatem, & potentiam exequentem: ergò & diversam bonitatem, vel malitiam, respondet: *Quod ratio illa probat, quod actus interior, & exterior sunt diversi secundum genus naturæ, sed tamen ex eis sic diversis constituitur unum in genere moris, ut supra dictum est.*

20 Notetur etiam solut. ad 2. unde obiter infringitur unum ex præcipuis fundamentis sententiæ oppositę, sic enim procedebat: virtus est, quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit, ut dicitur in 2. Ethic. sed alia est virtus intellectualis in potētia imperante, & alia virtus intellectualis in potentia imperata, ut patet in principio Ethic. ergò alia est bonitas actus interioris, quæ est potentiæ imperantis, & alia est bonitas actus exterioris, quæ est potentiæ imperatæ. Et respondet D. Thom: *Quod sicut*

ſicut dicitur in 6. Ethic. virtutes morales ordinantur ad ipſos actus virtutum, qui ſunt quaſi fines; prudentia autem, quæ eſt in ratione ordinatur ad ea, quæ ſunt ad finem, & propter hoc requiruntur diverſæ virtutes. Sed ratio recta de ipſo fine virtutum non habet aliam bonitatem, quam bonitatem virtutis, ſecundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute. Hæc D. Thom. cujus intelligentia ſtat in eo, quod erga eundem actum exteriorem verſatur virtus potentiæ imperatæ, quæ eſt miſericordia, vel juſtitia, & virtus potentiæ imperantis, quæ eſt prudentia; cum hac tamen differentia, quod virtus potentiæ imperatæ reſpicit actum exteriorem ſecundum ſe, & non ut ad finem; è contra vero virtus potentiæ imperantis reſpicit illũ non ſecundũ ſe, ſed ſecundũ ordinem ad finem, in quem imperatur. Cũ ergò recta ratio, ſecundũ quã virtus imperata reſpicit actum ſecundum ſe, non habet aliam bonitatem præter bonitatem, quam habet ipſa eadem recta ratio, ſecundum quam virtus imperantis actum illum ordinat in finem, conſequenter quamvis illæ virtutes ſint diſtinctę, habent tamen eandem bonitatẽ rationis, in qua bonitas moralis conſiſtit. Unde, ut dixi, infringitur unum ex præcipuis fundamentis oppoſitæ ſententiæ: nempè, quod prædictus actus exterior, quamvis fiat ex pravo fine, eſt actus virtutis moralis, v. g. juſtitiæ, vel miſericordiæ: ergò reſpicit objectum, ut bonum, & honeſtum. Infringitur, inquam nam ſecundum D. Thom. eadem bonitas moralis derivatur ex recta ratione in objectum actus exterioris, qui eſt actus virtutis moralis juſtitiæ, vel miſericordiæ, & in objectum actus interioris, qui eſt actus prudentiæ: ergo ſi in objecto actus interioris de eſt bonitas, proindeque ille actus interior non eſt actus prudentiæ, nec in objecto actus exterioris, erit bonitas, unde nec erit actus virtutis juſtitię, vel miſericordiæ. Ubi enim deeſt recta ratio, non poteſt non deeſſe ratio virtutis moralis, quæ ſic dicitur, quia procedit ex recta ratione, id eſt, regulata per prudentiam; unde in prædicto caſu cum actus ille exerceatur ſine recta ratione prudentiæ, utpotè ex pravo fine, jam non exercetur, ut actus virtutis moralis, licet ei aſſimiletur, quatenus materia, ſeu objectum aliàs, & materialiter eſt idem.

21 Ac tandem in prædicto artic. notetur 3. argum. quod erat hujuſmodi: cauſa, & effectus idẽ eſſe non poſſunt, nihil enim eſt cauſa ſui ipſius ſed bonitas actus interioris eſt cauſa bonitatis actus exterioris: ergo. Et reſpondet: *Quod cum aliquid de uno derivatur in alterum, ſicut ex cauſa agente univoca, tunc aliud eſt, quod eſt in utroque, ſicut cum calidum calefacit, alius numero eſt calor calefacientis, & calor calefacti, licet idem in ſpecie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum ſecundum analogiam, vel proportionem, tunc eſt tantum unum numero, ſicut à ſano, quod eſt in corpore animalis, derivatur ſanum ad medicinam, & urinam. Nec alia ſanitas eſt medicinæ, & urinæ, quam ſanitas animalis, quam medicina facit, & urina ſignificat. Et hoc modo à bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris.* Hęc ibi, quibus evidenter convincitur, quod actus exterior nulla bonitate morali gaudet præter eam, quam habet actus interior, ita út bonitas actus exterioris ſit veluti ſanitas medicinæ, vel ſanitas uriñæ, quia nempe ſicut ex hoc, quod medicina cauſat ſanitatem animalis, & urina eam ſignificat, dicuntur ſana ab eadẽm numero ſanitate animalis; ita ex hoc, quod actus exterior ponit in executione bonitatem præconceptam actus interioris, & eam ad extra exprimit, dicitur moraliter bonus ab eadem numero bonitate morali actus interioris, & cõſequẽter non ſit excogitare bonitatem aliquam moralem in actu exteriori, ſi in actu interiori non præcedat. Suppoſito ergo, quod actus interior, utpotè imperans actum exteriorem in pravum finem, nec à pravo fine præſcindens, reſpectu cujus ipſe actus exterior eſt objectum, ſicut & imperatus, eſt undequaque malus, non erit, undè actus exterior ex aliqua parte excogitari poſsit moraliter bonus.

22 Tandem D. Thom. ſentire conformiter ad noſt. reſolut. ſit manifeſtum ex artic. 6. ſequenti, ubi ex profeſſo inquirit: utrum idem actus exterior poſsit eſſe bonus, & malus? Et in corpore ſic habet. *Dicendum, quod nihil prohibet aliquid eſſe unum in uno genere, & eſſe multiplex, ſecundum quod refertur ad aliud genus. Sic ſuperficies continua eſt una, ſecundum quod conſideratur in genere quantitatis, & tamen eſt multiplex, ſecundum quod refertur ad genus coloris, ſi partim ſit alba, & partim ſit nigra. Et ſecundum hoc nihil prohibet aliquem actum eſſe unum, ſecundum quod refertur ad genus naturę, qui tamen non eſt unus, ſecundum quod refertur ad genus moris, ſicut è converſo. Ambulatio enim continua eſt unus actus ſecundum genus naturę, poteſt tamen contingere, quod ſit plures ſecundum genus moris, ſi mutetur ambulantis voluntas, quæ eſt principium actuum moralium. Si ergo accipiatur unus actus prout eſt in genere moris, impoſſibile eſt, quod ſit bonus, & malus bonitate, & malitia morali; ſi tamen ſit unus unitate naturę, & non unitate moris, poteſt eſſe bonus, & ma-*

malus. Quæ ratio ponderata manet ea parte, qua D. Thom. docet, eundem actum in genere moris non posse simul esse bonum, vel malum moraliter, ut patet ex dictis circa articulum tertium præcedentem ejusdem quæstionis. Nunc ex dictis in præsenti si forte negetur actum illum exteriorem dandi eleemosynam propter vanam gloriam esse unum in genere moris, probatur manifeste ex doctrina præallegata, & ultimo ratione fund. nost. resolut..

23 Tunc actus idem secundum genus naturæ est diversus in genere moris, quando actu continuato mutatur operantis voluntas, quæ est principium actum moralium; at in eo, qui vult dare eleemosynam propter vanam gloriam non mutatur voluntas: ergo ille actus est unus & idem in genere moris. Conseq. patet, major est D. Thom. qui propter hoc ait, quod idem actus secundum genus naturæ: v. g. deambulatio continuata potest esse diversus in genere moris, quia potest in continuatione actus voluntas ambulantis mutari, seu discontinuari. Minor, in qua potest esse diffic. videtur perspicua; nam hic non loquimur de actu, quo voluntas primo vult dare eleemosynam præcisive à pravo fine, seu propter finem honestum, & deinde vult illam dare propter vanam gloriam, ipsa elargitione eleemosyne continuata, tunc enim fatemur esse duplicē actum in genere moris, quia jam mutatur operantis voluntas, unde sicut est duplex interior actus voluntatis, pariter & est duplex actus exterior in genere moris, licet in genere naturę sit unus. Sed loquimur de illo actu exteriori, quatenus à principio imperatus in pravum finem, ita, ut simul elicitive à potentia exequenti procedat, & imperative à voluntate in ordine ad pravum finem, quo in casu voluntas eadem immutata permanet. Tunc ergo est idem actus in genere moris, & consequenter idem objectum unica malitia morali gaudens fine aliqua morali bonitate: non ergo potest esse moraliter simul bonus, id est, ex objecto, & moraliter malus ex fine.

24 Et hinc clarè detegitur allucinatio adversar. qui per objectum bonum intelligunt objectum alias bonum, id est, præcisivè à pravo fine, quo in casu jam non esset idem actus moralis: utpotè objectum esset volitum, vel propter propriam intrinsecam honestatem, vel propter aliam extrinsecam, & ita non esset eadem voluntas, ac in nostro casu est. Et pro tali intelligentia notetur primum argumentum in contra: nempè quod idem numero motus continuus potest esse bonus, & malus: puta si aliquis continuo ad Ecclesiam vadens, primò quidem intendat innanem gloriam, postea verò intendat Deo servire. Et resp. D. Thom. *Quod ille motus continuus, qui procedit ex diversa intentione, licet sit unus unitate naturæ, non tamen est unus unitate moris.* Deindè objicit secundo: quod actio, & passio sunt unus actus, ut dicitur in 3. Physic. & tamen passio potest esse bona, ut fuit passio Christi, & actio mala, sicut Judæorum. Et respondet: *Quod actio, & passio pertinent ad genus moris, in quantum habent rationem voluntarij, & ideò secundum quod diversa voluntate dicuntur voluntaria, secundum hoc sunt duo moraliter.* Ac tandem objicit, quod cum servus sit quasi instrumentum domini, actio servi est actio domini, sicut actio instrumenti est actio artificis; sed potest contingere, quod actio servi procedat ex bona voluntate domini, & sic sit bona, & ex voluntate mala servi, & sic sit mala: ergò. Et resp. *Quod actus servi in quantum procedit ex voluntate servi, non est actus domini, sed solum in quantum procedit ex mandato domini, undè sic non facit ipsum malum mala voluntas servi.* Undè in summa solum potest actus esse bonus, & malus moraliter, ubi voluntas est distincta, ita, ut secundum unam voluntatem possit esse bonus, vel malus, & secundum aliam possit esse malus, vel bonus.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

25 EX dictis obiter manent soluta ferè omnia argumenta, quæ nostræ resolutioni occurrere videntur, sive ex auctoritate, sive à ratione. Aliqua tamen claritatis gratia objicimus, eisque ex dictis satisfacere conabimur. Primò ergò adversarij objiciuntur auctoritatem D. Thom. hic quæst. 18. art. 4. ubi inquirit; utrùm actio humana sit bona, vel mala ex fine. Et respondet affirmativè; sed objicit tertium argumentum sic: Contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter innanem gloriam, & è converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut cum quis furatur, ut det pauperi: non ergò est ex fine actio bona, vel mala. Et respondet: *Quod nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum deesse aliam. Et secundum hoc contingit actionem, quę est bona secundum speciem suam, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, vel è converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa, &c.* Ecce Divus Thomas expressè ha-

habet, quod licet actio, cui deest bonitas finis sit mala simpliciter: utpote malum ex quocumque defecta, adhuc tamen potest esse bona secundum speciem suam, id est, secundum objectum; à quo speciem habet.

26 Sed quod ipsi teneantur interpretari D.Thom. patet: namque D.Thom. non solum docet actum posse esse bonum secundum speciem suam, & ordinari in finem pravum, sed & posse ordinari in finem pravum, & esse bonum secundum circunstantias; at in ipsorum sententia implicat actum esse bonum secundum circunstantias,& ordinari in pravum finem:quippè una ex præcipuis circunstantijs est finis; undè solum dicunt malitiam ex fine componi cum bonitate ex objecto: ipsi ergò tenentur interpretari D. Thom. & nos ex hoc ipso eum interpretamur: quod sicut cùm dicit actionem posse esse bonam ex circunstantijs, & malam ex fine, non procedit sermo de actione hic, & nunc, ut vestita, seu affecta circunstantijs, sed aliàs, quatenus potest debitis circunstantijs elici, & pariter ex bono fine,quo in casu non censetur idem actus non moralis, sed diversus, pariter dicimus D.Thom.intelligi non prohiberi, quod elargitio eleemosynæ, cui aliàs secundum speciem suam convenit esse bonam, possit esse mala ex fine. Quo in casu est diversus actus saltem in esse moris. Quod autem simul cum pravitate finis retineat bonitatem secundum speciem suam, hoc non docet D.Thomas, immò oppositum expræssè affirmat omnibus locis supra allegatis.

27 Sed objicies contra verba D. Thomæ sequentia: nempè quod non propterea illa actio est simpliciter bona, nisi omnes bonitates concurrant, quia quilibet singularis defectus causat malum,bonum autem est ex integra causa. Sed respondetur, sensum D. Thomæ esse, quod quamvis actio aliàs, & inspecto objecto præcisivè ab imperio voluntatis sit bona, non tamen propterea est simpliciter bona hic, & nunc, cum per voluntatem imperatur in pravum finem. Quod est idem, ac dicere actionem esse bonam simpliciter non attendi penes bonitatem, quam habet, seu potest habere secundum se, & aliàs præcisivè ab imperio, sed penes bonitatem, quam hic, & nunc ex imperio voluntatis habet. Hinc rectè concludit, quod ut sit bona simpliciter hic, & nunc, est necessè omnes bonitates concurrere, quia non concurrente bonitate finis,nec concurrit bonitas speciei,quę per finem constituitur,ut patet ex dictis.

28 Tandem cum Div. Thomas addit, quod non est bona simpliciter propter singularem defectum, per singularem defectum non intelligit defectum ex parte finis sine defectu ex parte speciei, cum defectus finis refundatur in defectum speciei, ut ipse D.Thom.testatur.Sed intelligit defectum finis hic, & nunc comparativè ad ipsam actionem aliàs, & præcisivè ab imperio, cui tùnc subest. Quomodo autem sufficiat, ut aliquid sit hic, & nunc simpliciter malum, quod sit malum ex uno solo defectu, & non sufficiat defectus finis, ut actio moraliter sit simpliciter mala, sed ultra requiratur defectus speciei? Patet ex supra dictis propter cõnexionem, quæ est in actibus moralibus inter objectum, & finem, ita ut finis transfundatur in objectum, & objectum in esse moris constituatur per finem, & perconsequens in defectum objecti refunditur defectus finis, cujus oppositum contingit in naturalibus.

29 Secundo objicies aliam auctoritatem D.Thom. in 2.dist. 36. art. 5.in corp. ad primum, ubi sic habet: *Illa bonitas, quæ est ex genere, manet in actu, quantumcumque per alias circunstantias indebitas deordinetur.* Ubi per bonitatem ex genere intelligit bonitatem ex objecto, quam dicit actu componi cùm malitia circunstantiarum. Sed oppositum affirmare D. Thom. in partibus, quibus debemus stare, patet ex supra dictis. Deinde voluntarie interpretatur D. Thom. per bonitatem ex genere intelligere bonitatem ex objecto, cùm ex objecto solum desumatur bonitas specifica. Immò secundum D. Thom. potius species moralis, quæ sumitur ex objecto continetur, tanquam sub genere sub specie, quæ summitur ex fine: utpote est universalior, quæ propterea correspondet voluntati, & alia particularis, quę solum correspondet potentiæ executivæ. Deinde per ly *ex genere* non potest intelligi genus moris ad bonum, & malum, quia illud non est actu bonum, sed solum missive ratione speciei. Nec potest intelligi genus moris ad bona specie morali distincta, quia hoc constituitur per ordinem rectum actus, seu objecti ad rationem, qui ordo deficit in actu, cui ex imperio voluntatis adjunguntur circunstantiæ indebitæ, ut expressè etiam affirmat ipse D. Thom.

30 Dicimus ergò, quod Div. Thom. per bonitatem ex genere intelligit non bonitatem in esse moris, sed in esse naturæ. Hanc namque non amittit per malitiam in esse moris; quinimò idem numero actus secundum genus naturæ potest successivè de bono moraliter in moraliter malum transire. Vel tandem potest dici dato,quod per bonitatem ex genere intelligat bonitatem ex objecto,quod illa bonitas convenit actu illi actioni non positivè,sed negativè,id

est

est actu ei nō repugnat ex objecto aliàs,& materialiter considerato. Quo in sensu diximus dub. præced. convenire actui ex objecto indifferentiam, quatenus ex illo aliàs,& materialiter non habet,quod sit determinatus ad bonum, vel ad malum,quamvis hic,& nunc determinatus sit.

31 Tertiò objicies auctoritatem D. Tho. 2.2.quæst.57. art.1. ubi inquirit: utrùm jus sit objectum justitiæ, & in corpore sic habet: *Respondeo dicendum, quod justitiæ proprium est inter alias virtutes, ut ordinet hominem in his, quæ sunt ad alterum; importat enim æqualitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat; dicuntur enim vulgariter ea, quæ adæquantur, justari, æqualitas autem ad alterum est. Aliæ autem virtutes perficiunt hominem solum in his, quæ ei conveniunt secundum se ipsum. Sic ergò illud,quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis, quasi in proprium objectum, non accipitur, nisi per comparationem ad agentem: rectum verò, quod est in opere justitiæ, etiam præter comparationem ad agentem constituitur per comparationem ad aliud. Illud enim in opere nostro dicitur esse justum, quod respondet secundum aliquam æqualitatem alteri: puta recompensatio mercedis debite pro servitio impenso. Sic ergò justum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem justitiæ, ad quod terminatur actio justitiæ, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in alijs virtutibus non determinatur aliquid rectum, nisi secundum quod aliqualiter fit ab agente. Et propter hoc specialiter justitia præ alijs virtutibus determinat secundum se objectum, quod vocatur justum,& hoc quidem est jus, undè manifestum est, quod jus est objectum justitiæ.* Hæc D.Thom.quæ videntur ansam præbere oppositæ sententiæ, ea parte, qua D.Thomas discrimen assignat inter virtutem justitiæ, & cæteras virtutes, quod objectum justitiæ est justum etiam non considerato qualiter ab agente fiat: id est, etiam non considerato pravo animo, vel indebitis circunstantijs, quibus fit, undè infertur, quod etiam in hoc casu objectum justitiæ sit bonum, quamvis finis,vel aliæ circunstantiæ sint malæ.

32 Sed consulto totum corpus articuli retuli, ut intentum D. Thomæ manifestum fiat. Namque in primis D.Thomas non ponit differentiam inter justitiam, & alias virtutes in eo, quod cęteræ virtutes ordinant hominem in ordine ad proprios actus, non verò justitia: namque virtus, ut supra ipse D. Thom. docet, est quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit,quod proindè non potest non competere omni virtuti. Hęc autem ordinatio fit media recta ratione,quæ,ut etiam patet, ex D. Thom. eadem est in virtute imperante, quæ est prudentia,& in virtute imperata, quæ est virtus moralis, sicut & ab illa derivatur in istam:ergò virtus justitiæ non potest non moraliter perficere hominem,sicut & actus ejus bonos reddere; bonum enim virtus facit habentem,in quātum opus ejus bonum reddit. Rectum ergò, quod respicit justitia, ut objectum est rectum ei conveniens per comparationem ad hominem, sicut & per comparationem ad rectam rationē illius,aliàs non esset moraliter rectum.Hinc notentur illa verba D.Thom. *Rectum verò, quod est in opere justitiæ, etiam præter comparationē ad agentem,constituitur per comparationem ad aliud.*Ubi non negat rectum, quod est in opere justitiæ importare comparationem ad agentem, quod præter illam comparationem constituitur per comparationem ad aliud. Ac si diceret: illa comparatio ad agentem,quatenus eum bonum moraliter facit, id est, operantem conformiter ad rectam rationem, communis est ei, & alijs virtutibus, sed præter istam comparationē importat illud opus justitiæ comparationem ad aliud, id est, ad debitorem, cui justa compensatio fit.

33 Si hoc ita est, quomodo stare potest, quod opus justitiæ, ejusque objectum bonum sit moraliter,cui deest ex parte reddentis æquale, seu justum, rectitudo rationis,seu debita rationis ordinatio, quæ ut imperata à prudentia justitiam in ratione virtutis imperatæ,seu moralis constituit?Quæ deest eo ipso,quod tale opus fit cum pravo animo,seu cum circunstantijs indebitis: non ergò potest esse nunc opus bonum ex objecto. Cum ergò D.Tho.concludit,quod justum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem justitiæ, etiam non considerato qualiter ab agente fiat, intelligitur de justo secundum id, quod addit ad rectam rationem communē omni virtuti imperatæ. Ac si diceret;omnes virtutes morales concordat in eo, quod est esse imperatas recta ratione in ordine ad proprios actus, propriaque illarum objecta; sed inter ista objecta aliud est rectum sine comparatione ad alterum præter ipsum agentem; aliud verò etiā per comparationem ad alterum præter agentē, ut est objectum, quod est justum, seu æquale; ita ut licet ex comparatione ad agentem importet rectitudinem rationis,ex ea tamen parte, qua comparationem importat ad alterum, non aliam rectitudinem importat præter reddere justum, seu æquale, quidquid sit de modo, seu irrectitudine ex parte agentis.

34 Pro cujus majori intelligentia nota, quod sicut actio physica essentialiter inclu-

dit respectum ad agens, & tendentiam ad terminum, seu objectum, in ea tamen penes distincta munera distinguitur duplex conceptus inadæquatus, alter per comparationem ad agens, & alter per comparationem ad terminum, ita ut unus non explicet alterum, licet illum objectivè includat: pariter hoc ipsum contingit in actu morali per ordinem ad agens, & ad objectum. Et sic licet opus justitiæ secundum inadæquatum conceptum, quem dicit ad illum, cui redditur æquale, præscindat quoad explicitum ab agente, & ejus modo, ita ut hic conceptus attendatur purè penes reddere æquale alteri, in quo distinguitur ab actibus aliarum virtutum, attamen secundum alium conceptum inadæquatum ad agens, attenditur etiam penes medium, seu rectitudinem rationis, qua agens prædictum æquale reddit. Undè talis actus etiam per comparationem ad alium includit objectivè, & essentialiter comparationem, nedum physicam, verum, & moralem ad agens, licet eam ut sic non explicet. Et sic potest etiam interpretari D. Thomas, quod loquitur de actu justitiæ secundum respectum inadæquatum, cui fit compensatio, non verò secundum adæquatum.

35 Quartò objicies auctoritatem D. Tho. infra, q. 73. art. 2. ubi objicit argument. Schoticorum ad proband. omnia peccata esse paria, si semel peccatum constituitur per privationem rectitudinis, quia simpliciter stimabant, quod nulla privatio suscipit magis, & minus. Cui resp. D. Th. disting. de privat. in fieri: ut ægritudo, & in facto esse, ut mors, & ait privationem in fieri suscipere magis, & minus, secus verò in facto esse. Et reddit rationem; quia mors, quæ est privatio vitæ, nullum residuum relinquit de vita, sicut nec tenebræ de luce. E contra verò ægritudo, quę ita privat debita commensuratione humorum, quod aliquid ejus retinet; multum enim refert ad ægritudinem, utrùm plus, vel minus à debita commensuratione humorum recedat. Idem ergò, ait, dicendum de vitijs, & peccatis: *Sic enim privant debita commensuratione rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur, alioquin malum, si sit integrum, destruit se ipsum; non enim posset manere substătia actus, vel affectus agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideò multum interest ad gravitatem peccati, utrùm plus, vel minus recedat à rectitudine rationis, & secundũ hoc dicendum est, quod non omnia peccata sunt patria.* Ergò secundum D. Tho. non ita peccatum est moraliter malum, quod non sit aliqualiter bonũ, sicut non ita recedit à ratione, quod aliquid de ordinare rationis non remaneat.

36 Sed adversarios etiam teneri interpretari D. Thom. in nostrum favorem, patet ex eo, quod D. Thom. loquitur de omni peccato: utpote de peccato in communi, ut sic concludat non omnia peccata esse paria: ergò secundum D. Thom. omne peccatum est privatio in fieri, & consequenter suscipit magis, & minus, ita ut non totaliter recedat à ratione, sed aliquid de ordine rationis relinquat. Unde sequitur omne peccatum esse moraliter bonum, & malum, malùm ea parte, qua à rectitudine rationis recedit, & bonum ea parte, qua aliquid de ordine rationis relinquit. Et cum hinc inferant peccatum ex objecto importare rectitudinem rationis, sient & recessum à ratione ex fine, jam sequitur odium Dei, furtum, mendacium, & alia prohibita, quia ab intrinseco mala, esse moraliter bona ex objecto, & moraliter mala ex fine, quod absurdum est, cum omnium similium peccatorum objecta secundum se, & ab intrinseco sint mala. Cum ergò D. Thom. docet peccatum esse privationem in fieri, proindeque aliquid de ordine rationis relinquere, non loquitur de ordine rationis ex parte objecti, ac si objectum hic & nunc aliqualiter attingatur, ut conforme rationi, sed loquitur de ordine rationis aliunde, seu ex alia parte prętер objectum, & finem considerato. Ad rem ergò non est prędicta doctrina D. Tho. neque ex ea potest concludi actum esse simul bonum, & malum moraliter.

37 Hinc Oxom. ait peccatum à D. Tho. appellari privationem in fieri, quia absolute non est carentia totius rectitudinis moralis, sed dumtaxàt rectitudinis moralis particularis: nempè pertinentis ad peculiarem virtutem, v. g. charitatis, cujus est privatio odium Dei. Unde componitur, quod peccatum, nec ex objecto, nec ex fine relinquat rectitudinem aliquam rationis, quamvis non totaliter à ratione recedat, absolute loquendo; id est, à ratione aliarum virtutum. Cujus etiam ponit exemplum D. Thom. quæst. 2. de Malo, art. 9. de eo, qui comedit, quando non debet, & remanet, quod comedat, ubi debet, & propter quod debet, ubi comestio illa vitiata ex circunstantia temporis, neque ex objecto habet bonitatem, seu rectitudinem rationis, ut ipse D. Thom. testatur locis supra citatis; non tamen propterea recedit à rectitudine rationis aliarum circunstantiarum loci, & finis. Deinde Magister Ferre respondet peccatum quodlibet dici privationem in fieri, quia licet defacto totam bonitatem moralem, quæ ineesset actui, tollat; non tamen tollit omnem bonitatem moralem, cujus actus humanus ex capax. Cum enim

enim sit capax omnis bonitatis moralis ex cõceptu actus humani, adveniente circunstantia tota illa bonitas moralis, quam ex objecto, & fine haberet, tollitur sic, quod nihil moralitatis bonæ in actu permittit, non tamen tollit omnem bonitatem, cujus capax est actus humanus.

38 Si tamen stemus Thomist. antiquioribus, distinguunt inter mala ab intrinseco, & mala ab extrinseco, seu quia prohibita. Et dicunt mala, quia prohibita esse paria, sicut enim actus oppositi sunt solum boni, quia præcepti, sic peccata sunt mala solum, quia prohibita,& consequenter ista non suscipiunt magis,aut minus, in quo discriminantur à peccatis,quę mala sunt ab intrinseco, quia hujusmodi cum sint contra virtutes,quę suspiciunt magis,& minus, paritèr & ipsa peccata suscipiunt magis, & minùs.Undè sequitur,solùm ista peccata esse privationes in fieri,secùs verò illa. Ita Conradus super loc.cit.&Ferrara 3.contra Gent.ca.129. & Zumuel loc.cit.dub. 2. qui pro se citant D. Thom. loc. cit.ex contra Gent. & quęst. 2. de Malo,art.9.ad 4.& in 2.dist.42.a.2.ad 3. Undè cùm controver. in nostro casu sit solùm de peccat. quæ sunt mala, quia prohibita, solùm enim hæc possent esse bona ex objecto, quia objectum secundum se,& aliàs est bonum, jam ex auctoritate D.Thom.allegata nihil convincitur contra nos.Deindè adhuc, qui in præsenti defendunt posse dari actum bonum ex objecto,& malum ex fine,fatentur,Div. Tho. posse interpretari peccatum esse privationem in fieri, quia omne peccatum relinquit bonitatem genericam: utpotè omne peccatum fit ex affectu ad bonum in communi,ad quod proinde dicit ordinem,quo modo constituit gradum genericum bonitatis moralis. Ita Cajet. super illum locum,& Lorca etiàm ibi disputat. 17.Ac tandem alij,quibus subscribunt Montes.& Araujo quæst.73.art. citat. dub.1. dicunt : Propterea privationem in peccatis dici in fieri, quia relinquit in actu peccaminoso, non quidèm entitatem solam naturalem, & phisicam actus; hoc enim non obstaret, quominùs talis privatio esset pura,& omnimoda carentia formæ sibi oppositæ, hoc est, moralis bonitatis, neque quia relinquit in illo aliquam bonitatem moralem,neque enim hoc expræsit D.Dhom. sed quia relinquit in illo aliquid de ordine rationis,hoc est, aliquas circunstantias, & judicium rationis in intellectu, quo peccans judicat dissonantiam peccati ad legem, & libertatem in ipso actu, sine quibus non remanèret substantia ipsius actus humani,& liberi, neque aliquid de ordine rationis.

39 Eccè quot sunt interpretationes, quìn nominetur bonitas aliqua moralis relicta in peccato ex parte objecti: unde in summa concesso,quòd peccata sint privationes in fieri, & suscipiant magis,& minus; negandum est,illam latitudinem provenire, ex quo peccatum retineat bonitatem aliquam moralem ex objecto,sed aliundè juxa relatas sententias,de quibus disputare non est hujus loci,sed loco citat. ex professo agendo de inæqualitate peccatorum.

40 Hoc tamen noto, quod D. Thomas non ait peccatum includere aliquid de ordine rationis, sed solùm relinquere,illud quippè solum posset verificari per hoc, quod prędictum ordinem haberet ex objecto, aliud verò verificari potest per hoc,quod à subjecto, v.g.ab homine non totaliter illum excludat. Neque ęgritudo, in qua exemplum ponit D. Thomas, includit aliquid de commensuratione humorum: utpotè ægritudo in quantum talis potius est defectus, & privatio, & ut defectus, & privatio non includit aliquid, sed excludit. Quod ergò sit privatio in fieri, in eo dumtaxat consistit, quod non excludit ab animali aliquam commensurationem humorum, sed eam derelinquit, quamvis non includat, quod est illam commensurationem se habere ad ægritudinem permissive, non verò constitutive. Hinc mors, quia privatio est in facto esse, nedùm nullum residuum vitæ includit, verum nec derelinquit in subjecto mortuo,nec pariter tenebræ in corpore derelinquunt aliquid de luce.

41 Quintò objicies auctoritatem D.Thomæ in 2. distinct. *36.* art. 5. in corpore : ubi sic habet: *Substracta bonitate, quæ est ex objecto, actus non potest habere bonitatem, nec ex fine, neque ex alijs circunstantijs. Posita autem bonitate ex objecto, non necessariò tertia ponitur, & ideò contingit actum habere bonitatem ex materia, id est, ex objecto, & tamen eum malè fieri propter circunstantias indebitas.* Sed patet interpretatio ex dictis: quod D.Thomas per bonitatem ex objecto, non intelligit bonitatem de illo, ut hic,& nunc cadenti sub imperio voluntatis : quippè ut sic sicut est malum ex fine, sic est malum objectum. Sed loquitur de bonitate ex objecto aliàs, & materialiter, quia ut sic non necessariò includit circunstantias indebitas, sed potest sine illis inveniri. Undè D. Thomas dumtaxat intendit ponere distinctionem inter peccata,quæ habent objectum ab intrinseco malum, ut sunt furtum, mendatium, & alia hujusmodi, quæ propterea, nec ex ne, nec ex circunstantia possunt honestari, è contra verò peccata, quæ sunt mala, quia

prohibita, quorum objectum ex se, & ab intrinseco malum non est.

42 Sextò objicies auctoritatem D. Gregor. qui supra illud Exodi: *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos*, ait: *sed culpa mendatij terrenam recompensationem accepit*. Tunc sic: ergò in illo mendatio fuit aliqua bonitas moralis, alias nec boni temporalis esset meritorium. Sed ad hoc respondet D. Thom. infra quæst. 114. art. 10. ad 1. *Quod illa retributio fuit divinitus facta secundum comparationem ad divinam motionem, non tamen ad malitiam voluntatis; licet enim habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas, quantum ad hoc, quod mendatium confinxerint*. Ex quibus patet interpretatio Gregorij.

43 Septimò objicies à ratione argument. commune de actu adimpletivo præcepti, seu legis, qui ut talis non potest non esse moraliter bonus, sicut nec ut talis potest non conformari cum lege; lex autem non est aliud præter rectam rationem imperantem hoc, vel illud esse faciendum: tunc sic; instante præcepto, seu lege positiva de jejunando, per jejunium adimpletur præceptum, quantumvis fiat propter pravum finem, & idem est de alijs actibus præceptis. Ille ergò actus quamvis vitiatus ex fine est moraliter bonus ex objecto.

44 Sed adversarios teneri huic argument. satisfacere stando doctrinæ D. Thom. constat; nam hoc jejunium est peccatum ex fine, ut ipsi admittunt: ergò tunc jejunium non regulatur per prudentiam, ad quam pertinet ordinare ea, quæ sunt ad finem; propterea que peccatum illud est contra prudentiam. Tunc sic: sed actus difformis prudentię non est conformis rectæ rationi; recta enim ratio non est sine prudentia, immò prudentia est ipsa recta ratio: ergò jejunium illud quamvis adimpletivum præcepti non est conforme rectæ rationi, sed ei difforme, & consequenter non moraliter bonum, sed malum: ipsi ergò tenentur respondere argument. & non aliter, quam distinguendo inter legem subjectivè sumptam, quatenus connotat prudentiam, à qua perscribitur, & objectivè sumptam: nempè quantum ad ea, quæ præcipit. Primo modo jejunium illud, sicut est difforme rectæ rationi, etiam est peccatum contra prudentiam, non tamen secundo modo, quia lex non præcipit jejunium, nisi purè quoad substantiam, seu in esse naturæ, & sic per jejunium quoad substantiam, & in esse naturæ adimpletur, & consequenter tale jejunium est conforme legi objectivè sumptę, licet sit ei difforme sumptę subjectivè. Et sub his terminis cessant plura, quę hic congerunt Auctores.

45 Alia argumenta Thomistarum obiter manent soluta in fundamentis pro nostra resolutione, dùm solum contendunt prædictos actus exteriores esse bonos ex objecto, vel quia objectum secundum se est bonum, vel quia objectum habet bonitatem distinctam à bonitate finis, vel quia malitia finis non potest destruere bonitatem objecti, vel quia actus non habent speciem ex fine, vel circunstantijs, sed solum ex objecto, vel quia actus illi procedunt elicitivè à virtutibus moralibus, quæ omnia concorditer ad doctrinam D. Thom. manent obiter soluta ex nostris fundamentis. Undè judico non opus esse ea iterum in forma objicere.

46 Octavò objicies à ratione ex alijs extra scholam D. Thomæ. Supponimus Deum posse imponere præceptum dirigendi omnes actus bonos in finem charitatis, quo posito præcepto actus misericordiæ non directus in finem charitatis, esset ex objecto moraliter bonus, & malus ex defectu circunstantiæ finis debiti ex vi præcepti: ergò. Hac ratione non improbabiliter putat Suarez posse actum retinere aliquam bonitatem moralem, & simul malum esse extrinsecè, malitia intrinseca, seu propria omissionis in actum dirigendum derivata. Hoc eodem fundamento utitur Ripalda. Sed discursum istum rectè infringi à Puente Hurtado putat Oviedo, quia in prædicto casu actus misericordiæ non directus in finem charitatis absolutè, & simpliciter manet bonus absque ulla malitiæ mixtura, quia tota malitia resideret in malitia omissionis, ex qua in actum dirigendum non refunderetur. Sed si hoc ita est, sequitur, quod ex difformitate, seu in commensuratione alicujus actus cum lege, non derivetur in actum malitia aliqua, & sic non detur peccatum commissionis, sed omne peccatum fiat in omissione. Negamus ergò, quod in illo casu actus misericordiæ sit moraliter bonus adhuc ex objecto, sed est peccatum: utpotè deficit à circunstantia finis prę cepti, quę malitia hic, & nunc refunditur in objectum juxta sæpius allegata ex D. Thoma. Hinc peccatum, quod tunc committitur, non est peccatum omissionis, sed commissionis, siquidem peccatum omissionis potius est carentia actus debiti; ibi autem intervenit actus indebitus, seu difformiter se habens ad legem, & factus contra legem æternam. Sed dices: si talis actus est malus ex objecto: ergò cum præceptum sit de dirigendo actus bonos in finem charitatis, jam tunc non peccat contra præceptum, utpotè jam non est bonus, sed malus. Sed respondeo præceptum solum posse esse de dirigendo actus alias bonos

ex

ex objecto, ut de se est actus misericordiæ. Licet autem actus ille in eo casu sit malus propter deficientiam; seu carentia finis debiti, de se tamen, & alias est bonus ex objecto, proindeque capax, ut prædicto præcepto prohibeatur, & sit malus ex hoc ipso, quod fini præcepto non subjacet.

47 Nono objicies etiam ex Suarez argum. quod ait absque dubio probabilem reddere partem affirmantem eundem actum simul posse esse bonum, & malum: qui ponit actum bonum ex objecto cum omnibus circunstantijs requisitis ad constituendum medium virtutis, ad quam pertinet, v. g. solvere debitum creditori, ut habeat justitiæ bonitatem, debet fieri tempore, & loco ex obligatione constituto; unde si hæ conditiones serventur, videtur servari quidquid pertinet ad justitię constitutivum. Possunt autem adjungi aliæ circunstantiæ, quæ licet non excludant honestatem illius virtutis, positive trahant malitiam illi oppositã, ut si solutio fiat in loco sacro, in quo sit prohibita intuitu religionis. Quo casu solutio illa habebit honestatem justitię, & erit contra religionem ratione circunstantiæ adjunctæ. Ita Suarez.

48 Sed respond. neg. semper in eo casu talem actum esse moraliter bonum ex objecto, quia ut constat ex D. Thom. quælibet circunstantia indebita refunditur in speciem, seu objectum actus formaliter ut tale, seu ut subest imperio voluntatis. Ad probation. neg. talem actum habere omnes circunstantias constituentes medium virtutis, nam ubi deest medium virtutis ex genere, non potest constitui medium virtutis in specie. Medium autem virtutis ex genere excludit omnem circunstantiam indebitam, & malam, seu inhonestam, ut est circunstantia illa sacrilega, de qua procedit argum. Et sic quamvis remaneant circunstantiæ secundum speciem exactæ, non constituunt medium virtutis in specie, licet alias illa circunstantia secluſa, illam constituerent.

49 Decimo objicies: ponamus Deum prohibere omnes actus honestos, tunc qui supposita notitia præcepti illos eliceret, eliceret actus honestos, & consequenter bonos ex objecto; & simul tales actus essent inhonesti, & peccaminosi ratione præcepti illos prohibentis: ergo. Sed respondet Oviedo omnem actum honestum posse prohiberi, non tamen posset vitiari ratione præcepti, quia posito præcepto, & illius notitia, implicat fieri actum propter honestatem objecti, cum tamen actus, qui propter honestatem objecti non fit, non fit honestus. Sed patet argum. non procedere in eo sensu, implicat enim prohiberi actum honestum talem hic, & nunc, seu in sensu composito præcepti, sed procedit de actu honesto alias, & materialiter, sicut modo est. Hoc enim dato, quod posset prohiberi, de quo in præsenti non disputo, factus cum notitia esset honestus ex objecto, non hic, & nunc, utpote prohibitus, sed alias, & præcisive à præcepto.

50 Tandem objicies: actus supernaturalis hoc ipso, quod supernaturalis non potest non ex objecto esse moraliter bonus, aliundè potest vitiari ex fine: ergo aliquis actus adminus supernaturalis potest esse moraliter bonus ex objecto, & moraliter malus ex fine. Conseq. patet. Major videtur nota, minor prob. aliquibus exemp. Primo in homine adulto, qui vult suscipere baptismum ob innanem gloriam, quæ volitio esset dispositio ad gratiam, immo esset meritoria, aliter si statim post baptismum decederet, antequàm alium actum meritorium eliceret, consequenter gloriam per modum hereditatis, quod est proprium parvulorum. Secundo in eo, qui in testimonium fidei sanguinem effunderet, & patiter ob innanem gloriam. Tertio in eo, qui cum attritione supernaturali accedit ad Sacramentum Pœnitentię, & simul ut bonam famam acquiret apud confessarium.

51 Sed resp. neg. min. nempe actum supernaturalem posse vitiari ex fine, vel alia circunstantia. Ita Thomistæ, ut in plurimum, & ex Jesuitis Vazquez, Suarez, Torres, Chonincus, Valencia, Tannerus, Hurtadus, cujus disparitas ab actu naturali redditur, ex quo actus supernaturalis procedit à voluntate ex speciali Dei motione, seu gratia, qui proinde non potest non ab ea procedere ex motivo supernaturali, & esse absolute, & simpliciter bonum, cum tamen in eo casu esset absolute, & simpliciter malus, utpote malus ex aliquo defectu, Deusque speciali gratia, seu auxilio cooperaretur in creatura ad malum, quod absurdum est. Plura huic disparitati respondent contrarij, sed ejus evasiones impugnare non est hujus loci. Sufficit ad nostrum propositum respondere ad exempla allata. Unde ad primum dico, quod in adulto ad suscipiendum gratiam per baptismum, dum non est obex peccati mortalis, non aliud requiritur preter consensum illud suscipiendi, cum tamen tunc propter innanem gloriam solum peccaret venialiter, & sic susciperet gratiam, quamvis vellet baptismum sua scipere propter innanem gloriam. Nego tamen, quod in eo casu per illam volitionem se disponeret ad illam suscipiendam, sed tunc ei infunderetur gratia ex opere operato, sicut parvulis, cum ea solum differentia, quod parvuli eam suscipiunt sine proprio consensu, secus verò adul-

adulti. Hinc consequenter nec tunc mereretur gloriam. Unde si tunc decederet, consequeretur gloriam per modum hæreditatis, quin quantum ad hoc discriminaretur à parvulis, sed solum quantum ad requisitum prædictum de proprio consensu: namque, ut suo loco docent AA. iste casus cum sit irregularis, non est mirum, quod extra legis communes huic adulto Deus gloriam per modum hæreditatis præstaret.

52 Ad secund. exemp. nego suppos. nempe posse aliquem simul effundere sanguinem in testimonium fidei, & propter innanem gloriam, cum illi duo fines sint privative oppositi: utpote unus malus, & alter bonus respectu ejusdem actus; unde non potest esse idem actus moralis, licet possit esse idem actus naturæ, & successivè fieri jam propter unum finem, jam propter alium, ut ex dictis patet. Cum tamen effusio fit propter innanem gloriam, nego esse moraliter bonum, sicut nec effusio est actus fortitudinis, nec martyrij, sicut pariter diximus de actibus aliarum virtutum, qui propter vanam gloriam fiunt. Et ex his patet ad tertium exemplum, negando, quod attritio illa supernaturalis possit fieri tanquam propter finem ob acquirendam famam apud confessarium, quia hoc ipso, quod supernaturalis est, non potest non esse propter Deum ut auctorem, cui opponitur motivum, seu finis innanis gloriæ. Unde ad summum possent illi duo fines successivè coindicere in eodem actu. Et tunc attritio propter bonam famam non esset supernaturalis, nec dispositio ad gratiam, nec consequenter moraliter bona, licet quia peccatum veniale esset, non obstaret esse moraliter bonam, seu dispositionem ad gratiam, dum subesset alteri motivo. Re tamen vera nec successivè posset esse bona, & mala moraliter, sicut nec transire de esse actum naturalem ad esse actum supernaturalem.

DE PECCATIS DUBIA V.

DUBIUM I.

Utrum vitium sit pejus, quàm actus vitiosus?

1 HOc inquirit D. Thom. hic, quæst. 71. art. 3. Et ut patet ex 1. argum. nomine vitij intelligit habitum malum, & nomine actus vitiosi intelligit actum malum, qui est peccatum. Et quia eadem ratio est de actu malo respective ad habitum malum, quantum ad malitiam, & de actu bono respective ad habitum bonum, quantum ad bonitatem, de utroque actu, & habitu inquirimus in præsenti: an scilicet habitus sit pejor, vel melior actu, & quia ad hanc materiam pertinet solum agere de habitu, & actu, non de linea physica, sed in linea moris, ideò quæsitum procedit solum de excessu linea moris. Supponimusque tam habitum, quam actum gaudere bonitate, vel malitia morali, nempè per conformitatem, vel difformitatem ad rationem, vel legem, & nedum habitum esse bonum, vel malum, causaliter, quatenus causat actum bonum, vel malum, sed etiam formaliter per respectum, quem formaliter dicit ad objectum conforme, vel difforme rationi; quidquid dicant Patres Salmanticenses. Et tandem quia haud dubium habitum, & actum se habere tanquam excedens, & excessum, præsens dubium procedit non de quolibet excessu, sed de excessu absolutè, & simpliciter tali quæ solum difficultas versatur in præsenti. Unde sit.

RESOLUTIO UNICA.

Actus in bonitate, & malitia morali absolutè, & simplicitèr excedit habitum.

2 ITa communitèr Theologi, namque licèt aliqui discrepent, loquuntur tamen de excessu in linea physica, immo non de habitu acquisitio, sed de infuso, ut affirmat Curiel. Et fund. 1. rat. D. Thom. in argum. *sed contra*, quæ sic se habet. *Pro actu vitioso aliquis juste punitur, non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum: ergo actus vitiosus est pejor, quam habitus vitiosus.* Quæ ratio pariter procedit de actu bono: namque sicut per actum malum, & non per habitum, si non procedat ad actum, homo digne punitur, ita per actum bonum, & non per habitum, si non procedat ad actum, homo digne remuneratur. Principiumque hujus rationis supponit D. Thom. ex dictis supra quæst. 21. art. 3. namque meritum, & demeritum, fundatur in bonitate, & malitia morali: si ergo per actum bonum, vel malum meretur quis premium, vel suplicium, & non per habitum, nisi procedat ad actum, haud dubium, quod absolute, & simpliciter excedat habitum in bonitate, vel malitia morali. Explicatur: namque id quod ratione sui, & formaliter est dignum premio, vel suplicio, melius, vel pejus est absolute, & simpliciter, eoquod non ratione

ne sui, & formaliter est dignum premio, vel supplicio ; at actus ratione sui , & formaliter est dignum premio , vel supplicio , habitus vero non ratione sui, & formaliter, sed ratione actus seu causaliter : ergo absolute , & simpliciter actus melior, vel pejor est habitu. Major patet; quia ut diximus , illa dignitas in bonitate , vel malitia morali fundatur.

3 Sed dices: hinc sequi habitum ratione sui , & formaliter non esse bonum , vel malum morale , sed solum causaliter , & extrinsice à bonitate, vel malitia morali actus, eo fere modo, quo medicina dicitur sana à sanitate animalis , quam causat, cujus oppositum supponimus. Sed respondeo , quod bonitas , vel malitia moralis potest dupliciter summi , uno modo generice, prout dicit conformitatem, vel difformitatem ad legem, vel rationem, & prout sic habitus etiam ratione sui , & formaliter est moraliter bonus , vel malus , sicut & affectus. Differunt tamen specifice moraliter , quia habitus est formaliter bonus , vel malus per tendentiam habitualem , & veluti in potentia ad objectum conforme , vel difforme legi, seu rationi; actus vero est ipsa tendentia actualis. Dicimus ergo hanc bonitatem, vel malitiam actus esse majorem , & præstantiorem bonitate , vel malitia habitus, quia illa fundat dignitatem premij , vel suplicij , secus vero ista , nisi ratione actus , ad quem procedit , seu quem causat. Et sic loquendo de bonitate , vel malitia fundante prædictam dignitatem , concedimus habitum non ratione sui , & formaliter esse bonum, vel malum morale , sed solum causaliter , & ratione actus.

4 Secundo fund. nost. resolut. ratione D. Thom. in corp. art. quę sic se habet. *Habitus medio modo se habet inter potentiam, & actum manifestum est autem , quod actus in bono , & malo præeminet potentię, ut dicitur in 9. Metaphi. melius est enim bene agere, quam posse bene agere, & similiter vituperabilibus est male agere, quã posse male agere. Unde etiam sequitur, quod habitus in bonitate, & malitia mediũ gradũ obtineat inter potentiam, & actum, ut scilicet , sicut habitus bonus , vel malus præeminet in bonitate, vel malitia potentiæ, ita etiam subdatur actui.* Quæ ad formam sic reducitur: actus in bono , & malo excedit potentiam : ergo etiam actus in bono , & malo excedit habitum. Anteced. patet: tum quia sic dicitur in 9. Metaphisice : tum ex terminis, quia melius est bene agere , quam posse bene agere , sicut & vituperabilius est male agere , quam posse male agere. Conseq. ergo prob. habitus medium gradum tenet inter potentiam , & actum ; ergo habitus medium gradum tenet in bonitate , & malitia inter potentiam , & actum. Anteced. constat , cum habitus disponat potentiam in ordine ad actum. Conseq. prob. Nam sicut habitus ex hoc , quod medi at inter potentiam , & actum, prçeminet in bonitate, & malitia ipsi potentiæ , sic ex hoc ipso est necesse, quod in bonitate , & malitia subdatur actui, seu ab eo excedatur.

5 Sed dices: quamvis habitus mediet inter potentiam , & actum , non inde sequitur, quod actu exeedente potentiam in bonitate, & malia , patitet actus excedat habitum: ergò ex antecedenti D. Thom. non infertur conseq. Prob. anteced. namque ratio probans actum excedere potentiam non probat actum excedere habitum , quod sic probatur : namque actus eatenus excedit potentiam , quatenus actus est determinatè bonus , vel malus , potentia verò est indifferens ad bonum vel malum, utpotè libera ; at hæc ratio non probat actum excedere habitum , utpotè habitus ; vel determinatè est bonus , si sit virtus, qua nemo malè utitur, vel determinate malus , si sit vitium , quo etiàm nemo potest uti benè: ergò. Sed contra semper instat probatio D. Thom. namque propterea habitus medium gradum tenet inter potentiam, & actum; quia potentia est indifferens nedum quoad exerci ium, sed etiam quoad specificationem : nempe ad bonum, vel malum; habitus verò licet sit indifferens quoad exercitium, secus verò quoad specificationem, ut argum. supponit; actus tandem nedum est determinatus quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, cum sit ipsum exercitium potentiæ, & habitus: ergò ex hoc ipso , quod habitus mediat inter potentiam , & actum , infertur, quod sicut habitus , quia determinatus quoad specificationem excedit potentiam quoad specificationem indifferentem , etiam actus determinatus quoad specificationem , & exercitium excedat habitum solum determinatum quoad specificationem, & indifferentem quoad exercitium. Et sic dicimus , quod actus non solum est perfectior potentia, vel ea pejor, quia determinatè honus, vel malus, sed quia ulterius est derminatè ipsum benè agere , vel male ; id est, determinatus quoad exercitium, in quo etiam excedit ipsum habitum, quamvis sit determinatè bonus, vel malus, proindeque determinatus quoad specificationem , sed non quoad exercitium.

6 Ex hoc ipso confirmatur ratio D. Thom. namque illud est magis opponitur bono , vel malo; sed actus magis opponitur bono, vel malo; quam habitus: ergo. Major patet : namque quod

quod magis recedit à malo sibi opposito, est magis bonum, sicut & quod magis recedit à bono sibi opposito, est magis malum; sed magis recedit à bono, vel malo sibi opposito, in quantum magis opponitur bono, vel malo: ergò, Minor etiam constat: namque actus bonus ita opponitur actui malo, quod cum actu malo inconjungibilis sit, & pariter inconjungibilis sit actus malus cum bono; at habitus non ità opponitur bono, vel malo, quod habitus bonus inconjungibilis sit cum habitu malo, nec habitus malus cum bono, ut supponimus: Ergò. Dices: quod licet actus bonus conjungibilis non sit cum actu malo, conjungibilis tamen est cum habitu malo, & pariter actus malus cum habitu bono. Sed contra est: licet actus bonus conjungibilis sit cum habitu malo, secus tamen cum actu malo; sed habitus bonus nedum est conjungibilis cum habitu malo, sed etiam cum actu malo: ergò magis recedit, seu elongatur à malo actus bonus, quã habitus bonus,

7 Tertio fund. nost. resolut. & preced. probationes roborantur ratione D. Thom. in fine corporis, quæ sic se habet: *Quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur bonus, vel malus, nisi ex hoc, quod inclinat ad actum bonum, vel malum, unde propter bonitatem, vel malitiam actus dicitur habitus bonus, vel malus, & sic potior est actus in bonitate, vel malitia, quàm habitus, quia propter quod unumquodque tale, & illud magis est.* Quæ sic ad formam reducitur: habitus non dicitur bonus, vel malus, nisi ex hoc, quod inclinat ad actum bonum, vel malum: ergò habitus non dicitur bonus, vel malus, nisi propter bonitatem, vel malitiam actus; sed propter quod unumquodque tale, &c. ergò magis bonus, vel malus est actus, quam habitus. Quod adhuc confirmat D. Thom. in solutione ad 3. namque ex hoc, quod habitus est bonus, vel malus, quia inclinat ad actum bonum, vel malum, est bonus, vel malus, propter actum bonum, vel malum: ergò actus se habet ut finis respectu habitus: at ratio boni, vel mali attenditur ex parte finis; habitus ergò in bonitate, & malitia exceditur ab actu. Et adde hac ratione D. Thom. asserere in 9. Metaphisicæ actum esse perfectiorem potentia, quia est finis illius.

8 Nec hinc inferas, ut supra: Habitum non esse intrinsece bonum, vel malum, sed extrinsece ex bonitate, vel malitia actus; namque etiàm media habent intrinsecam bonitatem, in communiori sententia, quo no obstante, illam habent participatam, seu derivatam à fine, qua ratione finis in bonitate excedit media. Nec valet etiam, quòd habitus tolùm est bonus, vel malus propter objectum; quia propterea est bonus, vel malus, quia respicit objectum conforme, vel difforme rationi. Contra enim est: Quòd licèt habitus specificetur ab objecto, sed non immediate, sed mediante actu: immò per se primò respicit actum, ut sui specificativum, & eo mediante, respicit objectum, quia objectum non respicit, nisi ut attingibile per actum; undè tandem est bonus, vel malus propter bonitatem, vel malitiam actus. Nec etiam valet, quòd actus est finis habitus, sed non cujus gratia, sed effectus, utpotè efficienter procedens ab habitu. Contra enim est: Quòd non implicat aliquem esse finem effectum, & simùl finem, cujus gratia: quippè juxta nostram, & communior sentent. redemptio hominis à peccato est effectus Incarnationis Divini Verbi in genere causæ efficientis, in quo nullus ambigit; & tamen est finis hujus gratia respectu illius. De quo latè de Incarnatione, dub. 4. Deinde D. Thom. hic expresse ponit argum. tertium, quod habitus est causa actus, & respondet: *Quod est causa actus in genere causæ efficientis, sed in genere causæ finalis actus est causa habitus*: ergò non repugnat actum esse finem cujus gratia respectu ejusdem: immò, ut diximus, potentia est causa efficiens actus, cum tamen actus sit causa finalis potentiæ, ac tandem finis in intentione est effectus mediorum in executione.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

9 ALiqua ex præcipuis argum. manent soluta ex dictis. Deinde objicies 1. bonum, vel malum, quod est diuturnius, est pejus, vel melius bono, vel malo, quod statim transit; sed bonum, vel malum habitus est diuturnius bono, vel malo actus, qui statim transit: ergò habitus est melior, vel pejor actu. Hoc argum. sibi 1. objicit D. Thom. & respond. illud prob. quod habitus sit perfectior, vel imperfectior actu secũdum quid, non simpliciter: id est, non in bonitate, vel malitia sed ex eo, quod accidit habitui, & actui ex parte subjecti; quod nempe uterque invenitur in tali natura, quæ non potest semper agere, & cujus actus est in motu transeunte. Hinc ex hoc argum. non prob. habitum luminis gloriæ esse perfectiorem visione beata: utpotè tam lumen gloriæ, quam visio beatifica est permanens, quia utrumque invenitur in tali natura, quæ non potest non semper agere, & cujus actus non est in motu transeunte, sed permanens. Et idem est de cognitione, qua Angelus se ipsum, & Deum cognoscit. Unde apparet diuturnitatem convenire habitui, pariterque transitum actus non per

per se, & simpliciter, sed secundum quid, & per accidens, nempè per ordinem ad subjectum.

10 Secundo objicies argum. communi: causa in eo, quod causa est perfectior, vel saltem æque perfecta cum effectu: namque si sit causa æquivoca, est perfectior, sunivoca, est æque perfecta; sed habitus est causa actus, quantum ad bonitatem, & malitiam: ergo in bonitate, & malitia eum adminus adæquat. Min. & conseq. patent, & major videtur certa, namque causat debet præcontinere effectum virtualiter, vel eminenter: utpotè nemo dat, quod non habet. Sed in primis aliquid respond. hoc argum. non convincere adæquate assumptum, namque licet probet de habitu bono, secus vero de habitu malo. Utpotè potentia peccandi est finita, & peccatum est simpliciter infinitum, quia licet effectus non possit excedere causam in actualite, & perfectione, secus tamen in imperfectione, & defectu, de quo ad 7. argum. Sed hæc doctrinam est vera, quando imperfectio effectus non præcontinetur in causa, sed aliunde desumitur, ut in exemplo posito gravitas offensæ desumitur non ex voluntate peccante, sed ex gravitate personæ offensæ, seu connotatione illius, quatenus ex hoc fundat æstimabilitatem infinitæ gravitatis, sicut & persona offensa infinita est, ut nos fatemur de Incarnatione dub. 1. Objecto tamen procedit de causa per ordinem ad effectum, ea ratione, qua effectus illius est, quomodo non potest non contineri in causa; cum tamen, habitus sit causa actus etiam quantum ad bonitatem, & malitiam: immo hac ratione ibi dicimus, quod peccatum in ratione malitiæ est simpliciter finitum, sicut & potentia, licet infinitum sit in ratione offensæ. Sed quidem Pater Arriaga tenet, quod nec imperfectio effectus ea ratione, qua effectus præcontinentur in causa, in illa præcontineatur: utpotè Deus est causa creaturarum, quarum imperfectiones non præcontinet. Sed si Deus adhuc virtualiter non continet imperfectiones creaturarum, nec virtualiter continet ipsas creaturas: quippe creaturæ in suo formali conceptu dicunt perfectionem admixtã imperfectioni, nec ab hac purificari possunt.

11 Solutio ergo legitima est, quam supra allegavimus: quod licet habitus sit causa efficiens actus, & consequenter in hoc genere causæ efficientis actus non excedat in bonitate, & malitia habitum, attamen habitus est effectus in genere causæ finalis, unde adhuc bonitas, vel malitia habitus procedens efficienter ab habitu, procedit, ab eo propter ipsum actum tanquam propter finem. Cumque bonitas, vel malitia moralis precipue attendatur ex fine, ut sit D. Thom. semper salvatur actum in bonitate, vel malitia excedere habitum juxta axioma relatum: propter unumquodque tale, & illud magis. Sed dices, quod prædictum axioma nedum verificatur ly *propter* dicente causam finalem, sed etiam causam efficientem: namque ex eo inferimus assensum præmissarum excedere in certitudine assensum conclusionis: quia nempe assensus conclusionis est certus propter assensum præmissarum: cum tamen assensus premissarum sit solum causa efficiens assensus conclusionis. Sed respond. ita esse, sed hoc ideo, quia assensus præmissarum, & assensus conclusionis comparantur ut causa, & effectus in eodem ordine, seu genere causæ: nempe efficientis. Attamen habitus, & actus comparantur, ut effectus, & causa in diverso ordine, seu genere causæ: nempe habitus, ut causa in genere causæ efficientis, & actus ut causa in ordine causæ finalis, propterea que ibi absolute, & simpliciter verificatur assensum præmissarum esse certiorem assensu conclusionis: secus vero in præsenti. Quæ doctrina est Div. Thom. 1. p. quæst. 84. art. 2. ad 3. ubi expressæ habet. *Quod dicitur: propter quod unumquodque tale, &c. veritatem habet, si intelligatur inbis, quæ sunt unius ordinis, puta in uno genere causæ: ut si dicatur, quod sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea, quæ sunt diversorum ordinum, non habet veritatatem: ut si dicatur, quod sanitas est desiderabilis propter medicinam, non inde sequitur, quod medicina sit magis desiderabilis, quia sanitas est in ordine finis, & medicina in ordine causæ efficientis.* Quibus exemplis maxime confirmatur nostra doctrina. Sed dices hanc solutionem esse petitionem principij: namque argum. intendit, quod quia actus procedit efficienter ab habitu tanquam à causa, non possit eum in bonitate, & malitia excedere, & consequenter nec posse eum pro fine habere, loquendo de fine cujus gratia. Et claritatis gratia.

12 Tertio objicies, & replicatur contra solut. præced. nulla causa principalis potest habere suum effectum pro fine cujus gratia; at habitus est causa principalis sui actus: ergo non potest eum habere pro fine cujus gratia. Major prob. namque causa principalis in eo distinguitur à causa instrumentali, quodhæc quia non operatur virtute propria, sed participata à principali agente, tota est propter effectum, & ei subordinatur, secus tamen causa principalis, quæ propria virtute operatur. Qua ratione tenent Dialectici causam principalem non esse signum sui effectus, sicus causa instrumentalis, quia

quia de ratione signi est deficientia, & subordinatio respectu signati. Minor vero, quod habitus causa principalis sui actus, etiam probatur: nam si esset pura causa instrumentalis, præter illum deberet assignare alia causa principalis, virtute cujus efficeret suum actum, quæ assignabilis non est: utpotè potentia, scilicet voluntas est indifferens ad bonum, & malum: ergo ab eo non potest participare virtutem productivam determinatam actus boni, vel mali, qualiter habitus eum producit, cum sit determinatus ad bonum, vel malum. Confirmatur: namque si actus secundum totum, quod habet, procedit efficienter ab habitu: ergo etiam secundum id ipsum, ratione cujus habet finalizare habitum, ab illo efficienter procedit: si ergo secundum eam rationem, qua procedit efficienter ab habitu, non potest eum excedere, nec consequenter potest eum excedere secundum id, secundum quod ipsum finalizat.

13 Sed hoc argum. laborat in æquivocò: Namqae vel nomine causę principalis intelligit causam remotam, seu radicalem, ut in ordine naturali est anima, & in ordine supernaturali est gratia: vel intelligit causam principalem proximam, & immediatam, ut in sentent. Thomist. sunt potentiæ realiter à substantia distinctæ. Si primum? Fatemur, quòd causa principalis non potest habere suum effectum pro fine, quia hæc non pertinet ad liniam operandi, sed essendi, sicut non est, ut operetur, sed ut sit. Si autem nomine causæ principalis intelligat causam principalem proximam, & immediatam, est apud Philosophos notum, quod illa dicitur causa principalis; quatenus est ipsa virtus, qua mediante causa principalis radicalis operatur, qua ratione consuevit nominari non causa instrumentalis, ut est instrumentum separatū, sed virtus instrumentaria, seu principalis, ut quo: id est à natura dimanans, & ei conjuncta; ut media ea operetur. Causa ergò principalis hujus generis cum sit à natura, ut operetur, pertinet ad liniam operandi, & non est, tam ut sit, quam ut operetur; at proindè est propter operationem, tanquam propter finem, qua ratione probat Thomist. quod substantia non est immediate operativa, quia potentia immediata, & actus debent esse in eodem genere, ita ut hæc specificetur ab actu, à qua substantia specificari non potest, cum habet esse in se, & ad se.

14 Ex his ergò tollitur æquivocatio: namque habitus in eodem sensu dicitur causa principalis, in quo potentia, cujus est habitus, est causa principalis: quippe habitus est id, quo potentia determinatur ad bene operandum, vel malè. Sicut ergò potentia est virtus immediata solū instrumentaria, & principalis ut quo respectu causę principalis radicalis, & ut quod, ita pariter habitus dicitur virtus solum instrumentaria, & principalis ut quo mediante potētia respectu ejusdem causæ principalis radicalis. Unde sicut potentia eo ipso, quod est causa principalis non ut quod, sed ut quo, qua nempe causa principalis radicalis operatur, subordinatur actui, & est propter illum, ut finem, pariter habitus. Immò ex hoc confirmatur nostrum assertum; nam potentia generativa, quāvis sit accidens, producit substantiam, proindeque habet effectum ipsam in perfectione excedentem, & non nisi quia non eam producit ut quod, sed ut quo: nempe ut virtus ipsa substantiæ: qua ratione subordinatur effectui: ergo pariter quia habitus non producit actum ut quod, sed ut quo, poterit ab eo in perfectione excedi: immo hac ratione ipsa potentia exceditur ab actu. Hinc in forma ad argum. respond. conced. major de causa principali radicali, & ut quod; neg. vero de causa principali proxima, ut quo. Et min. aliter distling. habitus est causa principalis immediata, & ut quo, conc. radicadalis, & ut quod, neg. Hinc causa principalis ut quod non assignatur ipsa potentia, cujus est habitus, sed causa radicalis, quę ut dixi, in ordine naturali est anima, & in ordine supernaturali est gratia, vel aliud ejus vicem gerens.

15 Et hinc patet solut. præced. argum. non posse petitionem principij: namque per idem intelligimus actum esse effectum in genere causæ efficientis, ac actum effectum habitus ut causæ efficientis principalis tantum ut quo, seu per modum virtutis instrumentariæ, quæ eo ipso tota propter actum, tanquam propter finem, proindeque non potest ab illo non excedi. Hinc cum dicimus actum in bonitate, & malitia excedere habitum, quia est finis illius, non est, quia actus non excedit habitum, quatenus efficienter ab illo procedit quidem adhuc ut sic habitum juxta dicta; sed quod intendimus, &c; quod hic excessus provenit, non ex quo habitus efficienter causat actum, sed ex quo illum causat, non ut virtus principalis, & talis ut quod, sed ut proxima, & quo, seu instrumentaria, quæ eo ipso producit actum, ut tota propter actum, proindeque taliter, ut causando efficienter actum finalizetur ab actu; unde per actum in genere causæ finalis distinguimus actum, ut procedentem ab habitu, & ut procedentem à causa principali radicali, quia respectu hujus non finalizat, secus tamen respectu illius.

16 Et ex his patet ad confirmationem. Et miror PP. Salmanticenses negare actum secundum id ipsum, ratione cujus finalizat habitum,

ab illo efficienter procedere; namque ita in actu connectitur procedere efficienter ab habitu cum eo, quod est finalizare illum, quod potius quia procedit ab illo efficienter, illum finalizat, quippe ab illo efficienter procedit, ut à causa, quę tota est propter actum, ut manet explicatum. Fateor tamen, quod cum dicitur actum secundum id, quod finalizat habitum, procedere efficienter ab illo, ly *secundum* dicit rationem quæ, & non genus causæ, utpotè processus est in genere causę efficientis, & finalizatio in genere causæ finalis: quo in sensu etiam sanitas secundum totum, quod habet in se, est finis medicinæ, & efficienter procedit ab illa, & in universum finis secundum totum illud, ratione cujus finalizat media, executive, seu efficienter causatur à medijs, licet in eo, quod est in executione procedere à medijs, & ea finalizare, exprimatur diversum genus causæ, nempe efficientis, & finalis. Nec valet, quod actus solum procedit efficienter ab habitu secundum tendentiam, quam dicit ab objectum, in qua habitus, & actus conveniunt: namque hæc tendentia est ad objectum mediante actu, ut supra diximus, quia est tendentia ad objectum, ut attingibile per actum, proindeque est tendentia immediate terminata ad ipsum actum, tanquam tota propter illum; unde resultat, quod taliter tendat in illum efficienter, quod ab eo causetur finaliter. Dicere autem, quod actus secundum id, secundum quod habet finalizare habitum, nempe secundum id, quod dicit entitatis, & actualitatis, in quo superat habitum, solum procedit à causa prima, vel ab auxilio efficaci, ut dicunt Patres Salmanticenses, videtur non tam conforme doctrinæ communi Thomistarum: utpotè loquendo de auxilio efficaci, communiter tenent duntaxat concurrere ad effectum applicative, seu prædeterminative, non vero elicitive, de causa autem prima attento concursu simultaneo solum concurrere ad effectum sub ratione universalissima entis, ita ut totus effectus procedat à Deo, & ab alijs causis, sed sub ratione magis, vel minus universali juxta universalitatem causarum. Juxta quam doctrinam actus non potest à Deo procedere, in quantum bonus, vel malus moraliter, seu meritorius, vel demeritorius, nisi ly *in quantum* dicente rationem quæ; cum tamen sub ea ratione formalissima excedat habitum, & eum finalicer.

17 Quartò objicies: si nostrum fundam. subsistit, nedum actus excedit in bonitate, & malitia morali habitum, sed etiam animam, vel gratiam: Nàm formaliter loquendo solum actibus mereamur, aut demeremur, non verò anima, vel gratia, nisi solum causaliter, sicut per habitum: ergò. Sed dices, quod comparatio in præsenti fit inter ea, quę formaliter pertinent ad lineam moris, proindeque gaudent bonitate, & malitia morali formaliter, ut sunt habitus, & actus. Cum tamen anima, vel gratia non pertineant formaliter ad lineam moris, nec proinde gaudent bonitate, vel malitia morali formaliter, sed tantum radicaliter, formaliterque pertinent solum ad lineam entis; unde comparatio solum potest fieri à toto genere entis, quo modo principium radicale, ut est anima, vel gratia, perfectius est absolute, & simpliciter potentia proxima, actusque ipsius, quamvis ab eis excedatur secundum quid: nimirum in aliqua formalitate, seu denominatione, qualiter Sol, qui solum causaliter est calidus, excedetur à corpore, quod formaliter est calidum.

18 Sed contra est: Nam idem argum. fit de objecto comparativè ad actum; utrumque enim pertinet formaliter ad genus moris, sicut utrumque est formaliter conforme, vel difforme rationi, qua parte utrumque gaudet bonitate, vel malitia morali formaliter: Cum ergò actibus solum mereamur, & demereamur, non verò objecto, sequitur actum in bonitate, & malitia morali excedere objectum; hoc autem falsum est, cum actus potius sit propter objectum tanquam propter finem, ab eoque mensuretur, & specificetur. Sed respondet quidam Sapientissimus Magister in manuscriptis, quod illa ratio, qua probat Div. Thom. in argum. *sed contra*, procedit solum de bonitate, & malitia morali, ut fundante dignitatem ad præmium, & supplicium, & de hac loquendo etiam actus in bonitate, & malitia morali excedit objectum. Attamen ratio Div. Thom. in corpore artic. est actum esse perfectiorem habitu, quia habitus est propter actum, tanquam propter finem; & juxta hanc non procedit argumentum: utpotè sicut habitus est propter actum, ita actus est propter objectum tanquam propter finem. Sed quia hoc est afferere rationem Div. Thom. in argumento *sed contra*, non prohibe universaliter, melius dicendum puto: Quod objecto secundum se, & præcisive ab actu formaliter non mereamur, nec demeremur, secus autem objecto, ut in actu secundo terminante actum; quod est objecto mereri, vel demereri formaliter objective, seu terminative, licet non subjective, & per modum actualis tendentiæ; nec enim potest

quis mereri, vel demereri per actum, nisi, ut tendentem ad objectum. Unde sequitur, quod tam actus, quam objectũ fundet dignitatẽ præmij, vel suplicij sed cum differentia, quod illam fundat objectum ut bonum, vel malum propter se, utpote ratione sui est bonum, vel malum moraliter, sicut & conforme, vel difforme rationi; actus vero ratione objecti, propter quod est bonus, vel moraliter malus: ergo tandem relinquitur objectum excedere actum in bonitate, & malitia morali, etiam ut fundante dignitatem ad premium vel suplicium. Ut appareat rationem D. Thom. in argumento *sed contra*, & in corpore art. in idem reddere.

19 Quinto objicies: visio beata, utpote finis ultimus quo, & formalis ordinis supernaturalis, est finis, ad quem ordinatur gratia habitualis; & tamen non propterea excedit in bonitate gratiam habitualem, cum hæc sit principium radicale illius: ergo nostrum fundam. patitur instantiam. Sed negatur major: namque principium radicale, & quod se habet, ut natura non potest ordinari ut in finem in aliquam sui operationem: siquidem eo ipso non pertinet ad lineam operandi, sed essendi, & ex hoc est præstantius habitus ab eo dimanantibus, & eorum actibus, ut patet in anima rationali, cujus generis est in ordine supernaturali gratia: non ergo gratia potest, ut in finem ordinari in ipsam visionem beatam. Cum ergo dicitur, quod visio beata est finis ultimus ordinis supernaturalis, intelligitur, vel de fine formali, & quo, ut argument. loquitur, qui proprie non est finis ultimus, sed est id, quo assequitur ultimus finis: videlicet objectivus, qui solus est simpliciter ultimus finis, propter quẽ omnia facta sunt; alter vero proprie est finis effectus, quo nempe gratia pervenit ad assecutionem ultimi finis, qui est Deus. Vel dicatur, quod visio beata est finis ultimus ordinis supernaturalis, non in sui radice, sed quantum ad habitus; & actus supernaturales ad ea procedentes. Vel quod in idem incidit, dicatur, quod est ultimus finis gratiæ, non immediate, & per se, sed mediate, & peraccidens; nempe ratione habituum, & actuum, qui ab ea dimanant. Vel tandem dicatur, quod gratia est propter visionem Dei non adæquate, sed inadæquate sumptam: nempe non ea parte, qua procedit ab intellectu medio lumine gloriæ in gratia radicato, sed qua procedit ab intellectu media divina essentia ei unita per modum speciei. Qua parte negamus visionem beatam non excedere in bonitate, & perfectione ipsam gratiam.

20 Sextò objicies auctoritatem D. Thom. supra quæst. 63. art. 2. ad 3. ubi inquirit: Utrùm aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum? Et proponit in contra 3. argument. sic: actus, qui sunt sine virtute, deficiunt à perfectione virtutis; sed effectus non potest esse perfectior causa: ergò virtus non potest causari ex actibus præcedentibus virtutem. Cui respondet: *Dicendum, quod virtutum acquisitarum præexistunt in nobis quædam semina, sive principia secundum naturam, quæ quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis, sicut speculativum est nobilior scientia conclusionum, & naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus, quæ fit per participationem rationis, quę quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani in quantum procedunt ex interioribus principijs, possunt causare virtutes humanas.* Ubi aliqua sunt notanda, quæ videntur procedere contra nostram resolutionem. Namque in primis D. Tho. non negat majorem argumenti, nempe quod actus, qui sunt sine virtute, deficiunt à perfectione virtutis: ergò adminus actus, qui causant virtutem, sunt moraliter imperfectiores ipsa virtute. Deindè nec D. Thom. negat minor. videlicet quod effectus non potest esse perfectior causa. Undè etiam sequitur, quod actus consequens virtutem, ut effectus illius non possit esse moraliter perfectior ipsa virtute: ergò 2. D. Thom. sive actus sit præcedens, sive consequens virtutem, semper exceditur moraliter ab ipsa perfectione virtutis. Hinc, ut D. Thom. his non obstantibus salvet ex actibus præcedentibus posse virtutem generari, recurrit ad seminaria, seu naturalia principia virtutum, quæ sunt nobiliora ipsis virtutibus; hęc autem principia sunt ipsæ potentiæ, v. g. intellectus, & voluntas: ergo falsum est principium à nobis assumptum: nempe, quod potentia sit perfectior habitu, vel actu. Ac tandem si actus excederent habitum in perfectione morali, cur D. Thom., ut eum causent, recurrit ad alia principia nobiliora, vi quorum eum causare possint, cum, ut virtus causare possit effectum aliquem, non aliud sit necesse, quam eum excedere, vel ad minus adæquare imperfectione, & actualitate.

21 Ex his manet impugnata interpretatio Mag. Ferre, qui ait, D. Thom. in præsenti art. loqui de actibus, qui consequuntur ipsum habitum; namque tunc habitus est propter ipsum actum: in artic. autem citat. loquitur de actibus præcedentibus ipsum. Sed contra est. Nam licèt in majori assumpta in argumento loquatur de actibus præcedentibus habitum, in minori tamen loquitur etiam de actibus eum

sub-

ſubſequentibus, aliter eam negaret; & ſic poſſet virtus eſſe perfectior actibus eam generantibus, quamvis iſti deficerent à perfectione virtutis. Deinde fit argumentum, quod actus generativi virtutis, & actus, qui ab ea procedunt, ſunt ejuſdem ſpeciei infimæ in eſſe moris, utpotè reſpiciunt idem objectum, & eodem modo, videlicet per modum actualis tendentiæ in ipſum, in quo differunt ab habitu: ergo implicatorium eſt actus præcedentes virtutum ab ea excedi in bonitate morali, & actus ab ea procedentes, illam in bonitate morali excedere. Immo licet actus præcedentes virtutem per accidens ab ea non procedant, per ſe tamen petunt ab ea procedere, aliter, ut dixi, non eſſent ejuſdem ſpeciei infimæ cum actibus ab ea procedentibus. Hinc, ut ajunt Logici, prima demonſtratio generativa ſcientiæ, licet peraccidens, quia prima non procedat à ſcientia; per ſe tamen petit ab ea procedere: & ſi prima demonſtratio fieret in ſecundo loco poſt aliam demonſtrationem, à ſcientia defacto procederet. Si autem actus præcedentes virtutem per ſe ab ea petunt procedere, eodem modo abſolutè, & ſimpliciter judicandum eſt de illis quantum ad bonitatem, & perfectionem, ac de actibus ab ea defacto procedentibus.

22 Melius ergò interpretatur D. Thom. juxta dicta ad 1. argum. quod loquitur de actibus comparative ad virtutem ſecundum id, quod ei competit per ordinem ad ſubjectum: nempè quantum ad permanentiam, & diuturnitatem virtutis, qui exceſſus dumtaxat eſt ſecundum quid. Namque tota difficultas, ut actus generent habitum, ſtat in eo, quod actus ſunt motus tranſeuntes; habitus verò cum ex natura ſua ſit difficile mobilis à ſubjecto, eſt permanens. Qua ratione D. Thom. ut actus potentes ſint generare habitum, recurrit ad principia naturalia permanentia, quia ſe ipſis, utpotè tranſeuntibus non poſſunt generare habitum permanentem, ſed ſolum virtute principiorum, quæ permanentia ſunt. Et hinc facilè reſpondetur ad objecta: namque cum D. Thom. non negat majorem, ſcilicet, quod actus ſine virtute deficiunt à perfectione virtutis, loquitur de perfectione virtutis, quantum ad permanentiam, à qua deficiunt omnes actus ptæcedentes. Cum etiam non negat minor. nempè quod effectus non poteſt eſſe perfectior cauſa, loquitur etiam de perfectione juxta ſubjectam materiam, nimirum conſiſtente in permanentia. Vel ſi loquitur de effectu ſub omni ratione, debet intelligi de effectu non finalizante cauſam, ſecus verò de effectu illam finalizante, ut ipſe D. Thom. in præſenti artic. ſe explicat. Ac tandem cum recurrit ad principia naturalia, ut actus generent virtutem, ad ea recurrit propter permanentiam, quam actus ſecundum ſe non habent. Undè pariter ſequitur, quod cum hujuſmodi principia vocat nobiliora ipſa virtute, & actu ab ea procedente, loquitur etiam de nobilitate quantum ad eandem permanentiam, utpotè fixa à natura, & eam naturaliter concomitantia. Undè cum exceſſus in permanentia, ut diximus, ſit ſolus ſecundum quid, non inde probatur virtutem ſimpliciter nó excedere potentiam, virtutemque ipſam ſimpliciter non excedi ab actu, juxta fundamenta præallegata.

23 Septimò objicies: voluntas creata, in quantum defectibilis, eſt prima cauſa: ergò ſibi ſubordinat omnia, quæ in genere imperfectionis moralis continentur: actus ergò ipſe, ſeu peccatum ei etiam ſubordinatur: non ergò actus correſpõdens voluntati, ut defectibili, eam excedit in imperfectione, quę eſt malitia, & conſequenter, nec habitum juxta rationem D. Thom. quæſita eſt in eo, quod quia actus excedit potentiam, non poteſt non excedere habitum, qui medium gradum tenet inter potentiam, & actum. Tota difficultas ſtat in prima conſequent. quæ ſic probat. namque quia Deus eſt prima cauſa in genere efficiendi, ſibi ſubordinat omnia, quæ in genere perfectionis continentur: ergò à ſimili. Sed quis non rideat hanc paritatem, quæ verſatur inter extrema infinitè diſtantia? Et in primis cauſa prima in genere efficiendi eſt per identitatem ſua voluntas, & ſuum velle, quidquid ſit de diſtinctione virtuali, quæ non eſt ad propoſitum: non ergò datur locus comparationi: an ſcilicet actus ſit perfectior, vel imperfectior voluntate; utpotè eo ipſo omnia divina prędicata communicant in ratione actus puri. Deindè eo ipſo cauſa prima efficiens ſolum poteſt ſibi ſubordinare entia creata; hæc autem neceſſario imbolvunt perfectionem ad mixtam imperfectioni, quæ propterea non poſſunt excedi in perfectione à cauſa, quæ actus purus eſt. Deindè propter hoc ipſum divina voluntas incapax eſt habitus, qui in ſuo formali conceptu dicit imperfectionem: immò ut dicit D. Thom. in 2. diſt. 35. q. 1. art. 5. habitus duplicem imperfectionem importat: & imperfectionem potentiæ incompletæ ad actum, & ipſius habitus, qui per actum perficitur, in quibus aſsimilari non poteſt voluntati creatæ, etiam ut prima cauſa eſt in genere deficiendi.

24 A priori autem eſt diſparitas, qua probat. argument. factum oppoſitum concludere: namque ſi ex quo Deus, quia prima cauſa eſt in genere efficiendi, omnia ſibi ſubor-

dinat in perfectione, cætera ab ipſo ſunt Deo imperfectiora: quippe ſubordinatum, ut tale imperfectius eſt eo, cui ſubordinatur: ergò pariter quia voluntas ut prima cauſa in genere deficiẽdi omnia ſibi ſubordinat in imperfectione, cætera ab ipſa eam excedunt in imperfectione, quia ſubordinatum, ut tale imperfectius eſt eo, cui ſubordinatur. Unde ſequitur, quod tam habitus, quam actus in malitia morali excedunt ipſam voluntatem, adhuc, ut primam cauſam in genere deficiendi. Unde bene nota, quod id ipſum, quod arguit imperfectionem in creaturis reſpective ad Deum, arguit vice verſa imperfectionem in voluntate creata reſpective ad habitum, & actum: utpote ſubordinatio in proprio & formali conceptu arguit inperfectionem, ſicut ergo ex prędicta ſubordinatione arguitur in Deo exceſſus in perfectione reſpectu creaturarum, pariter arguitur in habitu, & actu exceſſus in imperfectione reſpectu voluntatis: proindeque ſolum reſtat ex paritate convinci, quod ſicut Deus alia à ſe in perfectione ſuperexcedit, ita voluntas prout defectibilis alia à ſe in perfectione prę-emineat. Quod tam longe abeſt voluntas, ut defectibilis potius imperfectionem, quam perfectionem dicit. Quod ſi alia à ſe in iſta imperfectione ſubordinat, potius alia à ſe eam in imperfectione excedunt.

25 Tandem objicies: illud à quo homo denominatur vitioſus, pejus eſt eo, quod eum vitioſum non conſtituit; at ab habitu homo denominatur vitioſus, actuſque eum vitioſum non conſtituit: ergò pejor eſt habitus, quam actus. Major videtur certa ex terminis, nam eſſe vitioſum pejus eſt, quam non eſſe vitioſum: ergò pejus eſt id, à quo homo denominatur vitioſus, quam illud, quod eum vitioſum non conſtituit. Minor verò etiam ſiquet: utpote unus actus malus non ſufficit hominem vitioſum conſtituere. Nec valet, quod licet unus actus malus non valeat hominem conſtituere vitioſum, ſecus tamen plures actus: immò homo non denominatur vitioſus ab habitu; ſed ab actibus repetitis, quibus habitus cauſatur. Sed contra eſt: quod comparatio in præſenti procedit de habitu reſpective ad actum ab eo cauſatum, etiam unicum, ut patet ex contextu D. Thom. Deinde homo licet præcedant plures actus, non denominatur vitioſus uſquedùm tanta ſit illorum frequentia, ut habitum generent; unde ipſum habitum acquiri in homine, formaliſsime eſt conſtitui vitioſum, licet per actus præcedentes dicatur vitioſus cauſaliter: immò ſi homini infunderetur habitus vitioſus, proprie eſſet formaliter vitioſus, adminus homo adultus: utpote poſſet habitu vitioſo uti; ſicut adultus utitur habitu infuſo charitatis, & aliarum virtutum, quæ ſimul cum gratia infundũtur. Et ſi dicas, quod tunc eſſet vitioſus infuſive, non verò acquiſitive, contra eſt: quod ille habitus eſſet infuſus peraccidens, per ſe tamen eſſet acquiſitus: ergò eſſet ejuſdem ſpeciei cum habitu acquiſitu, qui defacto dãtur, at homo cum habitu acquiſito, qui defacto datur, abſolute, & ſimpliciter dicitur vitioſus: ergò pariter in illo caſu.

26 His ergo omnibus relictis, pro ſolutione tota illa verba D. Thom. in 1. argum. *Videtur, quod viſio, ſeu habitus malus ſit pejus, quam peccatum, id eſt, actus malus*: ex quibus patet, quod habitus, & dicitur vitium, & dicitur malum, ita ut licet ratio vitij ſit objectivè ratio mali, inadæquatè tamen diſtinguitur à ſe ipſo, ut eſt malus. Vitium enim dicitur per ordinem ad actus, ex quorum frequentatione generatur; malus verò dicitur per ordinem ad objectum diſforme rationi; undè & ſunt conceptus inadæquati, eo ferè modo, quo intellectus, & pariter voluntas diſtinguitur in ratione proprietatis à ſe ipſo in ratione potentiæ: utpotè proprietas dicitur per ordinem ad naturam, à qua dimanat, & potentia dicitur per ordinem ad objectum, à quo ſpecificatur: pariter ergò in noſtro caſu. In præſenti ergò comparatio actus ad habitum eſt in malitia, in qua conveniunt; quæ nempè ſit major; non verò in ratione vitij, quæ actui non convenit, ut argumentum probat. Et ſic conceditur, quod homo ſolum denominatur formaliter vitioſus ab habitu, & nego conſequentiam, quod ſit pejor, nam hoc comparativum procedit de exceſſu in malitia, in qua actus præeminet habitui, quamvis vitium non ſit. Et ſic ut argumentum convinceret contra noſtram reſolutionem, oportebat ultra probare, quod ſolus habitus conſtituit hominem malum, quod tam longè abeſt, quod potius ſolus actus malus conſtituit hominem peccatorem. Quod ſi quis intendat actum etiam eſſe formaliter vitium, ſed non habituale, ſed actuale, jam ceſſat ſuppoſitum argumenti; nempè ſolum habitum conſtituere formaliter hominem vitioſum. Et ſi tunc comparatio fiat inter habitum, & actum, currunt noſtra fundamenta, ut actus pejor ſit habitu etiam in ratione vitij. Solum autem eſt difficultas, ſuppoſito, quod actus non ſit vitium ſecundum proprium, & formalem conceptum, ſed ſolum ut ſic nominet habitum: utpotè vitium in proprio, & formali conceptu dicit aliquid reſultans, ſeu acquiſitum ex repetitione actuum, quod actibus ipſis competere non poteſt.

DU-

DUBIUM II.

Utrùm, ut omiſsio ſit libera, & peccaminoſa, requirat per ſe aliquem actum voluntatis?

1 SVpponit titulus ad omiſsionem, ut omiſsio eſt, non requiri aliquem actum voluntatis, cum potius ut ſic ſit eſſentialiter carentia actus; undè poteſt ſupervenire ex cauſa naturali, vel in voluntaria, immò violenta. Inquiritur ergò de omiſsione, ut libera, qua ratione, & non aliter eſt peccaminoſa. Deindè procedit ſermo de actu voluntatis per ſe requiſito; namque regulariter omiſsionem ſupponere actum voluntatis, tuncque eſſe liberam, nedum interpretativè, ſed etiam formaliter, non eſt, qui dubitet. Diſſentiunt tamen AA. an talis actus ſit per ſe requiſitus, id eſt, neceſſarius, ita ut actu voluntatis non præexiſtente, omiſsio cenſeri non poſsit libera, & peccaminoſa.

2 Hic autem actus poteſt dupliciter contingere: vel quo directè ſit volita ipſa omiſsio, ut cum quis cupit non audire Miſſam inſtante præcepto; ſeu quod in idem reddit, quo velit cauſam prævidendo in ea omiſsionem, ut cum quis vult ludere prævidendo ludum forè cauſam, vel occaſionem omittendi Miſſam; vel quo directè ſolum ſit volita cauſa omittendi, & omiſsio indirectè, quia nempè nihil cogitat de omiſsione, culpabiliter tamen. In præſenti ergò ſupponimus quemlibet ex his actibus ſufficientem eſſe, ut omiſsio ſit libera, & peccaminoſa; proindèque nullum eorum determinatè exigi per ſe ad ejus libertatem. Procedit ergò ſermo de actu voluntatis vagè ſumpto, nempè iſto, vel illo: an ſcilicet ſine ullo ex his actibus ſalvetur peccatum, ſeu libertas omiſsionis.

3 Deinde eſt etiam maximè notandum actum aliquem voluntatis per ſe requiri ad libertatem omiſsionis, ſtare dupliciter: primò perfeitate eſſentiæ, id eſt, ut prædicatum in recto ingrediens conſtitutivum omiſsionis in ratione liberæ: aliomodo perfeitate ordinis: nempè cum requirens præſuppoſitive, ut ejus cauſam extrinſecam, vel occaſionem, quo in caſu etiam prærequiritur per ſe perfeitate eſſentiæ, ſed nō in recto, ſed in obliquo, & de connotato, eo modo, quo intentio per ſe requiritur ad liberam electionem, quatenus electio per ſe connotat, & ſupponit intentionem finis, ut ſui cauſam, & principium, & ſine ea ſic de connotato importata intelligi non poteſt, quod & exemplificatur in alijs actibus voluntatis, inter quos eſt ordo prioris, & poſterioris, primarij, & ſecundarij, in quibus voluntas non poteſt exercere ſuam libertatem circa elicientiam unius actus, quin præcedat elicientia alterius, ſicut circa deſiderium, vel ſpem, quin præcedat amor objecti deſiderati, vel ſperati; & pariter circa fugam unius objecti, quin præcedat proſecutio alterius. Quibus ſuppoſitis, duplex in præſenti dubio verſatur difficultas: prima procedit de perfeitate eſſentiæ: ſecunda de perfeitate ordinis. Sit ergò.

RESOLUTIO I.

Ut omiſsio ſit libera, & peccaminoſa, non requirit actum aliquem voluntatis per ſe perfeitate eſſentiæ in recto.

4 ESt contra Alenſem, eſt tamen communis ferè omnium Theologorum, eamque convincunt argumenta, quibus aliqui probare intendunt abſolutè non repugnare puram omiſsionem liberam abſque omni actu voluntatis. Eſtque expreſſa D. Thom. hic quæſt. 71. art. 5. ubi alijs præmiſsis concludit: *Undè manifeſtum eſt, quod tunc peccatum omiſsionis habet quidem aliquem actum conjunctum, vel præcedentem, qui tamen peraccidens ſe habet ad peccatum omiſsionis. Judicium autem de rebus dandum eſt ſecundum illud, quod eſt per ſe, & non ſecundum illud, quod eſt peraccidens; undè verius dici poteſt, quod aliquod peccatum poſsit eſſe abſque omni actu.* Et quidem antea præmiſerat opinionem aſſerentem ad peccatum omiſsionis requiri actum, vel quo directè ſit volita ipſa omiſsio, ut cum aliquis vult non ire ad Eccleſiam, vel indirectè, ut cum aliquis, quando tenetur ire ad Eccleſiam, occupat ſe talibus, quibus abeundo ad Eccleſiam impeditur, & utrumque actum iſtum aſſerit ſe habere peraccidens ad peccatum omiſsionis; quod autem ſe habet peraccidens ad peccatum omiſsionis, non poteſt ſe habere ad illud per ſe perfeitate eſſentię in recto, ut patet: noſtra ergò reſolutio eſt expreſſa D. Thomæ.

5 Dices D. Thom. ante prædicta verba expreſsè habere: *Quod ſi in peccato omiſsionis intelligantur cauſæ, vel occaſiones omittendi, ſic neceſsè eſt in peccato omiſsionis aliquem actum eſſe.* Non autem eſt neceſsè talem actum eſſe, niſi per ſe ſit requiſitus. Sed reſpondetur, quod ex quo aliquis actus ſit neceſſarius ad peccatum omiſsionis, ſolum infertur, quod non ſit omnino peraccidens requiſitus; utpotè per ſe requiſitus perfeitate ordinis; ſecus verò perfeitate eſſentiæ,

tiæ, & in hoc in sensu loquitur D. Thom. quando ait illum actum se habere per accidens, prout nempè ly *per accidens* contraponitur ad per se essentialiter in recto, seu per modum formæ constituentis; unde non sic illū appellat necessarium, sed necessarium tanquam causam, vel occasionem, de quo late in 2. resolut. one.

6 Sed dices Div. Thom. aperte habere, quod aliquis actus voluntatis per se pertinet ad rationem peccati omissionis; quod autem pertinet ad illius essentiam, utpotè essentia rei est ejus ratio, vel definito. Anteced. constat ex illis verbis: *Si enim intelligatur in peccato omissionis id, quod pertinet ad rationem illius, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam.* Sed dico D. Thom. debere intelligi, vel actum illum interiorem pertinere ad rationem peccati omissionis in obliquo, & de cōnotato, quippe per se requiritur perfeitate ordinis; vel dicendum, quod non solum pertinet ad rationem peccati omissionis illud, quod eum constituit in ratione peccati, seu voluntarij, sed etiam illud, quod eum constituit in ratione magis voluntarij, sicut ad rationem calidi, nedum dicitur pertinere illud, quod eum constituit in ratione calidi, sed etiam illud, quod eum constituit in ratione magis calidi, namque argum. formæ intra propriam speciem non fit per aliquid extraneum, se habens omninò per accidens, sed per aliquid intraneum, pertinens nempe ad lineam, & speciem talis formæ. Cum ergò peccatum omissionis sit magis voluntarium, cum omissio ipsa est volita per aliquem actum interiorem voluntatis, quam sine illo, licet ratione sui sit libera, & voluntaria essentialiter, propterea ait D. Thom. quod ille actus voluntatis pertinet ad rationem peccati omissionis. Vel dicatur, quod D. Thom. expresse loquitur de omissione actus externi, ut est ire ad Ecclesiam, hęc autem ratione sui non est libera, seu voluntaria, nisi objectivè, quatenùs videlicet terminat actum internum voluntatis, unde talis actus pertinet ad rationem illius omissionis in ratione peccati etiam essentialiter, & constitutivè, quo proinde præciso non est peccatum, est enim omissio actus externi, proindeque immediatè procedens à potentia executiva, quæ libera non est. Aliter tamen est judicandum de omissione actus interni voluntatis, quę ratione sui libera, & voluntaria est, utpotè extremum, seu exercitium libertatis contradictionis, de quo statim in fundamento à ratione.

7 Deinde hæc resolutio poterat fundari pluribus alijs auctoritatibus D. Thom. sed quia illæ aliquibus videntur convincere, nedum ad libertatem omissionis non requiri actum voluntatis per se perfeitate essentiæ, verum nec perfeitate ordinis, qui nempe sit causa, vel occasio omittendi, ideo prædictas auctoritates aptius examinabimus resolutione sequenti. Ex illis tamen nost. resolut. fund. rat. namque nost. voluntas est libera, nedum libertate contrarietatis, sed etiam libertate contradictionis: ergo sicut in ejus potestate est velle, ita & non velle: omissio ergo consistens in non velle est ratione sui, & essentialiter extremum libertatis, & consequenter libera, & voluntaria: non ergo requirit actum aliquem eam constituentem essentialiter in ratione liberæ ad minus in recto. Confirmatur: namque omissio per id constituitur in ratione peccati, ratione cujus opponitur legi, seu præcepto affirmativo, v.g. dilectionis Dei; sed ratione sui opponitur præcepto affirmativo, sicut & actus prohibitus ratione sui opponitur precepto negativo, v.g. furtum: ergo ratione sui est peccatum. Si ergo contingat aliquem actum admisceri, sive concomitanter, sive antecedēter, sed se habebit ad illam pure per accidens, vel ad summū per se perfeitate ordinis, secus vero perfeitate essentiæ in recto.

8 Et hinc nota ex nuper dictis, quod nostra resolut. adminus procedit de omissione actus interni, quæ est non velle, quidquid sit de omissione actus externi, quæ est non audire Missam, instante præcepto, illa enim ratione sui subjective, seu formaliter est exercitium libertatis contradictionis, & sic ratione sui subjective, & formaliter est libera, & peccaminosa, quando instat præceptum affirmativum; quanvis omissio actus externi non si ratione sui subjective, & formaliter libera, sed solum objective, quatenus ratione sui potest terminare actum voluntatis, proindeque sine hoc salvari non possit essentialiter ejus libertas, & quod peccaminosa sit, quia nempe potentia executiva non est libera ulla libertate, sicut voluntas, de quo in sequenti resolutione.

9 Hinc patet frivolam esse interpretationem aliquorum asserentium voluntatem non esse liberam libertate contradictionis ad velle, & non velle subjective, sed solùm objectivè. Patet, inquam: quia voluntas etiam subjective est libera libertate contradictionis; hæc autem subjectiva libertas non potest non esse per ordinem ad velle, & non velle subjective considerata, alias, exercitia voluntatis non erūt contradictorie opposita, id est, non erunt velle, & non velle, sed solum contrarie, utpotè tota contradictio esset ex parte objecti, sicut & velle actum, & velle omissionem actus.

Obji-

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

10 SEd contra noſt. reſolut. objicies 1. Peccatum non habituale in recto eſſentialiter requirit id, ratione cujus diſtinguitur à peccato omiſsionis habituali; ſed à peccato habituali omiſsionis diſtinguitur per actum voluntatis: ergo in recto eſſentialiter requirit actum voluntatis. Conſeq. patet, major eſt certa: utpote peccatum omiſſionis non habituale, & habituale eſſentialiter diſtinguuntur, ſicut & peccatum habituale, & non habituale cõmiſsionis. Minor ergo probatur: nam peccatum non habituale omiſsionis in recto eſſentialiter diſtinguitur ab habituali per hoc, quod eſt peccatum actuale, ſed peccatum actuale eſſentialiter diſtinguitur ab habituali per actum voluntatis: ergo. Major eſt nota, nam membrum condiviſum contra peccatum habituale eſt peccatum actuale, unde diviſio peccati eſt in actuale, & habituale. Minor ergo probat. nàm peccatum actuale dicitur tale ab actu; ſed talis actus non poteſt non eſſe actus voluntatis: ergo.

11 Sed reſpond. diſting. illam majorem: Peccatum non habituale omiſsionis in recto eſſentialiter diſtinguitur ab habituali per hoc, quod eſt peccatum actuale reductive, concedo, formaliter, nego. Et eiſdem terminis diſtinguitur minor: Peccatum actuale diſtinguitur ab habituali per actum voluntatis, ſive formaliter, ſive reductive talem, concedo, formaliter talem determinate, nego. Et ex his patet ad probationem. Peccatum enim actuale, aliud ſic dicitur ab actu formalitet tali, ut eſt peccatum commiſsionis, quod propterea ſic dicitur, quia eſt actus prohibitus per legem, ut eſt furtum; aliud vero dicitur reductiue tale, ut eſt peccatum omiſsionis, quod propterea ſic dicitur, quia eſt privatio actus præcepti, unde iſtud non dicitur actuale, quia eſt actus, ſed potius quia eſt privatio actus, quod eſt eſſe peccatum actuale reductive in ſenſu, in quo negatio, ſeu privatio operationis reducitur ad genus operationis, quia ut ſæpius docet D. Thom. affirmatio, & negatio ad idem genus pertinent, unde Auguſtin. 5. de Trinit. cap. 6. habet, quod ingenitum in divinis pertinet ad genus relationis.

12 Vel dicatur ſufficienter diſtingui peccatum actuale omiſsionis ab habituali per actũ interpretativum, quem nec includit peccatum habituale. Vel tandem dicatur, quod licet peccatum actuale omiſsionis in recto eſſentialiter non includat actum voluntatis, in recto tamen eſſentialiter includit ordinem ad actum voluntatis, qui eſt ejus cauſa, vel occaſio: & hic ordo ſufficiẽter diſtinguit peccatum actuale omiſsionis ab habituali, quod nec in recto, nec in obliquo importat eſſentialiter actum voluntatis. Nec valet, quod etiam peccatum habituale commiſsionis eſſentialiter connotat peccatũ actuale, nam in veriori ſententia, conſiſtit in privatione gratiæ, ut connotante peccatum actuale præteritum. Non inquam, valet, utpote in hoc modo dicendi peccatum actuale omiſsionis non durat actu, niſi dum durat actus, qui eſt cauſa, vel occaſio omittendi; & ſic dicitur actuale per connotationem actus præſentis, & exiſtentis, ita ut hoc tranſacto, jam non eſt peccatum actuale, ſed habituale ex illo in anima relicto. Peccatum ergò habituale commiſsionis connotat eſſentialiter dumtaxàt actum præteritum, & ſic non eſt eadem connotatio.

13 Secundò objicies: peccans peccato omiſsionis male vivit: ergò per peccatũ omiſſionis peccans vivit; at non ratione omiſsionis ſecundum ſe, & ſine actu: ergò ratione ſui, & ſine actu non eſt peccatum. Major videtur certa, prima conſeq. patet: nam vivere indifferens eſt ad bene, vel male vivere: ſi ergò peccans peccato omiſsionis male vivit, conſequenter vivit. Minor verò ſubſumpta probatur; nam vita eſt motus ab intrinſeco procedens, receptuſque in principio, à quo procedit; at omiſſio ratione ſui, & ſine actu non eſt motus à voluntate procedens, in ipſaque receptus, ut patet: ergò.

14 Sed reſpond. juxta dicta ad præcedens argum. Quod peccans peccato omiſsionis male vivit ſecundum id, quod dicit de connotato, & in obliquo, videlicet ſecundum actum, qui eſt ejus cauſa, vel occaſio; ſecus verò ſecundum id, quod dicit in recto, nam prout ſic non eſt vita, nec bona, nec mala, ſed potius privatio vitæ, ſicut & carentia motus, ut argumentum probat. Unde quantum ad hoc ſe habet modo mortuo, ſicut ille, qui fingit ſe mortuum detinendo reſpirationem, & alios motus; iſte quidem ſe habet modo mortuo quantum ad motus, quos detinet; vivit tamen per motum, quo eos detinet: à ſimili ergo. Vel dicatur, quod omiſsio ratione ſui, & eſſentialiter in recto eſt mala vita non formaliter, ſed interpretative, vel reductive, ſicut & reductive, & interpretative eſt actus, ut dictum eſt.

15 Tertio objicies: de ratione voluntarij eſt, quod ſit ab intrinſeco cum cognitione finis, at omiſsio ratione ſui, & eſſentialiter in recto non eſt ab intrinſeco: utpotè ut ſic non eſt, ſed potius eſt carentia entis, ſicut & actus: non ergò ratione ſui, & eſſentialiter in recto eſt volun-

luntaria, & consequenter nec libera.

16 Sed huic argum. jam respondet D. Thom. hic ad 2. *Quod aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est, ut fiat, vel non fiat: unde etiam ipsam non velle potest dici voluntarium, in quantum in potestate hominis est velle, & non velle.* Nec hinc inferas etiam omissionem possibilem esse in potestate nostræ voluntatis; unde sequitur non magis voluntariam esse omissionem peccaminosam, quam omissionem possibilem: namque omissio non dicitur peccaminosa, ex quo purè est in potestate nostra, veluti signate, & in actu primo, sed ex quo ponitur à parte rei, & in exercitio, cum instat præceptum. Et de ea prout sic loquitur D. Thom. ut patet hic ex solutione ad 3. ubi ait: *Quod pro illo tempore aliquis cessando ab actu peccat, pro quo præceptū affirmativum obligat, quia in potestate voluntatis fuit eum ponere, vel non ponere.* Negam. ergò omissionem ratione sui, & essentialiter in recto non esse ab intrinseco: utpote est à voluntate, in cujus potestate est eam ponere, vel non ponere. Nec obstat omissionem non esse, cum potius sit carentia entis; ad hoc enim in sententia asserente esse possibilem omissionem absque actu, qui sit ejus causa, vel occasio, dicitur, quod voluntarium stat dupliciter: uno modo, quod procedit à voluntate, ut ab agente, & hoc ex necessitate debet esse aliquid positivum, procedens nempe elicitive, seu formaliter à voluntate: aliud est, quod procedit à voluntate, ut à non agente, & hoc potius petit esse in recto essentialiter aliquid negativum. Voluntas enim nedum habet in sua potestate facere, verum & non facere; unde in faciendo se explicat ut agens. De ratione ergò voluntarij hoc secundo modo non est procedere positive, seu formaliter à voluntate, sed ad summum interpretative, quatenus voluntas cum potest, & tenetur, & non agit, interpretatur velle non agere; & sic non obstat ut voluntarium sit, quod sit non ens. In sententia vero asserente omissionem peccaminosam requirere per se perseirate ordinis, seu essentialiter in obliquo actum, qui sit ejus, causa, vel occasio, facilius respondetur: nempe quod licet ratione sui, & essentialiter in recto non sit ab intrinseco tanquam exercitium immediatum, seu primarium: secus tamen ut exercitium secundarium, & posterius, supponens essentialiter exercitium primarium, qui est ejus causa, vel occasio; tunc enim indirecte, videlicet in causa, vel occasione est ab intrinseco sufficienti modo, ut sit voluntaria. De quo in seq. resolut.

17 Quarto objicies: peccatum mortale ratione sui, & essentialiter in recto est aversio à Deo, & conversio ad creaturam, ut in ultimum finem; sed conversio in creaturam, ut in ultimum finem est tendentia positiva in finem, & consequenter actus: ergò peccatum ratione sui, & essentialiter etiam in recto includit actum: pariter ergò omissio ratione sui, & essentialiter in recto debet illum includere, ut peccatum mortale sit.

18 Sed respond. 1. negando peccatum mortale ratione sui, & in recto essentialiter esse conversionem ad creaturam, ut ad ultimum finem, cum in sententia mihi veriori, de quo dubio sequenti, peccatum commissionis consistat adæquate formaliter in privativo: nempe in privatione rectitudinis debitæ rationi, sive legi, actumque solum importat prę suppositive, & materialiter, videlicet per modum substracti. Differtque à peccato omissionis, vel quia istud nullum requirit actum, etiam præsuppositive, & de connotato in sententia asserente esse possibilem puram omissionem absque actu, qui sit ejus causa, vel occasio. Vel quia licet requirat actum præsuppositive, & de connotato, sed ut causam, & occasionem omittendi, & non purè substractive, sicut peccatum commissionis. Vel tandem quia peccatum commissionis est in recto privatio rectitudinis debitę omissioni actus v.g. furti, quæ præcipitur per præceptum negativum non furandi, peccatum vero omissionis est in recto privatio rectitudinis debitæ actui, v. g. amori Dei. qui prę cipitur per præceptum affirmativum amandi Deum. Si autem stemus opinioni asserenti peccatum commissionis consistere in positivo, dicimus peccatum commissionis in recto essentialiter esse conversionem positivam ad creaturam, ut ad ultimum finem, in qua aversio à Deo fundatur. In peccato verò omissionis esse, vel conversionem purè interpretativam, vel positivam præsuppositivè, & de connotato juxta diversas sententias, ut pluries dictum est.

19 Quintò objcies: peccatum omissionis ratione sui, & essentialiter in recto est aliquid positivum; sed non nisi ratione actus: ergò ratione sui, & essentialiter in recto includit aliquem actum. Minor, & consequentia patent, & major probat. peccatum omissionis ratione sui, & essentialiter in recto est dignum pœna æterna; sed hæc dignitas est aliquid positivum: ergò. Major patet, & min. probat. tùm ex terminis, tum à paritate peccati commissionis, in quo esse dignum pœna æterna aliquid positivum est, sicut & in merito est aliquid positivum esse dignum premio. Dices, quod peccatum

tum omissionis est dignum pœna æterna damni, non vero sensus, sicut nec peccatum originale, quia non dicit conversionem, sed præcisse aversionem à Deo; pœna enim sensus debetur peccato solum ratione conversionis in bonum commutabile, & pœna damni solum ratione aversionis à Deo, ut est inconcussum apud omnes. Sed contra est: nam licet hoc ita sit de peccato originali, secus vero de peccato actuali etiam omissionis, ut patet ex illo Matthæi 7. *Omnis arbor, quę non facit fructum bonum, excidetur, & in ignem mittetur.*

20 Sed respond. ita esse, cum peccatum omissionis procedit ex aliquò actu, qui sit ejus causa, vel occasio, ut adminus regulariter contingit; secus autem si illo careat. Ita expresse D. Thom. 2. 2. q. 79. art. 4. ad 4. ubi nostram resolut. tenet, & argum. proposito occurrit his verbis: *Dicendum quod peccato transgressionis respondet, & pœna damni propter aversionem a Deo, & pœna sensus propter inordinatam conversionem ad bonum commutabile.* Similiter etiam omissioni non solum debetur pœna damni, sed etiam pœna sensus, secundum illud Matthæi 7. *Omnis arbor, quæ non facit fructum bonum, excidetur, & in ignem mittetur, & hoc propter radicem, ex qua procedit, licet non habeat ex necessitate actualem conversionem ad aliquod bonum commutabile.* Ubi his ultimis verbis nostram resolutionem affirmat, & in antecedentibus occurrit argum. facto: quod videlicet pœna sensus semper debetur peccato commissionis propter conversionem ad bonum commutabile. Peccato vero omissionis ratione sui ex necessitate dumtaxat correspondet pœna damni propter aversionem à Deo, & pœna sensus propter radicem, ex qua procedit. Et in hoc sensu interpretantur verba Matthæi. Sed dices, quod adhuc ipsa dignitas pœna damni ex terminis est aliquid positivum: namque dignum, & indignum privativè opponuntur, inter quæ extremum positivum est ly *dignum*, sicut & privativum est ly *indignum*. Sed respond. ita esse ex modo significandi; objectivè tamen, & ex parte rei significatæ est aliquid privativum: nempe ipsa malitia privativa, seu aversio à Deo, quæ ab ipso ordinatur in pœnam, seu carentiam visionis Dei, ut patet etiam in peccato originali, & idem dico de peccato commissionis posito, quod consitat in privativo; unde potius objective est ipsa indignitas gloriæ, seu beatitudinis.

21 Sexto objicies: peccatum omissionis ratione sui, & in recto essentialiter est contemptus Dei; sed non est contemptus Die, nisi ratione actus: ergo ratione sui, & essentialiter in recto includit actum. Major, & conseq. patent; min. verò prob. namque peccatum eatenus est contemptus Dei, quatenus postponit Deum creaturæ, sed hæc postpositio non potest fieri sine actu: ergò. Major patet, & min. prob. namque eatenus postponit Deum creaturæ, quatenus creaturam anteponit Deo; sed anteponit creaturam Deo ratione actus, quo ad creaturam convertitur, ut ad ultimum finem: ergò.

22 Sed respondet. quod adhuc in peccato commissionis non semper est actualis, & formalis Dei contemptus, de quo in dubio sequenti, sed contemptus purè interpretativus, quatenus interpretatur Deum contemnere, qui ejus mandata non custodit, sive faciendo, quod prohibet, sive non faciendo, quod jubet. Et quidem sicut in peccato commissionis potest reperiri actualis, & formalis contemptus, cum quis peccat furando, quia Deus præcipit non furari, ita in peccato omissionis potest reperiri actualis, & formalis contemptus non faciendo, quod Deus præcepit, quia Deus præcipit; sed talis contemptus jam non pertinet ad omissionem essentialiter in recto, sed pure de connotato, & in obliquo, scilicet per modum radicis, & causæ, quatenus ex contemptu Dei movetur, ut omittat, ut ex terminis patet.

23 Septimo objicies: peccatum omissionis sæpius repetitum ratione sui, & essentialiter in recto generat habitum vitiosum; sed non nisi ratione actus: ergò. Min. prob. Nàm habitus vitiosus non causatur, nisi per repetitionem actuũ. Major etiam probat. Nàm qui sæpius omittit actum præceptum, sentit se promptum, & expeditum ad omittendum, sicut & difficilem ad operandum: ergò. Confirm. nàm per omissionem repetitam expellitur virtus opposita, v. g. justitiæ, vel religionis; at hæc expulsio non potest fieri sine actu: ergò.

24 Sed respond. neg. major. probatioque inducta solum procedit de omissione, vel ratione sui, & essentialiter in obliquo, seu de connotato, & præsuppositive; in sententia asserente requirete per se perfeitate ordinis actum, qui sit ejus causa, vel occasio: vel ratione actus adjuncti peraccidens, ut regulariter, & ut in plurimũ contingit in sententia opposita. Tunc enim omissio ratione actus adjuncti, & præsuppositi sæpius repetiri generat habitum vitiosum; secus verò ratione sui, & essentialiter in recto. Cum hac tamen distinctione, quod cum habitus generatur per actus directe, & per se terminato ad ipsam omissionem prævisam in causa, habitus inclinat etiam directe, & per se in ipsam omissionem ut in medium utile ad finem, qui est ludere,

re, v. g. Si vero omissio ipsa non sit expresse volita, sicut nec prævisa in causa propter vincibilem ignorantiam, seu inadvertentiam, vel oblivionem culpabilem, tunc habitus solum inclinat directe, & per se in ipsam causam omissionis: quia implicat generari habitum vitiosum, sicut nec virtuosum inclinantem per se, & directè in objectum incognitum. Unde sicut tunc actus inclinat per se solum in causam, & in omissionem peraccidens, pariter & habitus.

25 Nec valet quod ut generetur habitus vitiosus circa malum, non requiritur actus expressus circa ipsam malitiam, sed sufficit interpretativus, quia nemo intendens ad malum operatur. Sed de hoc late in dubio sequenti, ubi varie interpretatur prædictum axioma juxta asserentes peccatum commissionis consistere in positivo. In omni tamen sententia, sive consistat in positivo, sive in privativo, licet non requiratur actus expresse tendens in ipsam malitiam, requiratur tamen actus expresse tendens in materiam, cui malitia est annexa, v. g. furti, & pariter in materiam cui annexa est malitia omissionis: nempe non recitare, vel non audire Missam.

26 Hinc patet ad confirmationem, quod omissio repetita expellit virtutem oppositam, vel ratione actus adjuncti, per cujus repetitionem generatur habitus vitiosus ei contrarius, juxta unam sententiam, vel ratione sui, & essentialiter in recto per cessationem ab actu in alia sententia, ut videtur docere D. Thom. 1. 2. quæst. 53. art. 3. vel tandem quia illæ omissiones supponunt ex parte intellectus judicium imprudens, quod si sæpius repetatur, generat habitum imprudentiæ, & destruit prudentiam, qua destructa, ex consequenti destruuntur virtutes ab ea dependentes in conservari.

27 Tandem objicies definitionem peccati traditam ab Augustino, quod nempe est dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam; quæ diffinitio convenire nequit omissioni peccaminosæ; nisi ratione actus. Sed respondetur, quod per hanc diffinitionem dumtaxat definitur peccatum commissionis, ut patebit ex dicendis dubio sequenti. Deinde potest etiam dici, quod dictum, factum, vel concupitum, intelligitur, vel formaliter ut in peccato commissionis, vel reductive in peccato omissionis, quatenus negatio, ut sæpius repetit D. Thom. reducitur ad genus affirmationis; præcipue cum dictum, vel factum, &c. designent peccatum solum pro materiali, & substractive; differentia vero pro formali constitutiva illius est sola illa particula *contra legem æternam*, quæ est privatio rectitudinis debitæ legi, vel rationi, in qua peccatum omissionis cum peccato commissionis convenit.

RESOLUTIO II.

Omissio tamen, ut sit peccaminosa, & libera, requirit actum aliquem, qui sit ejus causa, vel occasio per se perfectate ordine, id est, essentialiter tantum in obliquo, & connotato.

28 Est contra Durandum, Egidium, Curiel, Salas, Suarez, Meratium, Adrianum, Marsilium, Almainum, Valentiam, Medinam, Cornexo, Araujo, Arriagam, Oviedo, Oxom. Ferre, & alios. Eam tamen tenent Capreolus, Hispalensis, Cajetan, Victoria, Conradus, Zumel, Alvarez, Martinez, Montesinos, Serra, Lisbonensis, Vazquez, Gonet, & alij. Et videtur expressa D. Thom. hic, dum ait: *Quod si in peccato omissionis intelligantur causæ, vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse.* Quod autem est necessarium, est per se requisitum; sed non per se perfectate essentiæ in recto, ut patet ex præcedenti resolutione, & contrarij supponunt, ergo per se perfectate ordinis, seu essentialiter in obliquo, & de connotato.

29 Sed respond. Magist. Ferre, ista magnam habere difficultatem; sed bene consideranti textum evacuabitur difficultas. Etenim quando ista protulit D. Thom. non dum explicaverat mentem suam, sed loquutus est secundum probabilitatem tenentium illam sententiam de actu per se requisito, qui esset causa, vel occasio omittendi. Sed postmodum dum ait, *Quod ille actus voluntatis peraccidens se habet ad hoc, ut omissio voluntaria existat.* Proprium sensum explicans dicit: *Judicium autem de rebus dandum est secundum illud, quod est per se, & non secundum illud, quod est peraccidens. Unde verius dici potest, quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu.* Ponderate hoc verbum *verius*, cum illo, quod dixerat: *utraque autem opinio secundum aliquid habet veritatem.* Et videbitis, quod per primum explicaverat probabilitatem sententiarum, quam retulerat. Et modo eligens, quod probabilius sibi visum est, concludit dicendo: *Unde verius dici potest, quod aliquid peccatum possit esse absque omni actu.* Et quidem dum hæc profert, utique excludit illos actus, qui sunt causa, vel occasio omittendi; etenim de illis dixerat: *Necesse est*

in

in peccato omissionis aliquem actum esse, sine quo concludit posse esse aliquod peccatum. Ita Magister Ferre.

30 Sed ista, nec parvam, nec magnam habent difficultatem, sed benè consideranti textum evanescit in totum hæc interpretatio. Etenim D. Thom. in corp. art. incipit referre sententias illis verbis: *Quidam enim dicunt*, &c. Et post eas relatas in §. sequenti incipit proprium judicium explicare dicendo: *Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet*. His enim verbis non alienum, sed proprium judicium intendit exprimere, & de prima sententia asserente requiri actum, qui sit causa, vel occasio omittendi, asserit necesse est esse intervenire aliquem actum. Rationemque assignat: *Quia non est peccatum omissionis, nisi cum aliquis prætermittit, quod potest facere, & non facere, quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud, quod potest facere, & non facere, non est nisi aliqua causa, vel occasione conjuncta, vel præcedenti. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, non habet rationem peccati: sicut cum aliquis propter infirmitatem prætermittit ad Ecclesiam ire. Si vero causa, vel occasio omittendi subjaceat voluntati, omissio habet rationem peccati, & tunc semper oportet, quod ista causa, in quantum est voluntaria habeat aliquem actum adminus interiorem voluntatis*. Et judicium proprium circa primam sententiam asserentem requiri actum, qui sit causa vel occasio omittendi. Ac si dicat: quantum ad actum, qui sit causa, vel occasio omittendi, continet verum prima sententia asserens non posse dari omissionem liberam, & peccaminosam absque omni actu.

31 Nec valet, quod postmodum ait: quod ille actus voluntatis peraccidens se habet, ut omissio voluntaria existat, utpotè post verba relata in favorem primæ sententiæ statim subdit: *Qui quidem actus quandoque directe fertur in ipsam omissionem: puta cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam, vitans laborem; & tunc talis actus per se pertinet ad omissionem*, &c. *quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliquid per quod homo impeditur ab actu debito, sive illud sit conjunctum; puta cum aliquis vult ludere, quando ad Ecclesiam debet ire, sive præcedens: puta cum aliquis vult diù vigilare, ex quo sequitur, quod non vadat hora matutinali ad Ecclesiam. Et tunc actus iste interior, vel exterior peraccidens se habet ad omissionem, quia omissio sequitur preter intentionem, hoc autem dicimus per accidens, quod est præter intentionem, ut patet ex 2. Phisicorum*. Et ponderate primum illud verbum, *qui quidem actus*: id est, actus, de quo dixerat anteà oportere, seu esse necessarium, ut omissio habet rationem peccati. Hic quidem actus, ait D. Thom. quandoque directe, & per se terminatur ad omissionem, quandoque vero indirectè, & peraccidens: nempè præter intentionem: ergò supponit D. Thom. ex dictis alterum ex illis actibus, veluti vagè esse necessarium, ut omissio sit voluntaria, & peccaminosa; cum distinctione tamen, quod ut sit voluntaria, directe, & per se, requirit actum directe, & per se terminatur ad illam, ut cum quis vult non ire ad Ecclesiam, vel quod in idem reddit, quotiescumque omissio prævidetur in causa. Ut tamen sit voluntaria indirectè, & peraccidens, requirit actum indirecte, & peraccidens terminatum ad illam, ut cum quis vult causam, & occasionem omittendi: nempe quod est per se impedimentum ad observantiam præcepti, non prævidendo in causa ipsam omissionem, seu nihil cogitando de illa.

32 Unde D. Thom. solum ibi declarat differentiam utriusque actus, quantum ad necessitatem, ut omissio sit voluntaria; non tamen aliquem illorum vage non esse necessarium. Hinc apparet æquivocatio prædicti Magistri, quod per idem intelligit actum terminari ad omissionem peraccidens, ac non esse per se requisitum, ut omissio voluntaria sit, & peccaminosa. Et quidem per se requisitus, ad minus ab absentia alterius actus, sed non, ut terminatus ad omissionem ex intentione, sed præter intentionem, & hoc, & non aliud intelligit D. Thom. per ly *peraccidens*: Semper tamen est necesse, quod per se terminetur ad causam, vel occasionem omittendi. Sed instat iste Mag. quod D. Thom. hic ad 2. sic habet: *Dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actum voluntatis, sed quia in potentia nostra est ut fiat, vel non fiat*: ergò secund. D. Th. ut omissio sit voluntaria non requirit aliquē actū, sed sufficit esse in potestate nostra. Respond. legitimum sensum D. Thom. esse, quod aliquid dicitur voluntarium non solum objectivè; id est, ut objectum volitum, qualis est omissio actus externi; quæ quia exercitium non est voluntatis, sicut nec actus ipse externus, nisi ad summum imperative, propterea dicitur voluntaria, quia super eam cadit actus voluntatis: præter hoc, inquam, voluntarium, datur voluntarium subjectivè, quod est exercitium ipsum libertatis; nempè actus interior voluntatis, & omissio ejus, quæ ratione sui, & essentialiter sit recto, seu constitutive non est actus, sed carentia actus, ac proinde ut sic est voluntaria subjectivè. Nunc

vero

vero est difficultas, an ut omissio sic subjective sit voluntaria, sit necesse præsupponere, seu connotare aliquem actum, qui sit ejus causa, vel occasio, quod est idem, ac inquirere: an voluntas sic libera libertate contradictionis ad actum interiorem, & omissionem ejus possit se exercere immediatè per omissionem, quin prius se exerceat per actum terminatum ad causam, vel occasionem illius. Cui respondet negative D. Thom. in corpore art.

33 Sed dices oppositum expresse asserere D. Thom. hic q. 6. art. 3. ubi inquirit: Utrum voluntarium possit esse absque aliquo actu? Et in corpore habet sic: *Quia igitur voluntas volendo, & agendo, potest impedire hoc, quod est non velle, & non agere, & aliquando debet hoc, quod est non velle, & non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens. Et sic voluntarium potest esse absque actu, quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, ut cum vult non agere; aliquando autem absque actu interiori sicut cum non vult.* Sed dicimus primò, quod sicut cum D. Thom. asserit, quod potest esse cum actu interiori sine exteriori, ut cum vult non agere, loquitur de actu interiori directè, & per se terminato ad omissionem, ita cum ait, quod potest esse etiam absque actu interiori, ut cum non vult, debet intelligi de actu interiori directe, & per se terminato ad omissionem, namque, ut supra diximus, nec iste, nec alter determinate actus requiritur, ut omissio sit voluntaria; requiritur tamen aliquis actus, vel directe, & per se terminatus ad omissionem, sicut cum vult causam prævidendo in ea omissionem, vel indirecte, & peraccidens ut cum vult causam non cogitando de omissione, culpabiliter tamen. Vel potest dici, quod D. Thom. solum intendit esse possibile voluntarium absque omni actu constitutive, non vero causaliter juxta nostrum principale intentum.

34 Sed tandem sententia opposita suum assertum confirmat doctrina D. Thom. in 2. dist. 35. quæst. 1. art. 3. ubi refert de verbo ad verbum nostram sententiam, & illam impugnat sic: *Sed illa opinio non videtur necessitatem habere cum enim voluntas libera sit, nec ad aliquid faciendum, vel non faciendum determinatur, potest hoc modo prætermittere aliquid, quod ejus contrarium non vellit, nec de ejus contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio, quod sit per se impedimentum ejus, quod facere tenetur.* Sic D. Thom. nostram impugnat sententiam, oppositamque probat. Quod idem asserit ibi ad Anibaldum, art. 2. Fateor D. Thom. in his locis contradicere nostræ sententiæ ea parte, qua nedum affirmat posse esse omissionem voluntariam absque actu directe, & per se terminato ad illam, verum nec indirecte, & peraccidens, videlicet terminato directe ad aliquid, quod sit per se impedimentum ejus, quod facere tenetur. Cujus contrarium docet in præsenti artic. ut patet ex verbis relatis. Et sic dicendum est D. Thom. in partibus retractasse sententiam, quam sequutus fuerat in Sententiarijs. Quod idem affirmant Salmanticenses, & Goner.

35 Potest tamen aliqualis interpretatio adhiberi fundata in illis verbis. *Nec etiam de aliquo alio, quod sit per se impedimentum ejus, quod facere tenetur.* Est ergo duplex impedimentum ejus, quod quis facere tenetur: aliud per se, id est, quod per se conjungibile est cum observantia præcepti, ut ludere, vel venari cum auditione Sacri; aliud per accidens, quod propterea conjungibile est cum observantia præcepti, & si per accidnes eam impediat, ut est recitare Rosarium tempore, quo debetur auditio Sacri. Recitatio enim Rosarij secundum se componi simul potest cum auditione Sacri. Detur ergo casus, quod quis existat in Ecclesia, ubi potest Sacrum audire in die festo, sed vincibiliter ignorans esse diem festum, non attendit ad Missam, & solum vult attendere ad recitandum Rosarium; in hoc enim casu peccat omissione auditionis Sacri, & non quia vellit impedimentum aliquod per se respectu prædictæ auditionis, cum posset simul recitare, & ad Sacrum attendere. Sensus ergo D. Thom. est, quod ut aliquis peccet peccato omissionis, non requiritur, quod vellit impedimentum aliquod per se ejus, quod facere tenetur, requiritur tamen, quod vellit aliquod impedimentum, sive per se, sive per accidens tale. Quod etiam non leviter fundatur in verbis immediate sequentibus, nam statim subdit. *Et si enim omittens præceptum aliquando vellit, quod quantum est in se non est impedimentum expletionis præcepti, sicut expositum constat, quod ex hoc, quod vult illud, non peccat, quia illud potest esse secundum se licitum, sed peccat in eo, quod omittit id, quod facere tenetur.* Ergo constat, quod D. Thom. distinguit duplex illud impedimentum, & solum intendit, quod ad peccatum omissionis non requiritur actus circa impedimentum per se tale, sed vel per se tale, vel tale per accidens; cum hac tamen differentia, quod si vellit impedimentum per se tale, talis actus est malus non solum ex omissione annexa, sed ex ordine ad objectum, quod directe attingit; si vero vellit impedimentum per accidens tale, est malus ratione omissionis annexæ, non per se.

Sed

36 Sed difficilis mihi apparet iſte modus interpretandi, namque licet recitatio Roſarij abſolutè non ſit impedimentum per ſe omiſſionis Sacri, attamen in hoc caſu, nempè ut ſtat ſub ignorantia vincibili præcepti, non poteſt non eſſe impedimentum per ſe, aliter ipſa ignorantia vincibilis non ſe haberet per ſe ad omiſſionem illam, ut peccaminoſam; immò eſſet neceſsè aſsignare aliud impedimentum, unde ſequatur illa ignorantia vincibilis, in qua includitur omiſsio peccaminoſa diligentiæ, quam debebat ponere ad ſciendum illum diem eſſe feſtivum, quod non eſt aſsignare, ſi ſemel ponatur impedimentũ illud peraccidés, adhuc ut ſtat ſub ignorantia vincibili. Undè meo videri in eo caſu perinde ſe habet recitare Roſariũ, ſicut ſi luderet.

37 Ratione autem fundatur noſtra reſolut. dupliciter 1. à priori: 2. confutando effugium de actu interpretativo. Fundatur ergò 1. & à priori: non poteſt intelligi omiſsio peccaminoſa, quin intelligatur procedere ex præſuppoſitò actu, tanquam ex cauſa, vel occaſione: ergò per ſe perfeitate ordinis requirit talem actum, & conſequenter eſſentialiter in obliquo, & connotato. Conſeq. patet, & anteced. prob. multipliciter: primò generali ratione, qua infringitur fundamentum oppoſitæ ſententię: nam quamvis verum ſit voluntatem in ſua poteſtate habere agere, & non agere, ſed non ita ut poſsit ſe determinare, ut non agens, quin prius ſe determinet, ut agens: ergò per ſe, ut determinetur ad omiſsionem, prætequirit actum; qui ſit eius cauſa, vel occaſio. Conſeq. patet, & anteced. prob. conceptus agentis, & non agentis in voluntate non ſunt adæquatè: id eſt, objective diſtincti, ſed inadæquate, ſeu diſtincti penes diverſa munera ejuſdem potentiæ, aliter voluntas non eſſet una potentia ſpecie athoma; ſed hoc ipſo voluntas non poteſt determinari, ut non agens, quin prius ſe determinet, ut agens: ergò. Prob. minor: conceptus inadæquati, ſeu penes diverſa munera ejuſdem formæ, ita ſe habent, quod conceptus inferior ſupponat ſuperiorem, eique ſubordinetur; ſed hauddubium, quod conceptus voluntatis, ut agentis ſit perfectior conceptu illius, ut non agentis: ergò. Conſeq. patet, & minor videtur per ſe nota, ſicut & quod actio actualior ſit carentia actionis, quæ ratione ſui nullam importat actualitatem. Major verò patefit ab exemplis: namque hac ratione intellectus, ut ratio ſupponit ſe ipſum, ut intellectum, & voluntas, ut libera ſupponit ſe ipſam, ut naturam, & eſſentia ut natura ſupponit ſe ipſam, ut eſſentiam, & pariter relatio ſecundum conceptum *ad* ſupponit ſe ipſam ſecundum conceptum *in*. Quæ ratio ex conſequenti probat de muneribus prædictis conceptibus correſpondentibus: quippè hac ratione aſſenſus præmiſſarum præcedit aſſenſum concluſionis, & in voluntate inclinatio naturalis præcedit liberam, & in eſſentia munus conſtituendi præcedit munus radicandi, & in relatione munus conſtituendi perſonam præcedit munus illam referendi. Pariter ergò in noſtro caſu.

38 Secundò ſpecialiter probat. 1. anteced. namque nullum eſt peccatum, quin intelligatur procedere ex amore inordinato ſui: ergò & omiſsio peccaminoſa non poteſt intelligi, quin procedat ex prędicto amore. Conſeq. patet, & antec. eſt expreſſum D. Thomæ 1. 2. quæſt. 77. art. 4. ubi id ipſum ex profeſſo examinat, & reſolvit. Sed dices D. Thom. loqui de peccato ea parte, qua dicit converſionem ad bonum commutabile, quam non importat omiſsio peccaminoſa. Sed contra eſt: nam hoc intendit argumentum, quod omiſsio peccaminoſa licet in recto eſſentialiter non importet converſionem in bonum commutabile, ſecus tamen in obliquo, & de connotato. Et D. Tho. hoc intendit, quod omne peccatum ſaltem præſuppoſitive procedit ex inordinato amore ſui, quod patefit ex ſolutione ad 3. ubi etiam loquitur de peccato fugæ, quod in recto eſſentialiter non importat converſionem, eam tamen importat in obliquo, & de connotato; ſic enim habet: *Omne peccatum provenit, vel ex inordinato appetitu alicujus boni, vel ex inordinata fuga alterius mali, ſed utrumque horum reducitur ad amorem ſui.*

39 Tertiò prob. 1. anteced. & præced. probatio confirm. namque peccatum etiam omiſsionis non poteſt non per ſe ſupponere converſionem ad bonum commutabile, ut ad ultimum finem, ex qua tanquam ex cauſa reſultet averſio à Deo, ut ab ultimo fine: ergò non poteſt non per ſe ſupponere, & prærequirere illum actum, qui ſit ejus cauſa, vel occaſio. Conſeq. patet, & anteced. prob. unica cauſa, ex qua reſultat averſio à Deo, ut ab ultimo fine, eſt converſio in bonum commutabile, ut in ultimum finem; at peccatum etiam omiſsionis eſt averſio à Deo, ut ab ultimo fine: ergò non poteſt non per ſe ſupponere, & prærequirere converſionem in bonum commutabile, ut in ultimum finem, ex qua tanquam ex cauſa reſultet prædicta averſio. Minor patet, aliàs peccatum omiſsionis ex natura rei eſſet compatibile cum actu charitatis; nãque incõpatibilitas inter utrũque in eo dumtaxat poteſt cõſiſtere, quod actus charitatis eſt converſio in Deum, ut in ultimum finem; peccatum verò mortale eſt averſio à Deo, ut ab ultimo fine; pat. 1. autem, nec peccatum mortale omiſsionis eſſe compatibile cum actu cha-

charitatis. Major etiam est perspicua, tunc ex terminis; nã unica causa recessus ab uno termino est accessus ad alium terminum: cum ergo aversio, & conversio se habeant sicut recessus, & accessus, pariter unica causa, ex qua prœcedit aversio ab uno objecto tanquam ab ultimo fine, erit conversio ad alterum tanquam ad ultimum finem. Tùm etiam probatur ex Div. Thom. in 4. dist. 18. quæst. 1. art. 2. quæstiuncula 3. ubi hac ratione probat, quod in peccato pejus est conversio, quam aversio.

40 Dices, quod aversio in peccato commissionis resultat ex positiva conversione in bonum commutabile, ut in ultimum finem; in peccato verò omissionis solum ex conversione interpretativa. Sed talem interpretationem esse fictitiam, & sine fundamento patebit ex 2. fundam. nostræ resolut. ubi hoc ex professo examinabimus. Pro nunc contra replicatur 1. quia aversio à Deo debet proportionari cum conversione, quæ est ejus fundamentum; sed in peccato omissionis aversio à Deo est formalis, & nedum interpretativa, ut de se patet: ergò pariter conversio. Deindè: oppositio inter actum charitatis, & peccatum attenditur penès naturam, seu rationem formalem utriusque: ergò non debet fundari pure in nostra interpretatione: immò ratio formalis oppositionis peccati omissionis cum actu charitatis debet esse subjectivè in voluntate, à qua se expellunt, illa autem interpretatio solum est subjectivè in intellectu interpretante. Quibus adde esse communem Theolog. sententiam, & inter Thomist. stabilitam peccatum primum Angeli non fuisse, nec potuisse esse peccatum omissionis, & non propter aliam rationem, nisi quia omissio dilectionis præceptæ non potuit non supponere conversionem ad bonum commutabile, videlicet ad propriam excellentiã ipsius Angeli, ut ad ultimum finem, quod est peccatum commissionis. Si autem semel esset verum peccatum omissionis per se non supponere conversionem ad aliquem ultimum finem commutabilem, nedũ interpretativam, sed etiam positivam, & formalem, hæc ratio nullius esset fundam. ergò.

41 Quartò probat. idem anteced. namque ipsa omissio, utpotè voluntaria, non potest non habere pro causa ipsam voluntatem: causa autem non potest esse, nisi per aliquem actum, undè procedat ipsa omissio: per se ergò omissio requirit antecedenter, seu præsuppositivè illum actum. Conseq. patet, minor est certa, quia causalitas causæ non potest non esse actus. Major, in qua est difficultas, prob. namque quidquid incipit de novo, sive positum sit, sive privativum, non potest non habere aliquam causam de novo: cum ergò omissio voluntaria incipiat de novo, & non nisi à voluntate, non potest non habere pro causa de novo ipsam voluntatem. Conseq. patet, & anteced. prob. Namque quidquid incipit de novo, sive positivum, sive privativum non potest incipere à se ipso, ut est commune axioma: ergò ab aliqua causa. Et quidem esse verum etiam de privativo, est manifestum; quippè nec homo incipit esse cæcus, vel surdus sine aliqua causa de novo adveniente, & pariter nec sine causa de novo adveniente aer potest incipere esse tenebrosus.

42 Nec valet, quod ut omissio sit directe voluntaria, oportet quod habeat aliquam causam, nempe voluntatem agentem per aliquem actum; ut vero sit voluntaria solum indirecte, sufficit, quod aliquis omittat actum præceptum ex ignorantia, vel inadvertentia culpabili, quia nempe peccans non adhibet diligentiam, & studium, quod tenetur adhibere circa obligationem præcepti. Non, inquam, valet: nam in primis ex quo omissio sit solum indirecte voluntaria, duntaxat sequitur non prærequirere causam directe terminatam ad illam, secus vero indirecte, ut in exemplo appositio, nec enim homo incipit esse cæcus per causam terminatam directe ad cæcitatem, utpotè in non ens non datur influxus directus causæ, sed solum indirectus, qui est influxus in qualitates oppositas eis, à quibus visus dependet in conservari. Deinde; nam juxta hunc modum dicendi, omissio actus præcepti incipit de novo per omissionem debitæ diligentiæ, & advertentiæ, ad obligationem præcepti; at de hac est eadem difficultas, quia etiam est voluntaria, & incipit de nono: ergò vel debet assignari alia omissio, vi cujus hæc incipiat, & sic in infinitum, vel illa inadvertentia, seu ignorantia culpabilis non est sufficiens, ut de novo incipiat omissio voluntaria actus præcepti.

43 Si autem dicas cum alijs causam esse ipsam solam voluntatem cum obligatione præcepti, & advertentia illius, in contra est, quod hoc est assignare præcisè causam in actu primo, quæ sufficiens nõ est, ut omissio incipiat de novo, ut ex terminis patet, de quo late in 2. fund.

44 Quintò prob. 1. anteced. namque ea est differentia inter actum voluntarium præceptum, & ejus omissionem, quod actus præceptus ita est voluntarius, quod à nulla alia causa, etiam de potentia Dei absoluta, possit procedere, nisi à voluntate, ut est apud omnes inconcussum; omissio verò actus præcepti potest indifferenter procedere, vel à voluntate, vel ab alia causa, sive

ſive naturali, ſive violenta, proindeque ſecundum ſe, ſeu ex eo, quod omiſsio eſt actus præcepti, non eſt voluntaria, & peccaminoſa, ſed poteſt eſſe involuntaria: ergò ut ſit voluntaria, & determinate procedens à voluntate, requirit per ſe, adminus perfeitate ordinis, aliquem actum terminatum ad ipſam, vel in ſe, quod eſt eſſe directe volitam, vel in cauſa, ſeu occaſione, quod eſt eſſe volitam indirecte. Probat. conſeq. quia omiſsio ex ſe indifferens, ut procedat à voluntate, vel ab alia cauſa, non poteſt determinate procedere à voluntate, niſi ratione alicujus determinate pertinétis ad lineam voluntariam; ſed hoc non eſt excogitabile, niſi ſit actus terminatus ad omiſsionem, vel in ſe, vel in cauſa: ergò. Major eſt evidens, min. prob. non eſt aliud excogitabile determinate pertinēs ad lineam voluntariam præter ipſam voluntatem in actu 1. vel actum illius; ſed omiſsio ex ſe indifferens non poteſt determinate procedere à voluntate ratione ipſius voluntatis in actu 1. ergò ratione actus illius. Conſeq. pat. maj. probat. Nam præter voluntatem in actu 1. & ejus actū non eſt recenſere aliud præter ipſam omiſsionem; ſed hæc, ut diximus, determinatè non pertinet ad lineam voluntariam, cum ſit indifferens, ut à voluntate procedat, vel ab alia cauſa: ergò. Minor vero etiam conſtat: utpote voluntate exiſtente in actu 1. poteſt omiſsio ab ea non procedere, ſed ab alia cauſa: ergò non poteſt determinate procedere à voluntate ratione ipſius voluntatis in actu 1.

45 Quod ſi dicas omiſsionem actus præcepti ratione ſui, & non ratione alterius eſſe exercitium libertatis, ac proinde non indigere actu, ut determinate à voluntate procedat. Cōtra eſt: Nam non ita eſt ratione ſui exercitium libertatis, quod non poſsit non eſſe exercitium alterius cauſæ: nunc ergò inquirimus, quod eſt illud, ratione cujus efficitur exercitium libertatis, & non exercitium alterius cauſæ? Illud enim non habet omiſsio ex hoc, quod eſt omiſsio actus præcepti, aliter ita eſſet voluntaria, quod non poſſet procedere à cauſa involuntaria, ut diximus de extremo poſitivo libertatis, qui eſt actus voluntarius præcepti: ergò illud habet ratione alterius, quod non poteſt eſſe aliud præter actum voluntatis terminatū ad ipſam omiſsionem, vel in ſe, vel in cauſa. Hinc cum dicitur omiſsionem ratione ſui eſſe exercitium libertatis, intelligitur per excluſionem actus conſtituentis, ſecus verò cauſantis.

46 Sexto prob. idem anteced. & probatio præcedens confirm. ut omiſsio, aliàs ſecundum ſe indifferens procedat à voluntate, vel ab alia cauſa, determinate à voluntate, & non ab alia cauſa procedat, oportet, quod ſit ſaltem præſuppoſitive juxta inclinationem voluntatis; ſed non innatam: ergò elicitam; at inclinatio elicita voluntatis eſt actus: ergò. Minor hæc ſubſumpta conſtat, major verò eſt D. Thom. 2. 2. q. 6. art. 1. & art. 5. ad 2. ubi habet: quod ſicut naturale dicitur, quod eſt ſecundum inclinationem naturę, ita voluntarium dicitur, quod eſt ſecundum inclinationem voluntatis, eoquod voluntarium opponitur violento, quod eſt cōtra propriam inclinationem. Quod verò talis inclinatio debeat eſſe elicita, & non innata, etiá per ſe patet: quippè inclinatio innata duntaxat eſt ad bonum, & perfectivū, cum tamen omiſsio nec ſit bona, nec perfectiva: immò in præſenti loquitur de omiſsione mala, ſeu peccaminoſa. Nec valet, quod D. Thom. loquitur de voluntario poſitivo, non verò omiſsivo: Nàm D. Thom. loquitur de voluntario, ut opponitur violento; ſed violento opponitur nedum voluntarium poſitivum, ſed etiam omiſsivum: ergò.

47 Tandem, & ultimo prob. prim. anteced. cæteræque probationes radicitus roborantur: Nam voluntas non poteſt ſe determinare ad omiſsionem, niſi propter finem; hoc ipſo per ſe ſupponit intentionem finis, ut illius cauſam: ergò. Minor, & conſeq. patent, maj. probat. voluntas non poteſt ſe determinare ad omiſsionem, ut ad finem: ergò ſolum poteſt ad eam determinari propter finem. Anteced. conſtat: utpote finis eſt idem, ac bonum: omiſsio autem ratione ſui non eſt bona, ſicut nec ens: ergò ratione ſui non poteſt eſſe finis. Conſeq. verò probat. Nàm inter voluntatem determinari ad omiſsionem, ut ad finem, vel propter finem non datur medium: ergò. Probat. anteced. inter voluntatem determinari ad ſuum objectum in recto, vel in obliquo non datur medium; ſed objectum voluntatis eſt finis, ſicut & bonum, ut D. Thom. docet de ultimo fine art. 1. Ergò voluntas neceſſariò debet determinari, vel ad finem, quod eſt determinari ad ſuum objectum in recto, vel propter finem, quod eſt determinari ad illud in obliquo, nempè ad medium per ordinem ad finem: hac enim ratione per electionem tendit ad media per ordinem ad finem, & per actum fugæ reſpicit malum per ordinem ad bonum, quod voluntas proſequitur.

48 Dices id eſſe verum de voluntate, ut agente, ſecus verò, ut non agente; cum enim ſe determinat, ut agens, ſe determinat in ordine ad proprium objectum, & ſic non poteſt non illud attingere ſaltem in obliquo, ut verò eſt non agens,

potius ceſſat ab attingentia illius, & ſic non indiget, ut determinetur, quod illud attingat ullomodo; quinimmò ſicut omiſsio eſt à voluntate, ut non agente, ita eſt à fine, ut non movente. Sed contra eſt: namque argum. intendit: quod voluntas non poteſt exercere ſuam libertatem, ut non agens, quin prius eam exerceat, ut agens: quippè primo debet exercere ſuam libertatem circa ſuum objectum, quod eſt finis. Deinde ſequitur, quod voluntas in non agendo liberè, non ſe determinet deliberatè, & conſequenter, nec peccet, quia ſe deliberatè determinare, eſt ſe determinare propter finem aliquem, ſeu ut motam medio conſilio, & ratione, aliter non ſe determinaret rationabiliter, & ut homo, ſed modo communi irrationalibus. Qua ratione probat D. Thom. de ultimo fine art. 1. quod actiones non dicuntur humanæ, niſi quatenus procedunt ab homine medio libero arbitrio; procedunt autem ab homine medio libero arbitrio, in quantum procedunt à voluntate, & ratione. Patet autem, quod non ſolum dicitur homo determinatus, ut homo, quando ſe liberè determinat agendo; ſed etiam quando ſe liberè determinat non agendo, nam tunc etiam illa determinatio procedit à libero arbitrio, aliter non eſſet libera: ſicut ergò D. Thom. ibi ex hoc, quod voluntas ſe determinat ad agendum, ut rationalis, videlicet medio conſilio, & ratione, infert, quod in omni actione humana operatur propter finem, paritèr ex eodem principio infertur, quod voluntas in omni determinatione humana ſe debet determinare propter finem.

49 Hinc apparet contra D. Thom. aſſerere, qui dicunt voluntatem ſe liberè determinare ad non agendum per carentiam, & ſic præceptum adimplet, vel non elicit actum, quem pro tunc elicere debebat, & tunc ommittit. Dicitur autem liberè ommittere, quia quantum eſt ex ſe, non erat determinata ad omitendum. Undè poſita præcepti inſtantia, & advertentia, non admittimus potentiam non conjunctam cum altero contradictorio ſuæ libertatis, quia illud ſignum non menſurat indifferentiam actus primi, ſed menſurat determinationem ultimi exercitij, vel poſitivi, vel omiſsivi. Hæc iſte P. Magiſter, mihi quidem intelligibilia. Et in primis ſi ſemel pro illo ſigno præcepti inſtantis, & advertentiæ conſideratur voluntas determinata ad omiſsionem, jam aſsignatur pro fundamento actus interpretativi ipſa determinatio voluntatis, utpotè idem eſt pro illo ſigno inſtare præceptum, & advertere obligationem illius, & voluntatem eſſe determinatam ad omittendum. Deinde ſi ſemel voluntas pro illo ſigno poteſt adimplere præceptum potentia, qua potuit non ponere negationem præcepti, vel pro illo ſigno potuit non ponere negationem actus præcepti potentia conſeq. vel non? Si potuit? Ergò quia pro illo ſigno purè judicatur voluntas in actu primo expedita, & potens proximè ad unum, & atque ad alterum extremum; & ſic jam tunc non eſt fundamentum, ut potius interpretetur velle omittere præceptum, quam eum adimplere. Si verò pro illo ſigno non potuit potentia conſequenti: ergò quia inſtantia præcepti, & advertentia illius infert infallibiliter ommiſsionem actus præcepti. Quod ſi non infert infallibiliter, aliter poſita tali inſtantia, & advertentia, voluntas non poſſet proximè, & expeditè etiam conſequenter adimplere præceptum: ergò quia illa inſtantia, & advertentia relinquit voluntatem proximè expeditam ad utrumque extremum: non ergò eo ipſo intelligitur alteri extremo contradictorio conjuncta.

50 Et quidem quis intelligat, quod voluntas quantum eſt ex ſe, id eſt, præciſive ab inſtantia præcepti, & ejus advertentia, non ſit determinata ad omittendum, & propterea libere omittat; & conjuncta cum obligatione præcepti, & ejus advertentia ſit eo ipſo determinata ad omittendum; hoc enim percipi non poteſt, niſi ipſa inſtantia præcepti, ejuſque advertentia ſit infallibiliter connexa cum omiſsione, & ſit ſuo modo, ſicut prædeterminatio thomiſtica, qua poſita, voluntas potens aliàs, & quantum eſt ex ſe ad diſſenſum, infallibiliter conſentit. Quod ſi nulla eſt connexio inter illas circunſtantias, & omiſsionem: quinimmò, ut diximus, magis retrahunt voluntatem ab omiſsione, magiſque inclinant ad adimpletionem præcepti, quomodo dicitur, quod ad præſentiâ illarum circunſtantiarum intelligitur voluntas jam determinata ad omiſsionem? Deinde ipſe fatetur, quod illud ſignum non menſurat indifferentiam actus primi, ſed determinationem ultimi exercitij, vel poſitivi, vel omiſsivi: ergò ex vi illius ſigni licet voluntas non intelligatur eſſentialiter indifferens, ſed determinata, ſed non determinate, ſed pure vage, quatenus ſub illis circunſtantijs non poteſt voluntas non determinari ad obligationem præcepti adimplendâ, vel eam omittendam: tunc ſic: ergò illæ circunſtantiæ non potius inferunt determinate omiſsionem, quam actum debitum: ergò ex vi illarum non eſt fundamentum, ut interpretetur voluntatem potius omittere, quam adimplere. Quod ſi dicas fundamentum eſſe, quod voluntas cum poſsit adimplere præceptum, non eum determinatè adimplet, contra eſt: nam fundamen-

de quo loquimur, non eſt, ut interpretetur non

non adimplere, sed non adimplere libere, & peccaminosè: & est dicere se determinare, ut animal brutum, & peccare sine deliberatione, quippe deliberatio sequitur ductum rationis, ut ibi ait D. Thom. Immo turpius errant, qui dicunt hominem tunc peccare deliberate omissive, non vero positive: utpotè hoc implicat in terminis, siquidem deliberatio omissiva non est deliberatio, sed carentia deliberationis: immo ut supra arguebamus, de omissione deliberativa est eadem difficultas, cum sit libera, & culpabilis. Quod si tandem dicas illud judicium non posse non procedere quamcumque liberam determinationem voluntatis, non tamen est necesse, quod illo præsuppositio voluntas agat, cum sit libera libertate contradictionis; contra est: nam in primis nos non intendimus in præsenti voluntatem præsupposito illo judicio necessitari ad operandum, sed quod vel remaneat pure in actu primo, vel si determinetur ad non agendum, debet sequi consilium rationis, quod est de omissione per ordinem ad aliquem finem, proindeque debet præsupponere intentionem finis. Quod si tandem dicas, quod judicium illud, seu consilium non est necesse; quod sit de omissione propter aliquem finem, in contra instat: quod illud judicium non potest non de omissione hic, & nunc apprehensa, seu judicata ut bona, vel mala, si ut mala? Jã voluntas non potest non ad illam determinari per actum fugæ, qui solus habet pro objecto malum, & supponit prosecutionem alterius boni: si autem ut bona? Cum non sit bona ratione sui, debet exestimari, ut bona ratione alterius, puta ad ludendum, vel venandum, tanquam ad finem. Ac tandem est doct. omnium Thomist. & D. Thom. plurib. locis, de quibus late dico dubio 1. de Prædestin. quod voluntas non potest determinari per judicium indifferens; sed oportet inter ipsum, & determinationem voluntatis præcedere judicium determinatum; hæc autem interest differentia inter utrumque istud judicium, quod per judicium indifferens judicantur indifferenter media, quæ conducere possunt ad consecutionem finis; per judicium vero determinantum judicatur hoc medium præ alio esse eligendum, & cæteris præferendum: judicium ergo illud determinatum semel admissum non potest non esse de omissione ut medio, seu ut bona, & utili ad consecutionem alicujus finis.

51 Secundò fundatur nostra resolutio confutando effugium adversariorum: namque propterea affirmant posse dari omissionem liberam, & peccaminosam absque actu, qui sit eius causa, vel occasio, quia ut omissio sit libera, & peccaminosa, sufficit actus interpretativus voluntatis; at talis actus est omninò fictitius: ergò. Probat. min. talis actus est sine fundamento: ergò omnino fictitius. Probat. anteced. non est assignabile fundamentum, in quo possit fundare voluntatem sine actu, qui sit causa, vel occasio omittendi, se habere circa omissionem, ac si eam vellet: ergò tali interpretatio est sine fundamento. Probat. anteced. namque sine actu, qui sit causa, vel occasio omittendi, dumtaxat supereset voluntas secundum se, & in actu primo; sed prout sic non est fundamentum, ut interpretetur velle omissionem potius, quam non velle: ergò. Minor, & conseq. patent, maj. probat. namque præter voluntatem secundum se, & in actu primo non restat, nisi voluntas, ut determinata potius ad omissionem, quam ad actum adimpletivum præcepti; at voluntas prout sic non potest esse fundamentum, ut interpretetur se habere circa omissionem, ac si vellet illam: ergò solum supereset pro fundamento ipsa voluntas secundum se, & in actu primo. Major patet: utpotè ex parte voluntatis non est assignare medium inter ipsam, ut in actu primo ad omissionem, & ipsam ut determinatam ad omissionem. Minor verò probat. namque per idem est voluntatem se habere circa omissionem, ac si vellet eam, ac ita se habere circa omissionem, ac si esset determinata ad eam; utpotè voluntas non interpretatur velle omissionem, nisi quatenus interpretatur determinari ad omissionem, quippè ipsa determinatio est ipse actus interpretativus voluntatis, sicut determinatio ad actum formalem, & positivum voluntatis est ipse actus formalis, & positivus voluntatis, & hoc loquendo de determinatione formali, quidquid sit de effectiva procedenti à Deo: aliter, ut dixi, inter voluntatem in actu primo, & actum secundum daretur medium: vel ergò nullum est fundamentum ad prædictam interpretationem, vel assignatur pro fundamento actus interpretativi voluntatis ipse actus interpretativus voluntatis, quod est probare idem per idem.

52 Dices, tale fundamentum non esse solam voluntatem in actu primo, sed adjuncta obligatione præcepti tunc instantis; eo enim ipso cum possit, & teneatur, & non faciat, interpretatur ipsam velle non facere, & sic peccat. Sed contra semper instat fundamentum: namq; vel voluntas per adjunctam obligationem præcepti transit de indifferenti ad esse determinatam, vel non? Si hoc secundum? Ergò semper judicatur indifferens, ut omittat, vel non omittat, & sic non est, cur interpretetur potius, quod vellit omittere, quam quod non vellit. Si verò dicatur primum? Ergò per solam adjunctam obligationé præcepti tunc instantis est jam determinata, ut omittat potius, quã ut non omittat: jam

ergo assignatur pro fundamento ipsius determinationis, in qua cõsistit actus interpretativus, ipsa determinatio, seu actus interpretativus.

53 Dices ita esse de voluntate in actu primo adjuncta obligatione præcepti sine advertentia tamen ad illam; secus tamen cum advertit obligationem præcepti, & omittit; tunc enim clarissime experitur ipsam se habere circa omissionem, ac si vellet illam. Sed contra est: quod in hoc modo respondendi non datur omissio peccaminosa sine advertentia præcepti, ita ut qui culpabiliter non advertit obligationem præcepti, nempè propter ignorantiam vincibilem, non peccat. Quod absurdum est. Deinde semper instat replica; vel per illam advertentiam transit voluntas de indifferenti ad determinatam, vel non. Si primum? Assignatur pro fundamento ipsa determinatio voluntatis, qui est ipsemet actus interpretativus. Si secundum? Non potest esse fundamentum, cum semper judicetur indifferens: ergò. Ac tandem quis dubitet voluntatem pro illo signo præcepti instantis, & advertentiæ præcepti intelligi ut potentem in actu primo adimplere præceptum. Immo illa advertentia præcepti de se potius inclinat ad observantiã præcepti, quam ab illa retrahat; sed pro illo signo, pro quo voluntas potest adimplere præceptum, non est fundamentum, ut interpretetur ipsam potius velle omittere, quam non velle: ergò.

54 Sed ut magis penetretur vis nost. fundam. notetur solutio Mag. Ferre, §. 9. quam non possum non fateri mihi esse intelligibilem, argumentumque relinquere insolutum. Post plura enim ibi dicta concludit: quod pro illo signo præcepti instantis, & advertentiæ præcepti adhuc voluntas potest adimplere præceptum potentia, qua potuit non ponere negationem actus debiti, secus vero potentia consequenti. Itaque posita instantia præcepti, & advertentia obligationis, vel voluntas elicit actum, vel eget interpretatione: quippè hoc experitur ex ipsa non adimpletione præcepti; quę indifferens est ad omissionem negativam, & privativam.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

55 EX dictis manent soluta ferè omnia argum. oppositæ sententiæ. Claritatis tamen gratia ea objiciam in modo, & figura, qua objiciuntur à Magistro Ferre inter AA. oppositę sententiæ moderniori. Primò ergo objicit: ponamus casum, quod præceptum affirmativum instat de aliquo bono opere exercendo, & voluntas advertat super talem præcepti instantiam, & sciens nullo actu positivo intercedente, quo vellit omittere, ipsa de facto omittat: talis omissio erit voluntaria, & peccaminosa, & absque omni actu voluntatis: ergo dabilis est omissio voluntaria, & peccaminosa, absque omni actu. Prob. anteced. talis omissio est libera libertate, qua voluntas potest velle, & non velle: ergò & erit voluntaria, nec enim dari potest non voluntarium liberum.

56 Hoc argumen. ad unguem manet solutum ex dictis, negando in eo casu talem omissionem fore voluntariam. Ad probat. nego etiam anteced. namque ut sit libera libertate, qua voluntas potest velle, & non velle, oportet, ut voluntas prius se exerceat per velle; quia non est libera ad utrumque extremum contradictionis ęquè primario, & immediatè, sed ad positivum primario, & immediate, & ad omissivum secundario, & mediatè; unde omissio non potest non supponere, & præequirere per se actum voluntatis, quod totum liquet ex fundamentis præallegatis. Et patet etiam instantia in ipsa voluntate ut libera libertate contrarietatis, namque ut sic est libera ad bonum, & malum, & circa malum se exercet per fugam, circa bonum vero per prosecutionem; eum tamen non propterea possit se exercere per fugam, quin prius se exerceat per prosecutionem, v. g. prius per amorem unius, quam per odium alterius.

57 Sed contra insurgit: quod si voluntas non potest se exercere immediate circa omissionem, quin prius se exerceat circa actum, jam libertas illa voluntatis ad actum, & omissionem actus non est libertas contradictionis, sed contrarietatis, namque tunc libertas erit pure ad actum, & omissionem actus ut volitam per actum præcedentem; sed omissio ut volita non est extremum contradictionis; sed contrarietatis, utpote ut volita importat positivum: ergo. Sed respondetur, quod nos non ponimus libertatem contradictionis penes posse velle observantiam præcepti, & velle omissionem illius actu terminato directe, & per se ad ipsam omissionem. Licet enim omissio possit sic esse volita, ut sic tamen solum est voluntaria objective, nec consideratur ut subjective extremum libertatis; sed tunc extrema libertatis sunt velle observantiam præcepti, & velle non observantiam illius, quæ extrema in recto positiva sunt, & consequenter extrema libertatis contrarietatis, ut argument. convincit. Ponimus ergò libertatem contradictionis penes posse velle observantiam præcepti, & posse non velle illam; dicimus tamen ad hoc ipsum prærequiri, &

& necessario supponi actum aliquem, in quo primario, & immediate voluntas se exerceat, propter fundamenta allegata. Verum quidem est, quod tunc omissio est volita, sed non directe, & per se, sed indirectè, & peraccidens, scilicet præter intentionem, ut dicit D. Thom. quatenus posito illo actu ex necessitate sequitur voluntatem se exercere in omissione actus præcepti, quę ut sic exercitium negativum est. Et si facias vim in verbo, quod etiam indirecte volita est aliquid positivum, respondeo, quod ita est nomine tenus, seu quoad explicari, seu interpretari, re tamen vera non est aliud, quam ipsam sequi ex precedenti actu voluntatis; patet autem sequi, ut omissio est, quamvis sic præsupponat, & connotet actum, qui sit ejus causa, vel occasio, ut sic dicatur voluntaria, vel indirecte, vel peraccidens, seu interpretative, & consequenter peccaminosa.

58 Et hinc cessat alia replica ejusdem, quod nempe omissio, ut subjective est exercitium voluntatis, nullum essentialiter includit actum, cum potius, ut sic sit carentia actus; quælibet autem res potest poni à parte rei absque eo, quod non est de sua essentia: ergò. Cessat, inquam, quippe quamvis, ut subjective exercitium voluntatis non includat actum in recto essentialiter, & constitutive, bene tamen in obliquo, seu præsuppositive, & de connotato, eo quod non est subjective exercitium primarium, sed secundarium, & sic essentialiter connotat actum, ut primarium exercitium. Res autem potest poni à parte rei absque eo, quod est de essentia illius, tam in recto, quam in obliquo; secus tamen si aliquo modo sit de illius essentia, ut patet ex exemplis supra allatis.

59 Secundo objicit prædictus Magister: instante præcepto dilectionis Dei, & advertentia obligationis, voluntas est libera ad suspendendum actum, quo vel præceptum adimpleat, vel præcepti obligationem impediat: ergo absque omni actu voluntas potest omittere, actunc illa omissio erit libera, imputabilis, & peccaminosa: ergo potest dari omissio peccaminosa absque omni actu voluntatis. Prima conseq. patet, & minor subsumpta prob. nam tunc voluntas potest adimplere præceptum, & debet, & non adimpleret: ergo omittit libere imputabiliter, & peccaminose. Nec valet, quod tunc sicut omissio non est volita, nec consequenter est libera, proindeque nec peccaminosa: namque ex hoc clare sequitur posse voluntatem libere se eximere à præcepti adimpletione, sine eo, quod peccet; consequens est falsum: ergo. Probatur sequela: namque instante præcepto, & advertentia obligationis potest libere voluntas omnem actum suspendere, & præceptum non adimplere, & cum his non peccare: ergo potest voluntas se eximere à præcepti adimpletione sine eo, quod non adimplendo peccet. Min. autem prob. ex eo, quod qui potest facere, & debet, & non facit, peccat: quæ doctrina apud omnes præcepta est, utpotè fundata in illo Jacobi 4. *Scienti bonum facere, & non facit, peccatum est illi.* Deinde admisso isto casu, ut admittit Cajetanus, illa omissio est libera: ergo voluntaria. Prob. anteced. in illo casu voluntas sic omittit, quod potest non omittere, nam suspendit omnem actum, cum possit non suspendere illum: potest enim operari juxta præceptum, quod pro tunc obligat, & non operatur: ergo libere omittit.

60 Sed relictis alijs, argumentum in primis evidenter instatur: namque instante præcepto dilectionis Dei, & advertentia obligationis, nedum voluntas est libera ad suspendendum omnem actum, quo vel præceptum adimpleat vel præcepti obligationem impediat, verum etiam ad suspendendam omissionem circa ipsum actum præceptum; namque libertas illa; ut dicunt, est libertas contradictionis ad actum, & omissionem actus: ergò eadem ratione, qua est libera ad suspendendum omnem actum, est etiam libera ad suspendendum omissionem omnis actus. Tunc ergò fit idem argumentum: in casu, quod voluntas tunc suspendat exercitium omittendi, potest adimplere præceptum, & debet, & non adimplet: ergò omittit liberè, & peccaminosè. Hæc conseq. non valet, quia implicat in terminis dari omissionem liberam, & peccaminosam sine exercitio ipso liberè omittendi, quod pro tunc voluntas suspendit, ut supponimus. Ipsi ergò tenentur respondere, & dicere, quod in illo casu sicut suspenderet exercitium omittendi, non omitteret liberè, & consequenter, nec peccaret. Sed tunc instat replica facta contra nos, indè sequi posse voluntatem liberè se eximere à præcepti adimpletione sine eo, quod peccet: namque liberè suspendit exercitium omittendi propter libertatem contradictionis, quo in casu peccare non potest.

61 Et si dicas, quod etsi voluntas possit absolutè suspendere exercitium omittendi; sed non ex suppositione, quod suspendat omnem actum, quia ipsa suspensio actus omissio est. Contra est: namque vel sermo procedit de suspensione negativa, quæ propria est voluntatis in actu primo, vel de suspensione privativa, quæ est exercitium voluntatis. Si primum? Non est ad rem; nec enim tunc voluntas liberè omittit, sed potest omittere, nec consequenter peccat,

cat, sed potest peccare. Si secundum ? Tunc currit argumentum, namque etiam circa illam suspensionem potest voluntas manere suspensa, sicut & circa omnem actum, quia non minus est exercitium libertatis. Tandem ergò sequitur, vel quod non peccet in illo casu non adimplendo præceptum, vel quod peccet sine exercitio libertatis.

62 Præterea alijs relictis, argum. facilimè solvitur ex dictis, distinguo 1. anteced. instante præcepto dilectionis Dei, & advertentia obligationis voluntas est libera ad suspendendum omnem actum, &c. Absolutè, & simpliciter, concedo, ex suppositione, quod se determinet liberè ad omittendum, nego. Quia enim libera est libertate contradictionis, potest suspendere omnem actum, immò & omnem omissionem actus propter eandem rationem; attamen ex suppositione, quod se determinet ad omissionem actus præcepti, non potest suspendere actum, quo præcepti obligationem impediat propter rationes allatas. Unde nostrum fundamentum manet in sua vi, vel enim suspendit tunc omnem actum per indifferentiam in actu primo, & tunc haud dubium, quod non omittit libere adimpletionem præcepti, vel suspendit omnem actū per determinationem ad omissionem actus præcepti, & tunc procedit quæstio: an possit se determinare ad omissionem absque actu, qui sit ejus causa, vel occasio, nosque defendimus partem negativam fundati probationibus relatis; contrarij vero hoc argumento non convincunt partem affirmativam: quippe solum probant voluntatem in eo casu libere, absolute, & simpliciter posse suspendere omnem actum, non tamen posse illum suspendere ex suppositione liberæ determinationis ad omissionem: ergò. Cujus pone exemplum, ut supra, in ipsa voluntate libera libertate contrarietatis ad bonum, & malum, quæ eo ipso potest libere suspendere omnem actum circa bonum, sed non ex suppositione, quod se libere determinet ad malum: utpote fuga mali ortum habet ex prosecutione alterius boni. Et hinc cessant plura, quæ hic congerit iste auctor adversus alios modos dicendi.

63 Tertio objicit prædictus Mag. si est impossibile dari omissionem saltem sine actu præcedenti, ut causa, vel occasione omittendi, sequitur admittendum per se, & essentialiter requiri actum voluntatis; hoc autem non est dicendum: ergò. Prob. sequela: nam id per se, & essentialiter requiritur ad aliquid ponendum in re, quo non posito in re, impossibile est etiam metaphisice loquendo, quod aliud in re ponatur; sed impossibile est omissionem voluntariam poni in re, si non præcedat actus voluntatis, qui saltem sit causa, vel occasio omittendi ergò ad ponendam omissionem in re, per se, & essentialiter requiritur actus voluntatis. Sed respondetur etiam ex dictis probare per se ad omittendum requiri actum voluntatis perfectate ordinis, seu essentialiter in obliquo, secus vero in recto, & constitutive; quod utrumque componimus in præcedenti, & præsenti resolutione juxta fundamenta pro utraque allegata. Et verba D. Thom. quæ ibi in contra objicit, procedunt solum de actu per se, & essentialiter exacto perfectate essentiæ in recto, & constitutive, ut patet ex dictis in principio resolutionis.

64 Quarto objicit prædictus Magist. supponendo, quo instante præcepto dilectionis Dei, Deus det omnia auxilia sufficientia ad diligendum Deum, & neget omnia efficacia ad quemcumque alium actum; tunc voluntas omittere libere, & imputabiliter: ergo dabitur omissio libera, & imputabilis absque omni actu. Sed neg. minor. nam in nost. sent. sicut omissio, ut sit libera petit essentialiter connotationem actus præcedentis, dum talis actus deficit, non est voluntas sufficienter potens omittere libere actum præceptum: id est, expedite, & proxime. Nec valet, quod tunc est proxime potens elicere dilectionem Dei: ergò & omissionem illius: nam, ut dicimus de justificatione, dubio primo, resolutione tertia, auxilium sufficiens ad dilectionem Dei non præstat posse expeditum ad odium Dei, sive ad omissionem amoris Dei, cum sit supernaturale, aliter posset simul cum habitu charitatis ad minus in eodem instanti compati odium Dei, vel omissio amoris Dei tempore debito, cujus contrarium ibi resolvimus dicendo, quod per habitum charitatis constituitur proxime volūtas libera imcomplete: id est, ad dilectionem Dei; libertas vero completa, nempe ad dilectionem Dei, & odium conflatur, seu coalescit ex habitu charitatis, & ex voluntate ipsa quatenus defectibili. Unde sicut non valet; voluntas cum habitu charitatis est potens proxime expedite libere elicere dilectionem Dei: ergo simul cum eodem habitu est potens proxime, & expedite, libere odio habere Deum, vel eum non amare, cum præceptum instat, ita in nostro casu non valet: voluntas cum auxilijs sufficientibus est potens proxime libere amare Deum: ergo est potens proxime libere omittere amorem Dei instante præcepto, quia cum libertas incompleta per ordinem ad omissionem non sumatur ex auxilijs sufficientibus, quæ supernaturalia sunt, sed ex ipsa voluntate, quatenus defectibili, requirit ultra quod habet sufficientiam requisitam ad deficiendum, qua ratio-

tione ultra requirit judicium indifferens, immo & determinatum, & pariter juxta noſtram ſententiam, ut ſit potens proxime, & expedite libere omittere, requirit actum, qui ſit ejus cauſa, vel occaſio, qui deficeret denegando Deum auxilium efficax ad illum.

65 Deinde omittimus, quod cum illis auxilijs ſufficientibus poſſet voluntas proxime, & expedite nedum diligere Deum, verum, & omittere amorem Dei, utpotè libertas contradictionis ad actum, & non actum: ſicut tamen non bene ſequitur: poteſt diligere Deum libere ſine auxilio efficaci: ergo ſine auxilio efficaci diliget Deum juxta Thomiſt. & juxta Jeſuitas, ſine concurſu ſimultaneo, quia licet iſta non ſint requiſita ex parte actus primi, requiruntur tamen ex parte actus ſecundi; pariter licet pro illo tum poſsit voluntas libere expedite omittere dilectionem Dei, non ſequitur: ergo pro tunc omittit libere, quia nempe, ut omittat libere requiritur auxilium efficax ex parte actus ſecundi, qui eſt cauſa, & occaſio omittendi.

66 Et pro majori intelligentia ponitur exemplum de eo, qui tenetur recitare Divinum Officium, eique Deus tribuat nedum auxilia ſufficientia ad recitandum, verum & efficacia ad volendum recitare, ita ut nedum poſsit recitare, verum & vellit actu recitare, & adimplere præceptum; tuncque Deus ei neget auxilium efficax ad omnem actum externum, v.g. ad aperiendum Breviarum, vel ad vocaliter legendum Quis dicat tunc omittere Divinum Officium libere, & peccaminoſe? Aliter cum recta voluntate adimplendi præceptum, peccaret non recitando; & tamen tunc currit à fortiori idem argum. Nam poſſet, teneretur, & non faceret: ergò cum auxilijs ſufficientibus ad adimplendū præceptum, ſtat in aliquo caſu non adimpletio pure negativa, id eſt, non libera, & peccaminoſa ex defectu auxilij efficacis; & quantum ad hoc ſolum affertur exemplum, licet diſpar ſit in alijs; nempe illam conſequentiam non valere: poteſt libere omittere præceptū; defacto omittit: ergò libere omittit. Nec de his, quæ diximus, ullam mentionem facit prædictus Magiſt. ſed ſe ad alia divertit minus urgentia, ſicut & in cæteris argumentis.

DUBIUM III.

Quod ſit conſtitutivum peccati emomiſsionis?

1 PRocedit ſermo de peccato actuali, quo in dubio eſt triplex difficultas: prima, an peccatum commiſsionis importet de formali malitiam aliquam privativam, quidquid ſit, an reſultanter, vel conſtitutive ſe habeat. Secunda, an pariter importet malitiam aliquam poſitivam. Tertia eſt, per quam illarum de formali conſtituatur, & quomodo? Sit ergò.

RESOLUTIO I.

Peccatum commiſsionis importat de formali aliquam malitiam privativam, quidquid ſit, an conſtitutivè, vel reſultanter ſe habeat.

2 ESt contra Almainum, Vazquez, Oviedo, & alios recentiores Jeſuitas. Eam tamen tenent cæteri Theologi, etiam aſſerentes peccatum conſtitui per malitiam poſitivam. Quorum primum fundamentum deſummunt ex Sacra Scriptura, ubi peccatum ſæpiſsime appellatur nominibus ſignificantibus privationem, nempè à nomine averſionis, derelictionis Dei, receſſus à Deo, vanitatis, mendatij, tenebræ, nihil, & ſimilibus, quibus adminus ſignificatur malitia privativa reſultanter ſe habens ad malitiam conſtitutivam peccati. Sicque communiter lōquuntur Sancti Patres.

3 Præcipuum autem fundam. deſummitur ex D. Thom. pluribus in locis, in quibus ex profeſsò agit de malitia peccati. Et ut claritate, & conſeq. in cæteris reſolutionibus procedamus, placet teſtimonia D. Thom. integre exponere; ita enim convincunt, ut eis facile pateat additus ad cætera difficiliora tractanda, & intelligenda. Igitur hic art. 6. ubi ex profeſſo agit de diffinitione peccati tradita ab Auguſtin. ſic expreſſe habet in corpore: *Peccatum nihil aliud eſt, quam actus humanus malus; quod autem aliquis actus ſit humanus, habet ex hoc, quod eſt voluntarius, &c. habet autem actus humanus, quod ſit malus ex eo, quod caret debita commenſuratione; omnis autem commenſuratio cujuſcumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, à qua ſi divertat, incommenſurata erit.* Et concludit, quod propter hoc Auguſtinus in diffinitione peccati poſuit duo, unum, quod pertinet ad ſubſtantiam actus humani, quod eſt quaſi materiale in peccato, cum dixit: *Dictum, vel factum, vel concupitum.* Aliud autem, quod pertinet ad rationem mali, quod eſt quaſi formale in peccato, cum dixit: *Contra legem æternam* Hæc clariſsime D. Thom. ubi non commenſurationem ad regulam, ſeu diverſionem ab illa conſtituit de formali in peccato commiſsionis, reſpectu cujus actus humanus ſe habet ſubſtractive, ſeu de

de materiali per modum subjecti. Quã incommensurationem vocat carentiam debitæ commensurationis, quæ est malitia privativa.

4 Et quæst. 71. art. 1. ubi ex professo tractat de differentia peccatorum secundum objecta, ad 2. sic expresse habet: *Peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus.* Et quæst. 75. sequenti art. 1. ubi ex professo agit de causa peccati, sic procedit in corpore: *Peccatum est quiddam actus inordinatus, ex parte igitur actus potest habere per se causam sicut & quilibet alius actus. Ex parte autem ordinationis habet causam eo modo, quo negatio, vel privatio potest habere causam.* Et pro sequitur duplicem esse causam negationis, vel privationis: aliam, quæ contingit per negationem, vel remotionem causæ, quia ad remotionem causę sequitur remotio effectus, sicut obscuritatis causa est absentia Solis. Aliam, quæ est causa peraccidens, sicut ignis causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis. Primamque causam dicit sufficere ad negationem: *Attamen cum inordinatio peccati, & quodlibet malum non sit simplex negatio, sed privatio ejus, quod quidem natum est, & debet habere, necesse est, quod talis inordinatio habet causam agentem peraccidens.* Quæ doctrina licet videatur favere eis, qui affirmant prædictam privationem consequenter, seu resultanter se habere in peccato, de quo in præsenti non curamus, attamen nostrum assertum valide confirmat, cum expresse doceat inordinationem peccati esse privationem ejus, quod natum est, & debet habere, nempè directionis regulæ rationis, & legis divinæ. Et ibi ad 1. sic habet: *Dicendum, quod peccatum non solum significat ipsam privationem boni, quę est inordinatio, sed significat actum sub tali privatione.* Quibus verbis exprimitur actum in peccato se habere de materiali, ipsam verò inordinationem, vel privationem se habere de formali. Et quæst. 85. art. 4. ubi ex professo inquirit: utrum privatio modi, speciei, & ordinis sit effectus peccati? Respondet in fine corporis sic: *Et etiam quoddam bonum, quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem, & ordinem; & hujus privatio est essentialiter peccatum.*

5 Et 2. 2. quæst. 118. art. 5. ubi inquirit, an avaritia sit gravissimum peccatum, sic habet in corpore: *Dicendum, quod omne peccatum ex hoc ipso, quod est malum, consistit in quadam corruptione, seu privatione alicujus boni. In quantum autem est voluntarium, consistit in appetitu alicujus boni.* Et concludit *quia tamen corruptio, vel privatio boni formaliter se habet in peccato, conversio autem ad bonum commutabile materialiter, magis est attendenda gravitas peccati ex parte boni, quod corrumpitur, quam ex parte boni, cui subjicitur appetitus.* Unde tandem infert, quod attento peccato ex parti boni, quod corrumpitur, peccatum contra Deum est gravissimum; ex parte vero boni, quod appetitur gravissimum peccatum est avaritia. Et quæst. 6. art. 2. ad 2. id ipsum docet illis verbis: *Peccatum dicitur actus difformis per privationem formę intrinsecę, quæ est debita commensuratio.* Et quæst. 162. art. 6. ubi inquirit, utrum superbia sit gravissimum peccatorum? Pariter idem asseverat his verbis in corpore: *Dicendum, quod in peccato duo attenduntur, scilicet conversio ad commutabile bonum, quę materialiter se habet in peccato, & aversio a bono incommutabili, quę est ratio formalis, & completiva peccati.*

6 Et 3. contra Gent. cap. 7. sic etiam habet: *Malum, ut dictum est, nihil est aliud, quam privatio ejus, quod quis natus est, & debet habere, sic enim apud omnes usus est hujus nominis, malum.* Et de malo, q. 1. art. 1. sic pariformiter ait: *Malum uno modo potest intelligi id, quod est subjectum mali, & hoc aliquid est. Alio modo potest intelligi ipsum malum, & hoc non est aliquid, sed ipsa privatio alicujus boni particularis.* Et in 2. dist. 34. q. 1. ar. 2. loquitur consequenter ad dicta sic: *Actus quidem si privationem debiti finis, & debitæ circunstantię habeat, rationem mali, & culpę habebit.* Et dist. 34. q. 1. art. 2. sic etiam docet: *In malis ergò est talis ordo, quod id, quod est per se malum, scilicet privatio, primo dicitur, & omnia alia per relationem ad id. Secundum gradum tenet malum peraccidens, quod est subjectum materiale, quod dicitur malum ex hoc, quod privationem, quæ per se malum est, in se habet.* Et infra: *Dicendum ergo, quod malum nominatur non ens; unde illud, quod per se malum est, non ponit aliquid, sed dicitur esse, ut privatio; malum vero, quod est substractum privationis, est aliquid positive, sed non ex eo, quod malum est, sicut oculus est aliquid, sed non ex eo, quod cæcus est, quia cæcitas non est in eo, nisi ut negatio visionis.* Ac tandem ad Anibaldum, quæst. unica, art. 2. habet: *Dicendum, quod sicut dictum est; malum culpæ consistit in hoc, quod creatura rationalis destituitur bono proprię operationis, cujus est domina, hoc autem bono potest destitui dupliciter, uno modo, quia operatio debita totaliter tollitur, & sic est peccatum omissionis: alio modo, quia operatio debita bonitate privatur, & hoc est peccatum commissionis.* Pluraque sunt alia expressa testimonia, postea ad diversum

sum propositum assignanda. Stando ergo doctrinæ D. Thom. non est dubitandum peccatum commissionis prædictam malitiam de formali importare, quidquid sit an constitutive, vel resultanter se habeat.

7 Ratione autem fundatur ex principio assumpto à D. Thom. locis citatis, quod unum, & idem est: nempe, peccatum de formali eatenus est malum, quatenus caret forma debita rectitudinis, vel commensurationis, seu debiti ordinis, &c. sed hæc carentia est malitia privativa: ergò peccatum de formali importat malitiam privativam. Minor est certa, siquidem privatio definitur, quod est carentia formæ debitæ, major præterquamquod à D. Thom. statuitur tanquam principium, probatur ab ipso ex professo loquendo de malo in communi, sub quo continetur malum morale, seu culpæ, quod est peccatum. Inquirit enim 1.p.q. 48. art. 2. utrùm malum sit in bono, sicut in subjecto; & respondet affirmative diciendo: *Quod sicut dictum est, malum importat remotionem boni; non autem quælibet remotio boni malum dicitur; potest enim accipi remotio boni, & privative, & negative: remotio igitur boni negative accepta mali rationem non habet, alioquin sequeretur, quod ea, quæ nullo modo sunt, mala essent. Et iterum, quod quælibet res esset mala ex hoc, quod non habet bonum alterius rei, utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem capræ, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privative accepta malum dicitur sicut privatio visus cecitas dicitur.* Et artic. 5. seq. ad 1. pariter dicit: *Quod quia malum privatio est boni, & non negatio pura, non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni, quod natum est, & debet habere: defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali; quia contra rationem lapidis est, quod visionē habeat.* Hoc ipsum etiam expresse ostendit 3. contra Gent. cap. 6. loquendo de malo, sive in substantia, sive in actione ipsius. De malo quidem in substantia sic ait: *Malum quidem in substantia aliqua est eo, quod deficit ei aliquid, quod natum est, & debet habere; si enim homo non habet alas, non est ei malum, quia non est natus eas habere; si etiā homo capillos flavos non habet, non est malum, quia & si natus est habere; non tamen est ei debitum, ut habeantur, est tamen malum, si non habeat manus, quas natus est, & debet habere, quod tamen non est malum avi.* Loquendo autem de malo in actione sic procedit: *Privatio autem ordinis, aut commensurationis debitæ in actione, est malum actionis, & quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo, & aliqua commensuratio, necesse est, ut talis privatio in actione simpliciter malum existat.* Et probatum à D. Thom. principium, quo in prælegatis locis utitur ad probandum peccatum dici malum ex carentia formæ debitæ, quia nempe carentia privativa, & ea sola constituit malum, secus tamen carentia negativa, seu simplex negatio, quia nec substantię, nec actioni potest esse malum carentia ejus, quod vel non est natahabere, vel ei non debetur, ut patet ex exemplis.

8 Deinde quidquid sit, an simplex remotio boni, seu negative accepta sit sufficiens facere, seu constituere malum, quod carentia rectitudinis in peccato commissionis sit privativa, patefit ex alio principio, quo utitur D. Tho. specialiter loquendo de malo in actione: nempe cuilibet actioni est debitus aliquis ordo, & aliqua commēsuratio. Quod videtur per se notum: nam cuilibet actioni debita est adæquatio cum propria regula, & mensura, sic enim actioni artificiali debita est adæquatio cum regula artis, & actioni naturali cum regula naturæ, & inde actio artificialis evenit mala, quia deficit ei debita commensuratio cum regula artis, & actio etiam naturalis, quia non est juxta propriam exigentiam, & inclinationem naturæ: ergò pariter actioni morali debita erit adęquatio cum propria regula, & mensura morali, sive proxima, quæ est humana ratio, sive prima, quæ est lex æterna, seu ratio Dei, ut hic ait D. Thom.

9 Quod non leviter confirmatur ex alio principio, quo utitur D. Thom. quæst. 48. citata art. 2. ut probet malum esse in bono, sicut in subjecto, nempe: *Quod subjectum privationis, & formæ est unum, & idem; scilicet ens in potentia, sive simpliciter ut materia prima respectu formę substantialis, & privationis oppositę, sive secundum quid, & in actu simpliciter, ut corpus diaphanum, quod est subjectum tenebrarum, & lucis.* Unde infert D. Thom. quod cum forma, per quam aliquid est in actu, sit bonum in actu, & per quam est ens in potentia, sit bonum in potentia, relinquitur, quod subjectū mali sit bonū. Unde ego infero, quod subjectum rectitudinis moralis, & subjectum irrectitudinis moralis est unum, & idem subjectum, nempe actus humanus; quod & etiam patet ex D. Thom. locis relatis. Tunc sic; sed actui humano, qui est subjectum rectitudinis moralis, qui scilicet est amor Dei super omnia, debetur adæquatio, & commensuratio cum regulis morum; ergo carentia prædictæ rectitudinis in actu humano erit carentia debitæ adæquationis, seu commensurationis cum regulis morum, & consequenter erit carentia privativa. Patet consequentia, quia implicat formam esse

esse debitam alicui subjecto, & carentiam illius in eodem subjecto non esse carentiam formæ debitæ, ut ex terminis patet. Minor conceditur ab adversarijs asserentibus, quod omnia actui procedenti à ratione recte deliberante debita est rectitudo moralis.

10 Nec valet, quod licet actus humanus sit subjectum rectitudinis, & irrectitudinis moralis, sed non idem actus; namque actus humanus, qui subjicitur rectitudini amoris Dei, distinctus est ab actu humano, qui subjicitur irrectitudini odij Dei, & sic non infertur, quod si rectitudo amoris Dei est debita actui humano ei subjecto, pariter irrectitudo odij Dei sit carentia rectitudinis debitæ actui humano, qui prædictæ irrectitudini subjicitur. Non, inquam, valet: namque inde sequitur, quod quamvis visus sit forma debita homini, non inde infertur, quod cæcitas sit carentia formæ debitæ equo, quod falsum est. Et hoc ideo, quia subjectum formale visus est animal, ut animal, id est secundum conceptum formalem animalis: est enim visus proprietas, quæ sequitur duntaxat naturam sensitivam, proindeque quamvis hoc animal sit homo, non tamen est subjectum visus ut homo, sed ut animal, proindeque bene sequitur; animali debetur forma visus: ergo in quolibet animali, in quo est carentia visus, v. g. in homine, carentia visus est carentia formæ debitæ. Pariter in nostro casu subjectum formale rectitudinis moralis est actus humanus, ut actus humanus est, id est, sub ratione formali actus humani, seu secundum proprium, & formalem conceptum actus humani, quatenus nempe est voluntarius, seu libere à voluntate procedens sub dominio illius, ut docet D. Thom. 1.2. quæst. 1. art. 1. Et sic bene infertur: rectitudo moralis est debita actui humano: ergo irrectitudo moralis in quolibet actu humano est carentia rectitudinis debitæ. Cumque actus, qui subjicitur irrectitudini odij Dei, sit actus humanus, sicut ex libera voluntate procedens, & sub dominio illius, sequitur evidenter, quod sicut rectitudo amoris Dei est debita actui humano; qui ei subjicitur, pariter irrectitudo odij Dei sit carentia rectitudinis debitæ actui humano, qui ei subjicitur, quidquid sit, an tale debitum repugnet ex alio capite, de quo in solutione argumentorum.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

11 SEd peccatum commissionis de formali non importare malitiam privativam, nervose propugnat Vazquez hac ratione, quam validissimam vocat Pater Oviedo: actus odij Dei incapax est rectitudinis: ergo carentia rectitudinis respectu illius non est carentia rectitudinis debitæ, sed pura negatio illius, & sic non est malitia privativa. Actum odij Dei esse incapacem rectitudinis, certum est; implicat enim actum odij Dei ex aliquo capite habere rectitudinem moralem. Illationes ex hoc antec. de ductæ legitimæ sunt: ergo.

12 Hac ratione convictus Suarez fatetur prædictam carentiam esse purè negativam respectu actus, esse tamen privativam respectu potentiæ voluntatis: quia hæc capax est formæ oppositę huic carētiæ, licet actus illius incapax sit. Sed ex hac solut. redarguitur prædictus Auctor: namque eatenus carentia rectitudinis in odio Dei esset privativa respectu voluntatis, quia voluntas esset obligata ad ponendam hanc rectitudinem in odio Dei, aliter nec voluntati potest esse debita rectitudo, cujus est carentia odium Dei: namque hoc debitum solum posset provenire in voluntate ex obligatione, quam haberet in vi legis, seu rationis. Tunc sic; sed non potest voluntas esse obligata ad ponendā, sue impingendā prædictā rectitudinē actui odij Dei, si semel actus odij Dei incapax est prædictæ rectitudinis: namque eo ipso prædicta rectitudo non est ei possibilis, sed repugnans, ad impossibile autem nemo tenetur: ex sol. ergò datapotius infertur prædictam rectitudinem esse possibilem actui odij Dei, seu esse debitam ei in esse.

13 Immo ex obligatione, quam habet voluntas in vi legis ad operandum rectè, refunditur in ipso actu debitum talis rectitudinis: neque enim debitum rectitudinis: neque debitum rectitudinis in actu oritur immediate ex lege, sed ex ipsa volūtate obligata per legem; lex enim non obligat actum, sed hominem: vel ergo ex voluntate per legem obligata operari recte oritur debitum rectitudinis in omni actu morali, vel in nullo? Unde admissa hac obligatione in voluntate, cum elicit actum pravum, seu odium Dei, non potest negari prædictum debitum in eo actu resultare. Immo voluntas immediate non dicitur recta, vel mala, nisi efficienter, quatenus nempe causat actum rectum, vel pravum; formaliter vero non nisi mediante actu. Sicut enim voluntas dicitur recta, vel prava habitualiter, quia habet habitum bonum, vel malum, ita dicitur actualiter recta, vel prava, quia habet actum rectum, vel pravum. Ac tandem si sola voluntas est capax rectitudinis, cujus est carentia odium Dei: ergo rectitudo, cujus est carentia odium Dei non inest actui charitatis, utpote nec iste est capax, si sola voluntas est capax. Quod si concedas actui charitatis inesse prædictam rectitudinem, infertur evidenter

ter

ter esse debitam ipsi actui odij Dei : Namque, ut patet ex communi axiomate , *forma* , & *privatio sunt circa idem* , unde si rectitudo charitatis est tanquam in subjecto in actu humano , pariter carentia istius rectitudinis non potest non esse tanquam in subjecto in actu humano.

14 Ad argumentum ergò Thomistæ communiter respondent ; quod actus odij Dei potest dupliciter considerari : uno modo secundum propriam sui differentiam specificam, in qua nempe distinguitur ab amore Dei : alio modo secundum rationem genericam actus humani , in qua convenit cum illo. Licet ergò actus odij Dei secundum propriam sui differentiam specificam sit incapax rectitudinis moralis ; secus tamen secundum rationem genericam , hancque capacitatem sufficere, ut carentia rectitudinis in illo non sit pura negatio , sed privatio. Cujus est exemplum in talpa , cui secundum propriam specificam differentiam repugnat visus , quia tamen ei non repugnat ex ratione communi animalis, talis carentia in ea non dicitur simplex negatio , sed privatio.

15 Sed contra hanc solutionem replicant prædicti PP. Quod dato prædictam rectitudinem non repugnare actui odij Dei ex ratione communi actus humani , non inde sequitur talem carentiam esse privationem in illo , si semel ei talis rectitudo repugnat secundum conceptum specificum. Quod probant tum ab exemplo : Namque quia visus repugnat lapidi secundum specificum conceptum, quamvis ei non repugnet ex conceptu communi substantiæ , carentia visus in lapide non est privatio, sed negatio. Tùm etiam ratione: Nam ut carentia formæ sit privatio in aliquo subjecto ultra non repugnantiam requiritur , quod talis forma sit ei debita , ut supponimus ; licet autem rectitudo non repugnet actui odij Dei ex ratione communi actus humani , non tamen ex tali ratione ei debetur ; nam quidquid debetur alicui secundum rationem genericam , non potest ei repugnare secundum conceptum specificum , utpote quidquid positive convenit generi , non potest non positive convenire speciebus , aliter differentiæ, quibus constituuntur species , non contraherent , seu determinarent genus , sed potius impedirent. Hinc ad exemplum de talpa dicunt , quod si talpa sit species animalis carens potentia visus , hoc prædicatum animal secundum se non exigit potentiam visivam , sed contentum est alijs potentijs sensitivis , & est indifferens ad potentiam visivam , & illius carentiam : Unde in talpa carentia visus non est privatio , sed pura negatio. Vel ut alij , facultas sensitiva , quæ debetur animali ratione gradus communis tam perfectis , quam imperfectis animalibus , solum est virtus ad sentiendum utcumque , nempe tribus , vel quatuor sensibus exterioribus ; facultas verò sensitiva perfecta , nempe sentiendi quinque exterioribus sensibus , solum est debita ratione gradus communis animalibus perfectis , talpaque est animal imperfectum , proindeque ei non debetur adhuc ex ratione communi animalis potentia visiva. Ac tandem respondent alij , negando talpæ repugnare visum secundum conceptum specificum , sed talem carentiam oriri ex indispositione materiæ , seu conditione individuali. Immò alij negant talpam carere potentia visiva , quod videtur testari D. Thom. lib. 3. de Anima , lect. 1. ubi habet : *Talpa videtur habere oculos sub pelle ; sed propter hoc , quod conversatur sub terra , non fuit ei necessarius visus , & si haberet oculos discoopertos, ejus oculos offenderet.*

16 Sed respondent Thomistæ disting. duplex debitum : aliud naturale , & aliud morale : naturale est , quod ortum habet ex ipsa natura : Morale , quod nascitur ex lege. Igitur argument. convincit , quod id , quod debetur alicui secundum rationem genericam debito naturali , non potest ei repugnare secundum differentiam specificam propter argument. factum ; secus verò loquendo de debito morali , & hoc ideo , quia licet actus humanus secundum se , & genericè consideratus communis sit tam actui bono , quam malo , proindeque contrahibilis , & determinabilis per utriusque differentiam specificam , potest tamen lex præscipere , ut per differentiam boni , & non per differentiam mali contrahatur , & determinetur , quo in casu si actus sit malus , jam caret rectitudine sibi præscripta à lege , & consequenter caret rectitudine sibi debita debito morali. Ita PP. Salmantic. quos sequitur Magist. Ferre.

17 Sed Magist. Serna Div. Gregorij Vallis-Oletani Collegij Meritissimus Regens respondet , quod ratio generica dupliciter potest considerari ; primò , ut abstracta abstractione totali à suis inferioribus , & sic est indifferens ad omnia inferiora , & de omnibus illis prædicatur ; & ita considerata nequit de ipsa aliquid positive prædicari , quod repugnet inferioribus , ut probat argument. Secundo potest considerari ratio generica , ut abstracta abstractione formali præscindendo à subjecto ipsam limitante , & reddente imper-

fectam, & sic dicit totam perfectionem, & actualitatem ad ipsam pertinentem, & si poneretur in re, prout à nobis concipitur, esse simul idea Platonis, & esset infinita in sua linea, sicut si daretur albedo separata, & per se subsisteus, esset infinita in linea albedinis. Et quia unicuique rei debetur, quidquid pertinet ad perfectionē, & complementum suæ rationis formalis, ideo rationi genericæ consideratæ secundum rationē formalem debetur omnis perfectio suæ lineæ. Et ita animali, sic abstracto debetur, quidquid pertinet ad complementum, & perfectionem viventis sensibilis, & ita debentur ei omnes potentiæ sensitivę. Et ratione hujus debiti talpa dicitur cæca, aut privata visu. Et similiter actui humano abstracto abstractione formali à subjecto reddente ipsum imperfectum, debetur quidquid pertinet ad sui perfectionem, & complementum, & consequenter debetur illi commensuratio cum ratione, & lege, & bonitas moralis. Et ratione hujus debiti odium Dei dicitur privatum debita commensuratione, ordine, & bonitate morali circa suam materiam. Unde ad salvandam malitiam privativam in peccato non est necessarium recurre ad debitum morale ortum ex lege, ut hic recurrunt moderniores Thomistæ, sicut nec ad salvandum obscuritatem in fide, & privationem in claudicatione, &, in contrarijs imperfectis privationem contrarij perfectioris; sed quia actui humano debetur, quidquid pertinet ad cōplementum sui secundum proprium conceptū formalem abstractum abstractione formali, qui est veluti conceptus idealis actus humani. Unde sicut rei artificiali debetur commensuratio cum idea perfecta, & defectus hujusmodi commensurationis est privativus, ratione cujus res artificialis dicitur mala, ita unicuique actui humano debetur commensuratio cum proprio conceptu formali, & ideali actus humani, & defectus hujus commensurationis est privativus, & constituit actum hujusmodi malum. Ita iste acutissimus Dominic. in manuscript. conformiter ad doctrin. D. Thom. 1. 2. q. 18. art. 2.

18 Sed objicies: quod hac ratione non magis debetur peccato rectitudo ordinis, & commensurationis, quam equo debeatur rationalitas ex ratione communi animalis, quod tamen est falsum, quia aliàs sicut non potest dici equs malus, eoquod careat ratione, etiam non posset dici peccatum actus malus; ex eo, quod careat debito ordine, & commensuratione ex ratione generica actus humani. Sed ad hoc jam respondérant Gregor. Martinez, & Araujo, quod animali non debetur ex suo formali conceptu abstracto abstractione formali rationalitas, quia rationalitas non pertinet ad integritatem viventis sensibilis secundum proprium conceptum, sed superaddit novam naturam ad naturam sensitivam, & ideo Plato ponebat ideam animalis distinctam ab idea hominis, ut ait Div. Thom. lib. de causis, lect. 2. Unde ratio viventis sensibilis integre invenitur cum suis prædicatis essentialibus, potentijs, & proprietatibus absque rationalitate, non tamen absque potentia visiva, & alijs sensibus. Unde propter defectum alicujus sensus animal dicitur imperfectum in linea animalis, non verò propter defectum rationis. Cęterum ratio formalis actus humani præscindendo à subjecto illam reddente imperfectam, dicit actum liberum perfecte commensuratum cum ratione, & ordinatum ad debitum finem absque ullo defectu: nam defectus convenit actui humano non ratione sui, sed ratione subjecti, quia scilicet invenitur in voluntate non ut efficiente, sed ut deficiente; & ita præscindendo à subjecto deficiente actio humana dicit perfectionem absque imperfectione, & defectu, & ipsi debetur, quidquid pertinet ad plenitudinem sui esse completi, & ita ipsi debetur ordo ad finem debitum, & ratione hujus debiti peccatum dicitur malum simpliciter, sicut & privatum debito ordine, & commensuratione.

19 Si tamen stemus doctrinæ D. Thom. relatæ, facilius occurritur argum. facto: Nam juxta Div. Thom. in peccato commissionis est distinguere materiale, & formale, seu substractum, & malitiam: illud est actus humanus, hęc verò est carentia rectitudinis illi debitæ, per hanc enim actus humanus efficitur malus. Fatemur ergò, quod peccato pro formali repugnat rectitudo moralis utpote pro formali est ipsamet irrectitudo, seu malitia. Difficultas solum procedit de peccato pro substracto, & de hoc inquiritur, an ei sit debita rectitudo, ut sic carentia rectitudinis sit in eo privatio, & consequenter sit substractum malitiæ, & peccatum: quod nos affirmamus; quippe substractum malitiæ est ipsemet actus humanus ut talis, & secundum se, nempe ut prævenit malitiam ipsam eo modo, quo substractum cęcitatis est animal secundum se, ut prævenit ipsam cęcitatem. Nec enim substractum formæ in ratione talis constituitur per ipsam formam: licet enim non sit substractum, nisi quando substernitur formæ, non tamen per formam, sed ratione sui est substractum, sicut & ratione sui substernitur formæ; hoc est notum ex terminis: si ergò actus humanus secundum se, seu ratione sui prævenit malitiam, ut substra-

ſtractum illius, non eſt, unde ei repugnet rectitudo moralis, aliter ei repugnaret, ex quo actus humanus eſt, immò ex quo actus humanus eſt, talis rectitudo illi debetur, ut patet in ſubſtracto amoris Dei : eſt enim idem ſubſtractum utriuſque, ſicut diaphanum lucis, & tenebræ, ut ex D. Thom. patet.

20 Ex his ergò in forma diſting. anteced. Actus odij eſt incapax rectitudinis ſecundum id, quod importat de formali, nempe quantũ ad malitiam, concedo: ſecundum id, quod importat de ſubſtracto, ſeu materiali, ſcilicet, ut actus humanus eſt, nego. Ut ſic enim nedum non ei repugnat rectitudo moralis, verum & ei debetur, ut diximus. Sed dices: hinc ſequi, quod actus odij Dei ſit capax rectitudinis, eique debeatur rectitudo ſecundum rationem communem ſeu genericam actus humani, non verò ſecundum conceptum ſpecificum, & ſic jam hęc ſolutio coincidit cum præcedenti. Sed neg. ſequela: Nam per actum humanum ſecundum ſe non intelligimus actum humanum præſcindentem per modum generis, ſeu rationis communis à bono, & malo, ſed præſcindentem per modum ſubſtracti à forma, cui ſubſternitur, & quã prævenit. Itaque ſubſtractum malitię, hic, & nunc non eſt actus humanus in communi, ſed talis actus in individuo, ſed non ſecundum id, quod habet malitiæ, ſed potius ſecundum id, quod habet actualitatis, entitatis, & bonitatis, quomodo cauſatur à Deo, cum tamen ſecundum id, quod habet malitiæ potius ſubterfugiat cauſalitatem Dei, de quo late in reſolut. ſequenti. Et ponitur exemplũ in ſubjecto cæcitatis, cum enim dicimus, quod ſubjectum cæcitatis eſt animal ſecundum ſe, ſeu ut animal, non intelligitur, quod animal in communi ſit ſubjectum cæcitas, ſed ſubjectum cęcitatis eſt hoc numero animal, ut præſcindens tamen ab ipſa cæcitate, ſicut ſubſtractum præſcindit à forma. Et hinc valde nota nullum eſſe diſcrimen in præſenti inter peccata, quæ ſunt mala, quia prohibita, & quæ ſunt prohibita, quia mala. Licet enim in iſtis malitia ſit ab intrinſeco, adhuc tamen in eis conſideratur ſubſtractum malitię, & malitia ipſa, primoque modo conſideratur ut ſubjectũ, cui eſt debita rectitudo, cujus eſt carentia malitia ipſa, aliter loquendo de iſtis peccatis malum non eſſet in bono, ſicut in ſubjecto, nec Deus concurreret ad materiale ipſorum, utpote ex omni capite eſſent mala, quorum utrumque eſt contra D. Thom.

21 Et hinc præcluditur additus pluribus argum. quibus P. Oviedo impugnare intendit ſolut. 1 omiſſ. Et quidẽ 1. objicit: odium Dei ſecundum prædicatum ſpecificum non eſt privatum, ſed negatum per nos : ergò ſecundum prædicatum ſpecificum non eſt malum. Prob. conſeq. Nam juxta noſt. doctrin. ſecundũ illam tantum rationem actus malus eſt, ſecundum quam habet privationem rectitudinis, in qua formaliter malitia conſiſtit; ſed odium Dei tantum habet hanc privationem ſecundum prædicatum genericum, & non ſecundum prædicatũ ſpecificum : ergò ſecundum prædicatum genericum, & non ſecundum prædicatum ſpecificũ ſpecificum malum eſt. Sed hoc ſophiſma facillime diſſolvitur. Et quidem juxta prim. ſolut. dicimus; quod illa propoſitio: odium Dei ſecundum prędicatum ſpecificum non eſt privatum, ſed negatum, eſt vera, ſi ſenſum faciat, quod nõ eſt privatum per carentiam rectitudinis debitę ipſi prædicato ſpecifico; ſecus tamen ſi ſenſum faciat ſecundum prædicatum ſpecificum non eſſe privatum per carentiam rectitudinis debitę ipſi prædicato generico. Homo enim cæcus ſecundum prædicatum ſpecificum dicitur privatus viſu, & nedum negatus, ſed non quia privatio viſus ſit carentia formæ debitæ ipſi prædicato ſpecifico, ſed ſolum generico, ſolum enim homo ut animal eſt, cui debetur forma viſus, utpote hoc debitum dantaxat dimanat à natura ſenſitiva communi omnibus animalibus Hinc negat. conſeq. nempe quod odium Dei ſecundum prædicatum ſpecificum non ſit malũ, nam ut ſecundum prædicatum ſpecificum ſit malum, ſufficit ſecundum prædicatum ſpecificum carere forma, ſeu rectitudine debita ſibi ſecundum prædicatum genericum, quippe ſecundum commune axioma: ſicut bonum eſt ex integra cauſa, ita malum dicitur ex quocumque defectu.

22 Juxta noſt. autem ſolut. argum. nec apparenter habet vim aliquam, ſiquidem odium Dei eſſe privatum rectitudine, & conſequenter eſſe malum, non attenditur penes carentiam rectitudinis debitæ ipſi ſecundum conceptũ ſpecificum, ſeu formalem, ſed penes ſubſtractum, quod ſubſtat prædictæ carentiæ. Si enim hoc eſt talis naturę, quod ei debeatur rectitudo, eo ipſo dicitur privatum rectitudine. Unde odium Dei dicitur privatũ rectitudine, quia ſupponit pro ſubſtracto, cui debetur rectitudo. Aliter nõ erit aſsignabile malum aliquod privative tale, quippe conceptui ſpecifico illius, qui eſt privatio, non poſſet non repugnare forma oppoſita, & ſic nec ei eſſet debita, & conſequenter eſſet ſimplex negatio.

23 In idem incidit aliud ſophiſma ejuſdem : Actus amoris Dei, & odium Dei in ratione generica conveniunt, & tantum differunt ex ratione ſpecifica; ſed odium Dei ex ratione

ſpecifica eſt malum, & amor Dei ex ratione ſpecifica eſt bonum: ergò vel odium Dei ex ratione ſpecifica eſt privatum bono, vel falſum eſt ſolam privationem conſtituere malum. Pariter diſſolvitur hoc ſophiſma doctrina relata: Secundum prim. ſolut. dicendo, quod odium Dei ex ratione ſpecifica eſt malum, ſicut & amor Dei ex ratione ſpecifica eſt bonum; attamen ſicut amor Dei ex ratione ſpecifica eſt bonum bonitate ei debita ſecundū rationem genericam, non ſecundum ipſam rationem ſpecificam, aliter ei, ut moraliter bono deberetur bonitas moralis; ita odium Dei ex ratione ſpecifica eſt malum per carentiam rectitudinis ſibi debitę ſecundum rationem genericam, & non ſecundum rationem ſpecificam, aliter eſſet malum ex ratione ſpecifica per carentiam bonitatis moralis ſibi debitæ, ut moraliter mala. Pariter ſecundum noſt. reſolut. dicimus, quod non eſt idem amorem Dei eſſe ex ratione ſpecifica bonum, ac eſſe bonum bonitate ſibi debita ſecundum rationem ſpecificam, nec enim, ut diximus, bonitas moralis poteſt eſſe debita ipſi, ut moraliter bono, namque nulli debetur, quod jam habet, & poſſidet. Eſt ergò amor Dei ex ratione ſpecifica bonum morale per bonitatem ei debitam pro ſubſtracto, ſeu ſubſttacto illius, quod ſecundum ſe non includit illam bonitatem, licet includat bonitatem alterius rationis. Et pariter odium Dei quamvis ex ratione ſpecifica ſit malum, ſicut & privatum, ſed non per carentiam bonitatis debitæ ipſi ſecundum rationem ſpecificam, aliter malo moraliter, ut tali deberetur bonitas moralis; ſed per carentiam bonitatis ei debitæ pro ſubſtracto, qui eſt actus humanus, qui licet, ut ſic non habeat bonitatē moralem conjunctam, ei tamen debetur, ſicut & commenſuratio cum lege, & ratione, in qua bonitas moralis, & rectitudo conſiſtit.

24 Tertio objicit: quod actus odij Dei malus eſt, quia contrahitur per rationem fugæ, & non per rationem proſecutionis: ergò malitia conſiſtit in carentia proſecutionis; ſed proſecutio eſſet alius actus, cūi huic non poſſet ineſſe: ergò non conſiſtit in privatione formę, quę debebat ineſſe huic actui. Sed hæc objectio nullam addit difficultatem. Fatemur enim, quod unum numero accidens non poteſt tranſire de ſubjecto in ſubjectum, unde eadem numero proſecutio, quæ eſt in uno actu, non poteſt eſſe in alio actu, id eſt, proſecutio, quæ eſt in actu amoris tali, non poteſt eſſe in hoc, & tali actu odij Dei, quia nempe accidens individuatur à ſubjecto, unde tunc eſſet idem numero accidēs, & non eſſet. Attamen, quod accidens exiſtens in uno ſubjecto ſecundum ſuam ſpeciem ſit, vel poſsit eſſe in alio ſubjecto, non repugnat: nec enim repugnat albedini Petri ex hoc, quod eſt albedo, quod ſit in Paulo, immò, quod ſit in ſubjecto, in quo eſt nigredo ei contraria. Et ad propoſitum viſioni, quæ eſt in homine ex ſua ſpecie, non repugnat ineſſe equo etiam cæco, ſeu privato viſu, quamvis utraque hæc forma non poſsit eſſe ſimul in eodem ſujecto utpote privative oppoſita. Licet ergò eadem numero proſecutio, quæ eſt in actu humano determinato per amorem Dei, non poſsit ineſſe actui humano, qui eſt determinatus per fugam ab eodē Deo, ſecus tamen conſiderata quoad ſpeciem, namque actus humanus determinatus per rationem fugæ ſecundum ſe capax eſt determinari per rationem proſecutionis, immò ei juxta legem, & rationem debetur hæc determinatio. Juxta noſt. autem ſolut. claritatis gratia diſtinguo illam minorem, in qua latet æquivocatio: ſed proſecutio eſſet alius actus, qui huic ſcilicet actui fugæ, non poſſet ineſſe, ſi hic actus conſideretur pro formali ipſius fugæ, ſeu reduplicata & ipſa ratione fugæ, concedo: ſi hic actus conſideretur pro ſubſtracto, & de materiali, nempe pro ipſo actu humano, qui ei ſubſternitur, nego: Nam ut ſic præſcindit ſubſtractive à ratione fugę, ut dictum eſt.

25 Tandem objicit, & eſt replica contra dicta: Nam experientia videtur, quod quia cæcitas eſt carentia viſus debiti animali, idem numero animal, qui nunc eſt videns, poteſt eſſe cæcus, & è contra; ſed ſecundū nos idem numero actus humanus, qui nunc eſt fuga, non poteſt eſſe proſecutio, vel vice verſa: ergò quia ratio fugæ non eſt carentia proſecutionis debitæ actui humano. Sed reſpond. quod quamvis cęcitas ſit carentia viſus debiti animali, ſicut fuga eſt carentia proſecutionis debitæ actui humano, non tamen propterea idem numero actus humanus poteſt eſſe nunc fuga, & poſtea proſecutio, ſicut idem numero animal nunc eſt videns, & poſtea cæcum: Nam eſt diſparitas ex parte utriuſque extremi, videlicet ex parte ſubſtracti, & ex parte formæ. Animal enim ex natura ſua eſt ſubjectum permanens, viſuſque eſt forma accidentalis ab eo realiter ſeparabilis, proindeque potens adeſſe, & abeſſe ſine ſubjecti corruptione, propterea aque ipſo animali permanente poteſt nunc eſſe videns, & poſteà cæcum; attamen in noſtro caſu actus humanus eſt ex natura ſua tranſiens ipſaque forma proſecutionis cum eo realiter identificatur, unde non eſt locus, ut ab eo hic, & nunc exiſtenti ſub forma proſecutionis poſsit ab eo abeſſe proſecutio, & ei advenire ratio fugæ. Nec tamen hoc requiritur, ut exiſtente ſub ratio-

tione fugæ exiſtat ſub carentia proſecutionis debitæ, quia ad hoc ſufficit ipſam proſecutionem poſſe ei ineſſe ſecundum genus, vel in ratione ſubſtracti,& prout ſic eſſe ei debitam.Unde ſi per impoſsibile idem numero animal non poſſet eſſe videns, & cæcum, adhuc carentia viſus eſſet in eo privatio, ex quo forma viſus eſſet ei debita ex ſola natura animalis.

26 Secundo objicies ex alijs contra noſt. reſolut. Quod lex præcipiens,ut actui malo rectitudo adhibeatur, eſt chimerica: ergò ex lege non poteſt oriri debitum, quo odio Dei, vel cuilibet alio peccato debeatur rectitudo,& cõſequenter nec in illo poteſt inveniri privatio, ſeu carentia rectitudinis debitę. Conſeq.pat. & anteced. prob. Nam vel lex ſupponit jam actũ malum exiſtere,vel non. Si primũ? Implicat legẽ præcipere,ut ei rectitudo adhibeatur: Nã lex non poteſt præcipere,quod repugnat;repugnat autem actũ,ex ſuppoſitione,quod eſt malus,eſſe rectum,vel ei adhiberi rectitudinẽ. Si ſecundũ? Eo ipſo lex non præcipit tali actui adhiberi rectitudinem, ſed ſolum prohibet prædictum actum, id eſt,ne talis actus fiat,& conſequenter ſolum præcipit carentiam, ſeu negationem illius.Sed reſpond.quod lex ſupponit actum malum exiſtere ſecũdum gradum genericum actus humani, ſecus verò ſecundum gradum ſpecificum, ſicut in compoſito materiali prius natura producitur gradus communis, v.g. gradus viventis, quam gradus animalis.Et pro illo ſigno intermedio lex prohibet, & prȩcipit, ne gradus ille communis contrahatur per differentiã mali, ſed per differentiam boni.Ita PP.Salmantic. Vel dicatur cum eiſdem legem antecedere exiſtentiam actus mali etiam ſecundum gradum communem, & genericum. Nec inde infertur ſolum prohibere, ne actus malus fiat,ſed ſimul præcipit,quod ex ſuppoſitione,quod fiat actus, fiat rectus, & bonus, & conſequenter ei adhibeatur rectitudo, quapropter ſi fiat malus, eo ipſo caret rectitudine ſibi debita.

27 Sed dices: quod actus fiat bonus, & nõ malus, non cadit ſub præcepto negativo, v. g. de odio non habendo Deum, ideo enim ſic dicitur,quia ſolum præcipit,ne fiat odium. Deinde, nec cadit ſub prȩcepto affirmativo de dilectione Dei,utpote præceptum affirmativum nõ obligat pro ſemper, & poteſt contingere,quod odium fiat,dùm non obligat præceptum de dilectione Dei : ergò non eſt præceptum, unde homo dum odio habet Deum, teneatur elicere actum bonum,ut ſic actui malo debeatur rectitudo illius. Sed reſpond. quod aliud eſt præceptum affirmativum charitatis non obligare pro ſemper abſolute, & aliud nõ obligare pro ſemper ex ſuppoſitione, quod homo operetur circa materiam charitatis,ſcilicet Deum.Primum eſt verum; ſecundum falſum: Nam ex ſuppoſitione, quod homo operetur circa materiam charitatis, tenetur vi præcepti operari conformiter ad rationem, ac proinde non actũ fugæ, ſed actu proſecutionis. An verò teneatur tunc elicere actum perfectum charitatis, nimirum dilectionem Dei ſuper omnia, ut hujus rectitudo debeatur actui odij Dei, ſententia communior aſſeverat non teneri, utpote ſupponimus præceptum charitatis abſolute non inſtare.Tenetur tamen elicere actum aliquem rectum, & bonum circa ipſam materiam charitatis,ſive ſit perfectus, ut dilectio Dei ſuper omnia,ſive imperfectus, ut eſt amor ſimilis complacẽtiæ inefficacis, vel amor concupiſcentię, vel amor naturalis. Unde rectitudo aliqua ex his actibus eſt, quæ debetur actui odij Dei.

28 Tertiò, & urgentius objicies, & eſt replica contra dicta:ſtat peccatum aliquod commiſsionis ſine carentia alicujus rectitudinis debitæ: ergò illud de formali non importat malitiam privativam. Conſeq.pat.& anteced.prob. Stat actus odij Dei ſine carentia alicujus rectitudinis debitæ: ergò verum eſt anteced. Prob. anteced. Si aliqua eſſet rectitudo debita actui odij Dei,eſſet rectitudo charitatis;ſed ſtat actus odij Dei ſine carẽtia rectitudinis charitatis debitæ: ergò. Major ſupponitur,utpote rectitudo debita actui odij Dei deberet eſſe circa eandem materiam odij Dei, quæ eſt materia charitatis, nempe Deus.Min.verò prob.Caſu, quod Deus deneget homini auxilium ſufficiens ad actum charitatis,ſive perfectum,ut eſt dilectio Dei ſuper omnia, ſive imperfectũ,ut aliquis ex prȩallegatis in præced. reſolut. Tunc enim ſi homo odio haberet Deum, tali actui odij non eſſet debita rectitudo aliqua charitatis : Nam nulla rectitudo charitatis poſſet deberi ei, qui eam non poteſt ponere, ſeu exequi;in eo autem caſu homo ille non poſſet exequi rectitudinem aliquam charitatis ex defectu auxilij ſufficientis, ſine quo non eſt, nec poteſt eſſe potentia proxima, & completa ad aliquem actum, ut eſt concors omnium Theolog. ſententia. Et hinc prȩcluditur additus ſolut:aliquorum dicentium juxta dicta ad præced. argum. quod licet rectitudo, qua privat peccatum commiſsionis, debeat eſſe rectitudo materię, in qua actus peccaminoſus exercetur,ſed non rectitudo actus virtutis ei oppoſitæ,v.g.dilectio Dei. Prȩcluditur, inquam, utpote ſupponimus Deum denegare auxilium ſufficiens, nedum ad actum charitatis, verum & ad omnem actum bonum circa materiam charitatis.

29 Sed respond. 1. in illo casu solum concludi odium Dei non ex omnimoda necessitate, seu essentialiter importare malitiam privativam, quippe de potentia Dei absoluta potest ei deesse debitum rectitudinis; secus tamen per se loquendo, & ex natura rei, nempe omni miraculo secluso, ut nunc contingit: Nam nunc potest homo, & tenetur legem charitatis implere, sive per actum perfectum charitatis, sive per alium imperfectum affectum juxta dicta. Nos autem in præsenti non defendimus prædictam malitiam esse necessariam, vel constitutivam peccati commissionis, sed vel constitutive, vel resultanter se habere attento debito legis, quod per se supponit potentiam proximam, & expeditam ad prædictam rectitudinem.

30 Secundo respond. Quod præceptum charitatis, seu circa materiam charitatis licet sit unum formaliter, est duplex virtualiter, quia, ut ait D. Thom. 2. 2. q. 44. art. 3. ad 3. *Sicut plus est operari bonum, quam vitare malum, ideo in præceptis affirmativis virtualiter includuntur præcepta negativa.* Qua ratione 1. 2. q. 100. art. 4. ad 2. habet; quod præceptum credendi in Deum includit præceptum non credendi in Deos alienos. Et eadem ratione sicut contrarium perfectū includit privationem imperfectioris, sicut albedo includit privationem nigredinis, ut patet ex Philosopho, & D. Tho. in 4. Methaphisic. ita præceptum de contrario perfectiori includit præceptum de privatione contrarij imperfectioris. Et juxta subjectam materiam 2. 2. q. 44. citata art. 4. ad 2. habet: *Quod dupliciter contingit ex toto corde Deum diligere, uno modo in actu, id est, ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur, & ista est perfectio patriæ: alio modo, ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur, ita scilicet, quod nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat, & hæc est perfectio viæ.* Juxta quę præceptum charitatis licet non semper obliget, ut Deum in actu diligamus, obligat tamen, ut nunquam aliquid contra Dei dilectionem operemur. Et art. 6. sequenti ponit exemplum in præcepto appositio à duce exercitus militibus de pugnando, quod licet non obliget ad pugnandum perfecte, ita, ut inimicum vincant, obligat tamen ad pugnandum imperfecte, ita ut contra disciplinā militarē nihil agant

31 Ex his ergò respond. Quod licet in eo casu non esset debita actui odij Dei rectitudo charitatis positiva, quæ nempe est talis per ordinem ad præceptum affirmativum, quæ est dilectio Dei, vel quilibet alter actus imperfectus circa eandem materiam; esset tamen ei debita rectitudo charitatis negativa, quæ nempe est talis per ordinem ad præceptum negativum in affirmativo virtualiter inclusum, v. g. carentia odij Dei. Itaque sicut præceptum charitatis est virtualiter duplex, aliud affirmativum de dilectione Dei, & aliud negativum de carentia odij Dei; pariter rectitudo à lege charitatis præscripta, quæ in commensuratione, vel conformitate ad præceptum consistit, est duplex, alia positiva per ordinem ad præceptum affirmativum, quę est dilectio Dei, & alia negativa per ordinem ad præceptum negativum, quæ est carentia odij Dei. In eo ergò casu, quod Deus denegaret auxilium ad omnem actum circa materiam charitatis, quę est ipse Deus, non esset debita actui odij Dei rectitudo positiva charitatis, quippe eam non posset ponere, secus tamen rectitudo negativa, quam & defacto poneret.

32 Sed contra hanc solut. non leviter insurges: ergò rectitudo debita actui odij Dei est rectitudo carentiæ odij Dei, hæc enim est rectitudo negativa, quæ consistit in conformitate, seu commensuratione cum præcepto negativo de non habere odio Deum. Tunc sic: ergò carentia rectitudinis debitæ actui odij Dei est carentia carentiæ debitæ actui odij Dei; at hæc carentia non est privatio: ergò. Prob. min. Nam privatio diffinitur, quod est carentia formæ debitæ: si ergò illa carentia non est carentia formæ debitę, sed carentia carentiæ; talis carentia non erit privatio.

33 Dices: quod etsi carentia odij Dei physice sit carentia, moraliter tamen est formæ, tum quia oritur à volūtate, cum sit libera: tum quia denominatur debita à lege prohibente peccatum odij Dei, & cum lex sit positiva, etiam prædicta denominatio debet esse positiva, immò habet ab eadem lege, quod sit amabilis, adeoque, quod sit bona: Nam quod est debitum, amabile est, & quod est amabile, est ens, & bonum. Cumque hujusmodi ens, & bonum solum sit per ordinem ad voluntatem, & legē, erit solum ens morale, eritque ejus carentia privatio moralis, dicitur enim privatio aliqua moralis, eoquod privatur forma morali. Hinc ergò ad replicam respond. quod privatio definitur, quod sit carentia formę debitæ, sive physicæ, & naturalis, sive moralis, carētiaque odij Dei licet physice sit non ens, seu carentia entis, moraliter tamen est ens, & forma. Ita quidam perdoctus Theologus Universit. Salmant. apud PP. Salmantic. Sed hæc doctrina mihi inintelligibilis est: Nam licet illæ denominationes sint positive, sed non intrinsecæ, sed extrinsece adhuc moraliter. Nec enim carentia

tia ab intrinseco talis potest ab intrinseco fundare denominationem aliquam positivam intrinsecam etiam moralem, nisi ad summum ex parte nostri modi concipiendi,& appretiandi illam carentiam, ac si esset ens, bona,& amabilis; unde solum sequitur, quod sit ens rationis, sicut cæcitas,& quælibet alia carentia.

34 Magist.Ferre respond.quod ut carentia odij Dei sit bona, oportet, quod sit volita aliquo actu positivo: nam licet possit metaphisicè loquendo dari omissio peccaminosa absque omni actu voluntatis,attamen omissio,quæ sit moraliter bona,dari non potest in via D. Thomæ, nisi sit voluntaria ab aliquo actu positivo voluntatis. Ille ergò actus positivus, quo volumus omittere odium, ut sic omittendo conformemur cum lege negativa de non opponendo contrario charitati, habet rectitudinem positivam charitatis,quamvis actus charitatis non sit. Et hujus rectitudinis debitæ carentiam ponimus in actu odij Dei, & sic salvamus in eo privationem, nempè carentiam rectitudinis positivæ. Hæc etiam solutio non placet: namque quidquid sit,an possit dari omissio meritoria absque aliquo actu positivo voluntatis, hoc est certum, quod ille actus positivus, quo volumus omittere odium, est affectus aliquis circa materiam charitatis, quamvis non esset ipsa dilectio Dei; at argumentum à principio procedit supponendo Deum negare auxilium sufficiens ad omnem actum erga materiam charitatis: ergò.

35 Meliùs ergo resp. juxta dicta in principio solut. quod illa diffinitio privationis procedit de privatione physica,& naturali; privatio verò moralis non solum est carentia formæ debitæ, sed etiam carentia carentiæ debitæ: nam privatio moralis est carentia rectitudinis moralis debitæ in vi præcepti, seu legis: sicut ergò lex alia est affirmativa, & alia negativa, pariter rectitudo moralis debita alia est positiva, nempè,quæ præcipitur per legem affirmativam,quę est forma, ut dilectio Dei, & alia negativa, quæ non est forma, sed carentia illius, nempè quę præcipitur per legem negativam, ut est carentia odij Dei.

RESOLUTIO II.

Peccatum commissionis de formali nullam importat malitiam positivam, undè per eam non potest constitui.

36 Est contra Salmantic.Godoy,Gonet,& alios antiquiores; eam tamen tenent Gregor. Martinez, Montesinos,Araujo,Ferre, & plures alij ex antiquis, & ex recentioribus in manuscriptis. Et placet prius terminos resolutionis exponere: namque cum dicimus peccatum commissionis de formali nullam importare malitiam positivam,per idem intelligimus malitiam positivam de formali importatam, ac malitiam positivam formalem: si enim per malitiam positivam intelligatur idem, ac subtractum malitiæ, nullus dubitat in peccato commissionis importari malitiam positivam, quippè subtractum malitiæ positivum est, scilicet actus humanus,qui denominatur malus à malitia ipsa,sive privativa,sive solum positiva. Hinc etiam constat, quod talis malitia debet mediare, & intercedere inter ipsam malitiam privativam, & subtractum illius: si enim non mediet, relinquitur solum subtractum, qui est actus humanus sub malitia privativa, quo in casu erit malus de formali solum privative,& non positive;è autem contra si mediet, erit talis actus malus immediatè malitia positiva, & mediatè, & quasi resultanter erit malus malitia privativa. Unde tandem infertur, quod actus humanus, ut subtractum malitiæ est, sive positive, sive privative tantum, debet pro priori, & secundum se denudari ab omni malitia,& ab ea præscindere, ita ut subtractum prout sic concipiatur indifferens ad bonum, & malum, sicut subtractum albedinis est indifferens ad album,& nigrum.

37 His clarè notatis, prædictam malitiam positivam non importari de formali in peccato commissionis,fundatur 1.ex testimonijs D.Tho. in præcedenti resolutione adductis: namque juxta ea inter subtractum,qui est actus humanus,& malitiam privativam nullam alteram recognoscit malitiam:ergò prædicta malitia positiva juxta doctr.D.Thom.admittenda non est. Anteced. prob.discurrendo per singula: namque in 1.loco ex art.6.hic expressè habet juxta diffinitionè peccati traditam ab Augustino,in peccato commissionis solum importari duo,nempè id, quod pertinet ad substantiam actus, scilicet actus humanus, & id, quod pertinet ad rationem mali, quæ est incommensuratio ad regulam. Et in 2. ex quæst.72.seq.art.1. ad 2.expressè etiam docet, quod peccatum non est aliud præter actum ipsum debito ordine privatum. Nec valet ibi asserere peccatum non esse puram privationem: nam ita fatemur, cum præter privationem importet ipsum subtractum, quod positivum est. Et in 3. ex q.75. sequenti art.1.in corp.hoc ipsum liquet, cum expressè habeat peccatum non esse aliud, quam actus inordinatus, immò quia privatio non habet causam per se, docet ibi expræsè peccatum solum habere causam per se, qua parte est actus, non verò qua parte

est

est privatio, seu inordinatio. Et in 4. ibi ad 1. ait; quod peccatum præter privationem, quę est inordinatio, solum significat actum ei subtractũ. In 5. etiam ex 2. 2. q. 118. art. 5. expresse docet, quod sola corruptio, vel privatio boni in peccato se habet formaliter, conversio autem ad bonum commutabile materialiter. In sextò etiam ex eadem 2. 2. q. 162. art. 6. pariter affirmat, quod in peccato duo solum attenduntur, scilicet conversio ad bonum commutabile, quæ materialiter se habet in peccato, & aversio à bono incommutabili, quæ est ratio formalis illius. In septimo etiam ex 3. contra Gentes hoc ipsum tradit: namque loquitur de malo in communi, sub quo comprehenditur malum morale, videlicet malum culpæ, quod est peccatum, & ait malum non esse aliud, quam privatio, & quod sic omnes utuntur hoc nomine malum. In octavo etiam ex quæst. 1. de malo, art. 1. pariter loquitur, solum dupliciter posse intelligi malum, nempè id, quod est subjectum mali, & malum ipsum, quod non est, nisi privatio. In nono etiam ex 2. dist. 34. art. 2. dicit: per hoc præcisè, quod actus privationem debiti finis, & debitæ circunstantiæ habeat, habere rationem mali culpæ. In 10. ex dist. 34. quæst. 1. art. 2. in malis ponit ordinem, ut primò dicatur malus per se, id est, privatio, & secundo malum per accidẽs, quod est subtractum materiale. Et ibi infra ponit exemplum in oculo, qui est aliquid non ex eo, quod cæcus est, sed ex eo, quod subjectum est cæcitatis. Et loco citato ad Anibaldum distinguit peccatum omissionis à peccato commissionis per hoc, quod peccatum omissionis est totalis subtractio operationis debitæ; peccatum verò commissionis est operationis debitę privatio. Ac tandem loco citato ex 1. 2. quæst. 85. art. 4. addit super omnia dicta, quod privatio debitæ ordinationis est essentialiter peccatum. Ergò D. Thom. nullam recognoscit in peccato malitiam præter privativam, nec positivum aliquid præter subtractum talis malitiæ, quod si est malum, est propter privationem ei adjunctam, seu quæ illi inest. Et in hoc sensu debent exponi loca D. Thom. in quibus videtur sentire in peccato commissionis præter malitiam privativam dari malitiam positivam, nempè, quę positiva sit ex parte subtracti, non ex parte formæ, quasi sit media, & præscindens à privatione, de quibus supra.

38 Ratione autem fund. 1. eodem principio, quo utitur D. Thomas ad probandam malitiam privativam in peccato commissionis: namque taliter eam probat, quod simul positivam excludit, & ex conceptu communi mali, & ex peculiari mali moralis, & proponitur in forma sic: ea malitia peccatum est malum, quia malum in communi est malum, aliter peccatum non esset in genere mali, nec de illo posset malum in communi prædicari; at malum in communi est malum sola malitia privativa: ergò & peccatum est malum sola malitia privativa. Minor est principium, quo utitur D. Thomas in locis præalleg. & ab ipso ex professo prob. ut patet ex dictis resolut. præced. fundam. 1. Nec valet dicere, hoc fundamentum juxta D. Thomam procedere de malo absolutè, & simpliciter, quod est malum sola malitia privativa, quæ nempè est carentia omnis bonitatis, & perfectionis, & pront opponitur bono transcendentali. Aliud autem est malum secundum quid, & respective ad alterum, quod quidem in se positivum est, est tamen malum alteri, ut calor aquæ, quæ est doctrina D. Thomæ quæst. 1. de malo, art. 1. ad 1. & hoc secundo modo peccatum est malum, nempè respective ad naturam rationalem non tamen absolutè, & simpliciter. Sed contra est: namque hoc non obstante principium D. Thomæ est verissimum, & convincit nostrum assumptum: namque D. Thomas in locis supra allegatis hoc intendit, quod malum non est malum, nisi ex remotione, seu carentia boni debiti: sit ergo malum aliud absolutè, & simpliciter, & aliud secundum quid, & respectivè, semper tamen malum constituitur per remotionem, vel carentiam boni debiti. Erit quidem distinctio, quod malum simpliciter est carentia boni debiti sibi, ut cæcitas respectu animalis; malum verò secundum quid erit carentia boni debiti alteri, ut calor est carentia frigiditatis debitæ aquæ. Semper tamen est verum, quod malum, ut malum non est, nisi per carentiam boni debiti, sive sibi, sive alteri. Hinc calor non est malum aquæ, nisi quatenus est privatio frigiditatis ei debitæ, & connaturalis. Sit ergò calor aliquid positivum in se, sed non prout sic malum aquæ, sed purè propter carentiam frigiditatis, qua eam privat. Nec nos negamus peccatum esse aliquid positivum, sicut calor, sed dicimus ex hac parte non esse malum, sed purè ex quo est difforme naturæ rationali, id est, rationi, & legibus, quæ est malitia privativa. Dixi hoc non obstante, quia stando locis præallegatis D. Thomas peccatum appellat malum sine addito, & consequenter absolutè, & simpliciter.

39 Deinde fundat. ex conceptu peculiari mali moralis: namque malitia moralis ea est solum, quæ consistit in carentia rectitudinis debitæ ipsi actui humano, nempè commensurationis, seu conformitatis cum lege, vel ratione; sed hæc est tantum malitia privativa: ergò.

Mi-

Minor patet ex term. major autem videtur nota: namque præcisa illa carentia non est, unde peccatum sit, vel possit intelligi malum moraliter, utpote solum intelligitur, ut actus humanus terminatus ad bonum utile, vel delectabile secundum se præscindendo omnino à difformitate cum lege.

40 Confirm. multiplic. & 1. illa sola malitia importatur de formali in actu humano peccaminoso, qua intellecta intelligitur moraliter malus, & qua non intellecta non intelligitur moraliter malus; sed intellecta malitia privativa talis actus intelligitur moraliter malus, aliter illa malitia non esset moralis, illaque per intellectum secluſa non intelligitur moraliter malus, utpotè absque omni defectu, & deformitate per ordinem ad legem: ergò.

41 Secundò ex diffinit. tradita ab Augustino: namque in illa importatur actus voluntarius, nempè dictum, vel factum, vel concupitum, & in hoc non splendet malitia aliqua, quinimò se habet, ut genus, & indifferens ad actum voluntarium, bonum, & malum, deinde additur *contra legem æternam*, tanquam differentia, & per hanc particulam significatur, ut moraliter malus, tunc sic; sed per hanc particulam intelligitur ipsa incommensuratio cum lege, quæ est carentia, & malitia privativa juxta D. Thom. ergò hac sola intellecta actus humanus intelligitur moraliter malus, & illa per intellectum secluſa non intelligitur moraliter malus, sed ad summum, ut indifferens ad bonum, & malum.

42 Tertiò: ex quo contrarij admittentes malitiam privativam in peccato commissionis non possunt non admittere prædictam malitiam esse carentiam rectitudinis debitæ ipsi actui humano: namque hæc est diffinitio malitiæ privativæ. Nunc sic inquiro: vel illa est carentia rectitudinis debitæ ipsi actui humano, ut moraliter malo, vel secundum se, ut præscindit à bono, & malo? Non primùm: namque actui humano, ut moraliter malo repugnat rectitudo, ut supponimus ex resolutione præcedenti, & contrarij fatentur: ergò secundum. Tunc sic: ergò illa malitia privativa dicitur immediatè per ordinem ad actum humanum secundum se, quatenus indifferens ad bonum, & malum, ita ut prout sic dumtaxat sit subſtractum illius malitiæ: non ergò inter actum humanum subſtractive sumptum, & ipsam malitiam privativam mediat malitia altera positiva.

43 Quartò ex hoc ipso: secundum sentent. contrariam ita proportionabiliter resultat malitia privativa ex positiva, sicut risibilitas ex rationalitate: ergò sicut est verum, homo est risibilis, quia rationalis; ita erit verum, actus humanus est malus privative, quia est malus positive: ergò tandem est verum, actus humanus caret rectitudine debita, quia est malus positive: carentia ergò rectitudinis debitæ dicitur immediatè per ordinem ad ipsum actum humanum, ut malus est positive; cum tamen per ordinem ad illum, ut sic potius repugnet, ut ipsi contrarij cum nobis fatentur.

44 Quintò ad idem: si malitia privativa supponit positivam, ut sui fundamentum, quatenus ad eam resultanter se habet: ergò malitia privativa inest actui humano, ut moraliter malo: falsum ergò est, quod malum est in bono, sicut in subjecto; cum tamen D. Thomas ex professo oppositum resolvat loco supra alleg. ex 1. p. quæst. 48. art. 2. Et loquitur expræsse de malo privativo, innixus illo principio, quod subjectum privationis, & formæ est idem, nempè ens in potentia, vel in actu, quod vel est bonum in actu, vel in potentia.

45 Sextò: subſtractum malitiæ, nempè ipse actus humanus, non est malum per se, sed per accidens, id est, per malitiam sibi superadditam; sed non per positivam: ergò per solam privativam. Prob. minor: malum peraccidens solum dicitur malum à malitia per se; sed malitia per se non est positiva, sed privativa, ut patet ex locis præalleg. D. Thomæ, præcipuè in 2. dist. 34. q. 1. art. 2. ergò. Quod & comprobat D. Thom. exemplo oculi, qui est malus solum peraccidens, & non nisi per cæcitatem, quæ est privatio visus, & malitia per se: ergò.

46 Septimò: namque licet malitia privativa in sententia contraria resultanter se habeat ad actum peccaminosum, secus tamen malitia positiva: ergò licet voluntas creata sit causa solum peraccidens malitiæ privativæ, attamen malitiæ positivæ est causa per se, sed implicat causa per se respectu alicujus malitiæ, utpotè nemo intendens ad malum operatur; unde, & D. Thom. loco citato ex 2. 2. q. 118. art. 5. & ex 1. 2. q. 75. art. 1. expræsè habet, quod solum privatio in actu peccaminoso habet causam peraccidens, per se autem solum habet causam ipse actus voluntarius, ut est appetitus alicujus boni, qui materialiter se habet in peccato. ergò.

47 Tandem: namque sic est intelligenda malitia moralis in peccato, sicut malitia artificialis in domo, vel quolibet alio artefacto, & pariter sicut malitia naturalis in rebus, vel corporibus, sicut à simili bonitas moralis est intelligenda admodum bonitatis artificialis, vel naturalis: unde quia in artificialibus, & naturalibus bonitas consistit in adæquatione cum regula artis, vel naturæ, pariter in moralibus secundum nos bonitas constituitur inadæquatione cum re-

gu-

gula moris, at sic est, quod malitia artificialis,& naturalis in eo purè consistit, quod est carere debita commensuratione,vel conformitate cum regula artis, vel naturæ, nec præter hanc malitiam,quæ privativa est, est assignabilis alia malitia positiva: ergò pariter.

48 Secundò fund. nostra resolut. & simul robor. fundament.præced.infringendo fundam. sentent. contrariæ : namque totum reducitur in id, quod pro priori ad malitiam privativam intelligitur in peccato malitia aliqua positiva, consistens nempè in tendentia positiva actus humani in objectum dissonum, seu indebitum, quod ex terminis infringitur inquirendo, quid intelligant nomine tendentiæ positivæ in objectum dissonum,& indebitum? Vel enim intelligunt tendentiam positivam in objectum dissonum aliàs, & materialiter, vel in objectum dissonum, & indebitum formaliter, ut tale? Primò modo tendentia illa quamvis positiva non intelligitur peccaminosa, sicut nec mala, sicut solum ut tendentia in objectum bonum, videlicet utile, vel delectabile, præscindendo à conformitate, vel difformitate cum lege. Secundò modo tendentia illa non præscindit à malitia privativa : ergò pro priori ad hanc non intelligitur tendentia illa mala, nec peccaminosa. Probat. hæc minor etiam ex termin. namque objectum quatenus dissonum, & indebitum per idem est atque objectum difforme legi, incommensuratum cum lege, legique non consonum, seu contra debitum legis, quæ nomina propriè significant privationem,seu carentiam rectitudinis debitæ : falsum ergò est, quod pro priori ad malitiam privativam, & ab ea præscindendo, intelligatur tendentia positiva in objectum formaliter dissonum, & indebitum.

49 Deinde : tendentia illa positiva ex hoc ipso, quod positiva, non est mala, & peccaminosa, sed purè ex hoc,quod est tendentia in objectum dissonum,& indebitum: ergò est mala,& peccaminosa,quia tendentia est contra debitum legis; ex hoc enim objectum illud dicitur indebitum : ergò est mala solum ea parte, qua est tendentia non conformis legi,seu ei incommensurata, quæ inconformitas, & incommensuratio malitia privativa est.Item: illa tendentia positiva, vel est in malum, ut per se intentum, vel non? Non primum : namque ut D.Thomas ex Dionysio asserit : nullus intendens ad malum operatur; si autem non est per se intentum: ergò peraccidens se habet ad intentionem operantis: ergò peraccidens se habet ad tendentiam illam positivam, quatenus positiva est, vtpotè hæc non est positiva, nisi per ordinem ad intentionem peccantis: sequitur ergò, quod tendentia illa positiva secundum positivum,quod continet, non sit mala, & peccaminosa, sed purè ex adjuncto defectu,quod non est aliud præter malitiam privativam, ut expressè tenet D. Thom. loco citato ex 1.2.q.71.art.1.

50 Hinc AA. contrarij decipiuntur non distinguentes inter objectum terminativum illius tendentiæ, & objectum motivum illius; voluntas enim tunc tendens ad objectum dissonum, tendit ut mota ab aliquo fine; ut sic autem mota operatur deficienter, nempè ex fine indebito, proindeque ejus motivum est finis indebitus, seu carens ordine ad debitum finem, proindeque objectum illud terminativum licet positivum sit, non tamen est motivum, nisi ut habet adjunctam privationem ordinis debiti, seu debitæ subjectionis, & commensurationis. Et ex hac parte tendentia illa est peccaminosa,quamvis peccator non intendat objectum illius, ut malum,vel dissonum formaliter.

51 Pro cujus majori intelligentia supponamus in peccatore scientiam habitualem legis, seu judicium speculativum,quo judicat furtum non esse faciendum, quia sic præcipit lex. Deinde hac scientia suppositа supervenit judicium practicum, quo hic, & nunc proponit voluntati furtum, ut bonum sibi: hoc enim motivum non est prohibitio legis;nec enim peccator attendit tunc ad prohibitionem legis, nec scientia legis influit tunc in furtum illud, quin potius retardat, & quantum ex se est, removet illud. Motivum autem est propria commoditas ex amore proprio nascens,quo furtum inspicit, ut bonum sibi, id est, ut sibi utile, vel delectabile : peccatoris ergò intentio non est ad furtum, ut malum, vel dissonum formaliter, & ex hac parte non peccat, peccat tamen ex carentia debiti motivi ei annexa, quatenus nempè illud sibi utile, & bonum proprium appetit, & vult sine ordine ad debitum finem,sine debita subjectione ad legem, seu sine debita commensuratione cum illa, quæ est privatio, quamvis illam non vellit formaliter. Quia voluntas non vult formaliter, quod intellectus formaliter non considerat,nec formaliter ei proponit.

52 Nec valet : quod adminus vult objectum illud, ut malum formaliter interpretative. Transeat enim : namque volitio interpretativa potius nascitur ex privatione, vel omissione illius peccantis, quia nempè potens considerare, & obligatus considerare, non considerat malitiam illam, seu potens proponere objectum conformiter ad legem,& obligatus sic proponere, non sic practicè proponit,quæ propterea inconsideratio privatio est.

Dis-

53 Difficultas tamen est in peccato formalis inobedientiæ, & contemptus legis, in quibus videtur hominem velle ipsum malum, quia prohibitum, & incontemptum legis, seu legislatoris. Sed respondetur, hoc esse speciale in his peccatis præ inobedientia generali in alijs peccatis; in alijs enim peccatis inobedientia solum interpretative attingit malitiam, ut explicatum est; in peccatis autem inobedientiæ formalis, seu contemptus legis ipsa malitia est expresè volita tanquam ratio *qua*; ratio tamen *sub qua* est ratio boni proprij, quia adhuc illa voluntas nascitur ex amore proprio, seu propria commoditate, quæ proinde habet pro motivo non malum, sed bonum, sibi utile, & delectabile.

54 Et hinc refutantur omnes modi dicendi, quibus contrarij connantur satisfacere quantum ad axioma relatum, nempè: quod nullus respiciens, seu intendens ad malum operatur. Et quidem Conet resp. quod licet voluntas directè, & formaliter non attingat dissonantiam, seu malitiam illam objecti; eam tamen attingit indirectè, & interpretative, eoquod attingit, seu vult illius causam, & fundamentum, à quo inseparabilis est. Sicut enim nemo intendens ad malum, ut malum operatur, ita nemo operatur intendens fundamentum malitiæ, ut fundamentum illius est, & tamen in nostra sententia tendentia voluntatis ad fundamentum accipit ab illo esse malitiam positivam fundamentalem, quia volitio illa objecti, ut delectabilis est indirectè, & interpretative volitio illius, ut fundamentum malitiæ est: ergò à simili. Sed contra est: namque licet verum sit, quod voluntas attingat dissonantiam, seu malitiam illam indirectè, & interpretative in sensu explicato, quia illud *velle* in re potius est omissio, & privatio, vel ut melius dicam, potius est non velle, quam velle, tamen illam velle interpretative loquendo motive, & attenta intentione peccantis est falsissimum, utpotè nec sic potest voluntas transire extra spheram sui objecti, extra quam est malum, ut malum: namque axioma illud in eo fundatur, quod objectum adæquatum, & extensivum voluntatis est bonum, ut bonum. Deinde non minus est falsum, quod voluntas vult indirectè, & interpretative malitiam illam, seu dissonantiam, ex quo vult ejus causam, vel fundamentum, namque hoc esset, si malitia, vel dissonantia objecti dimanaret, seu resultaret ex attingentia objecti utilis, vel delectabilis; tunc enim ipsa volitio boni utilis esset ex consequenti volitio malitiæ resultantis, & causa illius, sicut qui causat fundamentum, ex consequenti causat rem fundatam, quando hæc dimanat, seu resultat ex fundamento, ut patet in relationibus, ad quas non datur per se motus. Cum verò res fundata non dimanat ex fundamento, causa fundamenti non est causa rei fundatæ, aliàs causa diaphani esset causa lucis, utpotè hæc in diaphano fundatur, cum tamen lux solum proveniat à Sole tanquam à causa: tendentia ergò illa positiva in bonum utile, vel delectabile est fundamentum malitiæ non dimanative, sed purè substractive, seu ut subjectum, cui adjungitur, & inest malitia, sicut diaphanum respectu lucis: aliter jam malitia ipsa esset per se intenta a peccante, saltem secundario, & sic non se haberet per accidens. Immò voluntas ipsa quatenus causa efficiens prædictæ tendentiæ esset secundario causa ipsius malitiæ, & consequenter malitia ipsa reduceretur in voluntatem, ut efficientem, & non ut deficientem, cujus oppositum docet expresè D. Thom. quæst. 1. de malo art. 3. ad 14. ubi docet: *Quod voluntas, quæ est quoddam bonum, dicitur causa mali per accidens præcisè, quia malitia privativa conjungitur bonitati actus peccaminosi, non quia ejus causalitas transeat ad malitiam ipsam privativam.* Et ponit exemplum: *sicut operatio ædificantis non pertingit ad hoc, quod habitanti in domo benè, vel malè accidat.* Et idem docet quæst. 3. de Potentia art. 6. ad 6.

55 Quomodo autem cum hoc stet voluntatem esse causam ipsius malitiæ peccati, dicimus stare, ex quo voluntas actum illum positivum, & physicum circa utile, & delectabile, quod prout sic est bonum positivum, & physicum, vult sine subjectione ad legem illum prohibentem, proindeque illa malitia dicitur effectus voluntatis, non ex quo bona est, id est, ut efficiente, sed ex quo mala est, id est, ut deficiente, proindeque non ex quo causa est efficiens actus voluntatis circa utile, vel delectabile, sed ex quo dissonanter à lege, & fine conformitate cum illa talem actum operatur, quod est malitiam reduci in defectum voluntatis potius, quam in ejus causalitatem, & efficientiam. Unde D. Thom. in 2. dist. 44. quæst. 1. art. 1. sic concludit: *Unde cum potentia voluntatis humanæ sit per se ordinata ad bonum, defectus à bono in actu ejus oportet, quod causetur ex aliquo defectu in ipsa.* Et in 1. p. quæst. 49. art. 2. pariter habet: *Malum, quod est in defectu actionis, semper causatur ex defectu agentis.* Clarissimè hoc ipsum explicat loco citato ex 1. 2. quæst. 75. in corpore, & ad 3. dicendo: *Quia voluntas sine directione regulæ operatur, quia movetur ab aliquo fine, vel motivo, cui adjungitur negatio finis debiti, ideò defectus, vel privativa malitia in peccato dicitur provenire ex negatione finis debiti, quæ est conjuncta bo-*

no apparenti, vel moventi voluntatem ad peccandum. Hinc consequenter negandum est voluntatem circa fundamentum, quod est tendentia positiva circa bonum utile, vel delectabile, ab illo accipere esse malitiam positivam fundamentalem, immò nec privativam, quia talis tendentia est fundamentum solum substractive, id est, cui inest malitia, non dimanative, namque hoc fundamentum est solus defectus voluntatis operantis sine subjectione ad regulas; ex illo enim provenit, & resultat illa malitia, id est, quod bono volito conjungatur carentia recti ordinis præter intentionem ipsius peccantis, propterea que dicitur intenta peraccidens, id est, peraccidens adjuncta bono ab ipso peccante intento. Quo in sensu ait Div. Thomas loco supra citato, quod peccatum non habet causam per se, sed peraccidens.

56 Deinde PP. Salmantic. tripliciter respondent. Primò quidem: quod cum dicitur objectum voluntatis esse bonum, & ideò non attendere ad malum, ut malum, neminemque respicientem ad malum operari, intelligitur de tendentia physica, quæ est talis per modum volitionis: hæc enim cum terminetur ad objectum tantum, ut volibile, non respicit illud nisi ut bonum, namque malum, ut malum non est appetibile. Non verò intelligitur de tendentia morali, quæ est talis per modum subjectionis formalis ad subjectionem subjectivam; nam sicut hæc ex parte voluntatis respectu objecti prohibiti est modus difformitatis formalis, seu actualis ad legem, vel regulam, ita non potest non per se, & primario respicere ex parte objecti difformitatem objectivam ad ipsam legem, vel regulam, & consequenter objectum, ut dissonum rationi, sicut respectu objecti præcepti non potest non per se, & primario respicere conformitatem objectivam, & consequenter objectum moraliter bonum.

57 Quæ solutio totum, quod nostr. fundam. intendit de tendentia illa positiva quatenus physica, planè nobis concedit. Nunc restat examinare, quæ sit, vel in quo consistat illa tendentia moralis? Et quidem si est actualis, & positiva, non potest non actualiter à voluntate procedere, aliter non erit voluntaria; si autem à voluntate actualiter, & positive procedit, non potest non ab ea procedere per modum volitionis. Si ergò tendentia moralis actualis per modum volitionis non potest non terminari ad bonum: ergò illa tendentia non potest respicere malum. Sed dicunt, prædictam tendentiam moralem non esse actualem per modum volitionis ad objectum bonum, sed per modum subjectionis formalis ad subjectionem subjectivam respectu legis. Sed planè hæc subjectio non est tendentia, sed ratio sub qua illius: voluntas enim non tendit in objectum, nisi ut subjecta legi, quæ est subjectio formalis. Nec pariter objectum terminat actum voluntatis, nisi ut debitum, & præscriptum à lege, quæ est subjectio objectiva: illa ergò subjectio non est tendentia, sed id, sub quo voluntas tendit: non ergò est assignare in voluntate aliam tendentiam positivam præter physicam substractam subjectioni legis, quæ ex hac parte dicitur moralis. Et de hac loquendo reddit in integrum totum nostr. fundam.

58 Hinc 2. respond. prædicti AA. quod illud axioma: nemo intendens ad malum operatur, intelligitur de intentione primario, quæ nempè est juxta naturalem inclinationem, in quam voluntas solum elicitive, & non applicative movet, sed prout sic solum movetur à Deo: qua ratione docent Thomistæ Angelum in primo instanti non potuisse peccare. Secus verò loquendo de qualibet alia tendentia, quæ potest esse in voluntate ab intrinseco defectibili, in quam voluntas se ipsam applicative movet, secundum quam potest indifferenter inclinari ad bonum, & malum, qua ratione dicimus Angelum in secundo instanti potuisse, immò de facto peccasse. Sed statim contra hanc interpretationem se offert, quod illud axioma fundatur in eo, quod voluntas non potest tendere extra spheram sui objecti adæquati, & extensivi: ergò procedit nedum de prima operatione, quæ semper est juxta inclinationem naturalem, sed de qualibet alia. Nec ex quo voluntas se moveat applicative, infertur posse se movere respiciendo, seu intendendo malum, ut malum: sufficit enim ad indifferentiam, seu libertatem contrarietatis, quæ est in voluntate, ut intrinsecè defectibili, quod possit se applicative movere ad bonum, & ad malum, & consequenter, quod possit appetere id, quod est malum; non tamen est necesse, quod possit appetere malum, ut malum, sed sat est, quod appetat bonum sine debita commensuratione cum lege, vel ratione: ex hac enim incommensuratione, quæ est defectus voluntatis, resultat, quod illud, quod appetit ut bonum, sit moraliter malum, & consequenter, quod in tendentia positiva ad bonum peccet, utpotè concupiscit contra legem æternam.

59 Tertiò respond. quod nomine mali intelligitur malum absolutè, & simpliciter dictum, ut est malum privativum, quod opponitur bono transcendentali, proindeque importat carentiam omnis bonitatis, & perfectionis, se-

ſecus vero malum ſecundum quid, ut eſt peccatum, quod ſolum privat perfectione morali. Sed præter dicta in 1. fundam. redarguuntur: namque, quod malum ſimpliciter dictum non poſsit intendi, ex quo importat carentiam omnis bonitatis, & perfectionis, ideo eſt, quia objectum voluntatis eſt bonum, & perfectum: unde infertur, quod licet malum ſecundum quid poſsit intendi ea parte, qua conſtituit bonitatem, & perfectionem, nempe phiſicam, ſecus tamen ea parte, qua perfectionem, vel bonitatem non conſtituit, ſcilicet moralem, qua privat.

60 Nec valet ad prædicta reſpond. quod D. Thom. expreſſe docet peccata ſpecie differri per ordinem ad objecta, ut patet ex 1. 2. quæſt. 71. art. 1. Unde & infertur peccata ſuam malitiam habere per ordinem ad eadem objecta, & conſequenter per tendentiã poſitivam in illa, Contra enim eſt manifeſte ex contextu D. Thom. qui loco citato, & aljis pluribus locis ſolum reſtatur peccata ſpecie differe per ordinem ad objecta comparative ad intentionem peccantis, qui ſolum intendit actum ſuum exercere in tali materia, nempe utili, vel delectabili, omnino prescindendo à malo juxta axioma propoſitum: nullus intendens ad malum operatur. Loquendo vero de peccatis in ſe, ſeu praciſsive ab intentione operantis, quatenus nempe mala ſunt, vel non differunt proprie ſpecie, ſicut nec privatio poteſt propriam ſpeciem conſtituere, vel differunt ſpecie improprie, & lato modo ex bonis, quibus privant, ſeu ſecundum oppoſitas virtutes, ut D. Thom. communiter docet. Hinc communiter diſtingui peccatum, & prout eſt in genere mali, malum enim dividitur in malum naturæ, culpæ, & pœnæ, ſub quo proinde continetur peccatum. Et prout eſt in genere actus humani, quatenus iſte dividitur in actum bonum, & malum, peccatumque dicitur actus humanus malus. Et 1. modo vocat peccatum nihil, & ait quod nec eſt natura, nec eſſentia; ſecundo vero modo eſſe aliquid, & naturam, & eſſentiam, ſed non ex eo, quod malum eſt. Quod totum patet ex 2. 2. quæſt. 10. art. 5. ad 1. ubi ſic expreſſe habet. *Formalis ratio alicujus peccati poteſt accipi dupliciter: uno modo ſecundum intentionem peccantis, & ſecundum hoc id, ad quod convertitur peccans, eſt formaliter objectum peccati, & ex hoc diverſificantur ejus ſpecies. Alio modo ſecundum rationem mali, & ſic illud bonum, à quo receditur, eſt formale objectum peccati, ſed ex hac parte non habet ſpeciem.* Ex 1. p. q. 28. art. 1. ad 2. dicit: *Quod malum, quod eſt differentia conſtitutiva in moralibus, eſt quodam bonum adjunctum privationi.* Ac ſi diceret, quod malitia procedit ex privatione adjuncta, ab hoc autem præſcindendo, id eſt, attenta intentione peccantis eſt quoddam bonum. Et quodlib. 17. inquirendo, utrum peccatum ſit aliqua natura, in corp. habet: *Dicendum, quod peccatum maxime tranſgreſſionis eſt actus inordinatus: ex parte ergò actus peccati eſt natura aliqua, ſed inordinatio eſt privatio, & ſecundam hoc peccatum dicitur nihil.* Et ſimiliter in 2. diſt. 37. q. 1. art. inquirit, utrum peccatum ſit ſubſtantia, vel natura quædam, & incorp. ait: *Quod in actu peccati eſt duo conſiderare, ſcilicet ipſum actum, qui eſſentia quædam eſt in eo, quod actus eſt, & ſic procul dubio ſubſtantia eſt. Vel etiam privationem ordinis, per quam malus eſt. Et quia privationes eſſentias non habent, ideo ex parte iſta ſubſtantia non eſt. Et quia peccatum dicitur ſecundum quod peccatum eſt, privatum ordine ideò peccatum dicitur abſolutè ſubſtantiam non eſſe, & tamen in quantum actus ſubſtantia eſt.* Et cum eadem diſtinct. reſp. ad quæſt. an peccatum ſit natura, vel an peccatum ſit res.

61 Et hinc etiam ad auctoritatem D. Tho. ex quæſt. 1. de Malo, art. 1. ad 4. quam contra nos refert Oxom. *Quod voluntatis objectum eſt bonum, & malum, quia omnis actus denominatur, & ſpeciem accipit ab objecto.* Loquitur enim de malo ſubſtractive, non formaliter in quantum malum. Fertur enim voluntas ad bonum moraliter, cum fertur ad bonum commenſuratum regulis rationis; fertur vero in malum moraliter, cum fertur in bonum diſſonum rationi: namque bonum illud eſt malum ex privatione adjuncta, quã non intendit peccans immo ibi expreſſe ait, quod actus voluntatis eſt malus, quia fertur in malum. Illud vero verbum *fertur* ſignificat proſecutionem; proſecutio autem attenta intentione peccantis ſemper eſt de bono, ſicut de malo fuga. Quod adhuc expreſsius notat D. Thom. ſupra quæſt. 8. art. 1. ad 2. his verbis *Dicendum, quod potentia rationalis non ſe habet ad quælibet oppoſita proſequenda, ſed ad ea, quæ ſub ſuo objecto conveniente continetur: nam nulla potentia proſequitur, niſi ſuum objectum conveniens. Unde ad illa oppoſita proſequenda ſe habet voluntas, quæ ſub bono comprehenduntur.*

62 Ex quo etiam manet reſponſum ad alia, in quibus D. Thom. videtur aſſerere malum in moralibus contrariari bono, contrarium autem ſemper eſt poſitivum. Loquitur enim de contrario ſubſtractivè, non vero ut formaliter malum. Itaque in malo eſt oppoſitio ad bonum, cũ ergò malũ de formali ſit privativo, & de materiali

teriali sit quid positivum, illa oppositio formaliter est privativa, & materialiter est contraria. Nec valet, quod malum materialiter est bonum, & bonum non contrariatur bono: namque licet bonum secundum se non contrarietur bono, bonum tamen quatenus subtractum privationis boni potest ei dici contrarium. Cujus est exemplum in calore, & frigore, quæ contrarie opponuntur subtractive, quia licet utrumque secundum se sit bonum, tamen est subtractum privationis alterius, qua ratione subtractive est positivum malum:

63 Ex quo tandem manet responsum ad aliam auctorit. quam etiam contra nos refert Oxom. ex 2. ad Anibald. dist. 34. quæst. unica, art. 1. ad 1. quod ita procedebat: nullus enim debet puniri pro nihilo; ponitur autem aliquis de malis, quo facit: ergo malum est aliquid Et respondet D. Thom. *Dicendum, quod cum aliquis ponitur pro malo, quod facit, non ponitur pro nihilo, sed pro hoc, quod facit in sua actione nihilum*: id est, inordinationis defectum. Sed hæc auctoritas est in nostrum favorem: namque si punitur pro eo, quod facit in sua actione nihilum, id est, inordinationis defectum: ergo ponitur propter actionem quatenus inordinate factam, id est, absque debito ordine, seu sine debita commensuratione, quæ est privatio. Unde sensus D. Dhom. est, quod non ponitur pro nihilo secundum se, id est, abstractive sumpto, bene tamen pro nihilo concretive, id est, ut adjuncto actioni, quam operatur, quod sæpissime D. Thom. repetit in aljis locis.

64 Ac tandem nost. resolut. fund. notando alterum locum D. Thom. ubi consequenter ad dicta, dum inquirit: Utrum actus peccati sit Deo, concludit 1. 2. quæst. 79. art. 2. in corpore dicendo in summa: quod peccatum nominat ens, & actionem cum quodam defectu, *& secundum hoc Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati, quia non est causa hujus, quod actus sit cum defectu.* Quod & docet pluribus aljis locis. Itaque D. Thom. est perpetuus in eo, quod in peccato est considerare tantum, & id, quod habet actualitatis, entiratis, & bonitatis, & id, quod habet defectus, & difformitatis. Et primo modo ait causari à Deo utpotè omne ens, & omnis actus reducitur in primum ens, & primum actum; secundum vero modo causari duntaxat ab ipsa voluntate, seu libero arbitrio. Nunc si argum. Illa malitia est constituenda in peccato, quam Deus non potest causare; at Deus solum non potest causare malitiam privativam peccati: ergo in peccato non est constituenda alia malitia præter privativam. Ma jor patet, & minor prob. nam malitia, quam Deus non potest causare in peccato, est secundum D. Thom. defectus, seu difformitas illius: sed illa est malitia privativa: ergo solum in peccato nō potest Deus causare malitiam privativam.

65 Explicatur: vel illa malitia positiva à privativa condistincta, ab eaque præscindens, causatur à Deo, vel non. Si primum? Ergò falsum est, quod Deus in actu peccati solum non causet ejus defectum, vel difformitatem. Si secundum? Ergò falsum est, quod in actu peccati solum Deus causet id, quod habet entitatis, actualitatis, & bonitatis, utpotè causaret id, quod est malitiæ ab ipsa actualitate, & entitate peccati condistinctum. Quod & explanatur exemplo adducto à D. Thom. de claudicatione. In qua solum distinguit, & rationem motus progressivi, & carentiam, seu defectum motus recti, primoque modo ait causari à virtute motiva, non vero secundo modo, sed prout sic reduci tanquam in causam præcisse in tibiam curvam. Unde infertur, vel exemplum non est ad propositum, quod sicut in claudicatione defectus, seu privatio motus recti tantum reducitur in tibiam, quidquid vero positivum est in ea per modum motus præscindendo à privatione, causatur à virtute moventis: pariter in peccato solum defectus, seu privatio debitæ rectitudinis causatur à nostra voluntate, quod vero in eo est positivum, & à privatione præscindens, causatur à Deo. Quod & magis adhuc explicatur: namque in claudicatione præter malitiam privativam naturalem, quę tantum reducitur ut in causam in tibiam curvam, & positivam motus, quæ solum reducitur ut in causam in virtutem moventis, non datur alia malitia positiva naturalis, quæ vel reducatur ut in causam in virtutem moventis, vel in tibiam. Et si quis diceret præter malitiam privativam naturalem, & positivam motus dari malitiam aliam naturalē positivam; diceret falsum, aut per malitiam positivam naturalē non aliud intelligi posset præter ipsum motum progressivum, seu positivum ut stat sub privatione motus recti, & diceretur hanc malitiam positivam causari à virtute, moventis ea parte, qua motus progressivus est, secus vero, qua privatio est motus recti: ergo à simili in nostro casu: aliàs, ut dixi, exemplum D. Thom. non esset ad propositum, utpote posset dici claudicationem etiam, ut malam malitia positiva naturali reduci in tibiam curvam, & non in virtutem moventis, sicut peccatum in voluntatem humanam, & non in Deum.

66 Sed dices: quod D. Thom. nomine defectus, seu difformitatis intelligit difformitatem,

tem, nedum privativam, ſed etiam poſitivam. Et ſic ex quo Deus non poſsit actum peccati cauſare ſecundum id pure, quod importat defectus, & difformitatis, non recte infertur ſolum non poſſe cauſare malitiam privativam. Contra enim eſt: namque per defectum actus peccati D. Thom. intelligere ſolum malitiam privativam, conſtat ex cunctis locis ſupra allegatis. Et ad propoſitum ex 2. diſt. 37. quæſt. 2. art. 2. ad 4. & 2. 2. quæſt. 6. art. 2. ad 2. habet. *Quod ut ſupra dictum eſt, actus peccaminoſus dicitur actus difformis per privationem formæ intrinſecæ, quę eſt debita commenſuratio circunſtantiarum actus, & ideo non poteſt dici cauſa actus difformis Deus, qui non eſt cauſa difformitatis, licet ſit cauſa actus, in quantum eſt actus.* Quid clarius contra evaſionem prædictam? Et notetur exemplum ibi allatum à D. Thom. de ægritudine, quæ conſiſtit in privatione debitæ commenſurationis humorum propterea quod non eſt cauſa diſtemperantię humorum, non poteſt dici cauſa ægritudinis.

67 Sed dices: ibi D. Thom. ponere duplicem ſolut. quarum 1. eſt prælegata. Deinde addit. *Vel dicendum, quod difformitas non ſolum importat privationem debitæ formæ, ſed etiam contrariam diſpoſitionem debitæ formæ, unde difformitas ſe habet ad actum ſicut falſitas ad fidem, & ita ſicut actus difformis non eſt à Deo, ita nec aliqua fides falſa* Sed notetur, quod in 1. ſolut. ſe reducit ad dicta, ut patet ex illis verbis, *ut ſupra dictum eſt*, ſecus vero in ſecunda: unde infertur, quod in 1. ſolut. loquitur ex propria ſententia, ſecus vero in 2. in qua ſolum loquitur probabiliter juxta ſententiam contrariam aſſerentem peccatum conſiſtere in poſitivo. Nec urget exemplum de falſitate fidei: namque hæc pariter ſolum ſubſtractive eſt quid poſitivum, de formali vero dicit ſolam privationem, nempe inadæquationem cum re, ſicut veritas adęquationem cum illa, ut docet D. Thom. 1. part. quæſt. 13. art. 4. Unde pariformiter ſicut peccatum pure cauſatur à Deo ſecundum id, quod dicit entitatis, & actualitatis, pariter judicium falſum ſolum procedit à Deo ea parte, qua judicium, & actus; non ea parte, qua falſum, propter defectum privationis, quem includit.

68 Sed dices: quod D. Thom. 1. 2. quæſt. 79. art. 2. ad 3. expreſſe habet: *Quod ipſe defectus, qui dicitur non eſſe à Deo, pertinet ad ſpeciem actus conſequenter, & non quaſi differentia ſpecifica.* Ille ergò defectus privativus, qui à Deo non cauſatur, ſupponit rationem ſpecificam, ſeu differentiam ſpecificam peccati, & ad eam reſultanter ſe habet, quæ non poteſt non eſſe malitia poſitiva. Sed ſi ſupponit ſpeciem peccati, quę ſit malitia poſitiva: ergo hæc eſt à Deo. Patet conſeq. namque quod non eſt à Deo juxta D. Thom. eſt ſolum defectus, qui conſequenter ſe habet ad ſpeciem peccati. Unde dicimus, quod verbis antecedentibus ad relata D. Thom. ſic ait: *Dicendum, quod ſicut dictum eſt ſupra, actus, & habitus non recipiunt ſpeciem ex ipſa privatione, in qua conſiſtit ratio mali, ſed ex illo objecto, cui conjungitur talis privatio. Et ſic ipſe defectus, &c.* En D. Thom. ex una parte affirmat, quod ratio mali conſiſtit in privatione, & ex alia, quod actus ſpecificatur ab objecto, cui conjungitur talis privatio. Ac ſi diceret, quod actus ſpecificatur ab objecto, ſed ex hac parte non eſt malum; eſt autem malum ex privatione adjuncta. Unde hæc privatio conſequenter ſe habet ad ſpeciem actus peccaminoſi in ratione actus humani formaliter, & conſequenter ſe habet ad illum in ratione mali, & peccati: quæ eſt doctrina ſupra à nobis allegata in ſecundo fundamento. Privatio enim, ut diximus, proprie nequit eſſe genus, ſpecies, vel differentia, utpotè nihil. Unde peccatum ex hac parte non eſt natura, nec eſſentia, niſi ad ſummum ex noſtro modo concipiendi cum fundamento in re. Et ſic ſtat benè, quod ratio peccati ſit privatio, & quod peccatum ex ea ſpeciem non recipiat, ſed ſolum ab objecto ſecundum ſe, & præciſive à privatione. Unde non infertur malitia aliqua poſitiva.

69 Sed pro majori adhuc intelligen. notetur argum. D. Thom. interrogat enim ex profeſſo, utrum actus peccati ſit à Deo. Unde mens D. Thom. deſummi debet ex his, quę in præſenti loquitur. Ponit ergo 3. argum. in hunc modum: aliqui actus ſecundum ſuam ſpeciem ſunt mali, & peccata, ut ex ſupra dictis patet; ſed quidquid eſt cauſa alicujus, eſt cauſa ejus, quod convenit ei ſecundum ſuam ſpeciem: ſi ergo Deus eſſet cauſa actus peccati, ſequeretur, quod eſſet cauſa peccati; ſed hoc non eſt verum, ut oſtenſum eſt: ergò Deus non eſt cauſa actus peccati. Hoc argum. D. Thom. quod oportet acutiſsimè conſiderari; ſitum enim eſt in unico principio, ſcilicet, quod id, quod eſt cauſa alicujus, eſt cauſa ejus, quod convenit ei ſecundum ſuam ſpeciem. Quod plane concedit D. Thom. unde & conſequenter concedit, quod id, quod eſt cauſa actus peccati, eſt cauſa ejus, quod ei convenit ſecundum ſuam ſpeciem. Cumque actus peccati ſpeciem habeat ex objecto, Deus eſt cauſa actus peccati ſecundum ſpe-

ciem, quam habet ab objecto. Negat tamen D. Thom. inde inferri Deum esse causam peccati: namque privatio, in qua consistit peccatum, non dat speciem actui peccati, sed consequenter se habet ad illam. Hæc clarissime D. Tho. Nunc ergo sic argumentor: vel malitia positiva, quæ ponitur à contrarjis constitutiva peccati in propria specie causatur à Deo, vel non? Si primum, ut concedit Cajet. ergo Deus est causa peccati absolute, & sine addito, quia quidquid est causa ejus, quod convenit alicui secundum suam speciem, non potest non esse causa illius absolute, & simpliciter, id est, sine addito. Si secundum, ut cæteri affirmant? Ad quid D. Thom. ut Deus non sit causa peccati, recurrit ad hoc, quod privatio, quam Deus non potest causare, non pertinet ad speciem actus peccati, sed se habet consequenter ad illam? Siquidem in hac sententia, quamvis malitia positiva non se habeat consequenter, sed constitutive, Deus illam causare non potest.

70 Et hinc apparet, quam insufficiens est interpretatio Salmatic. & Illustris. Oxom. illi enim respond. D. Thom. solum velle, quod totus actus peccati, tan secundum gradum generícum, quam specificum, quatenus phisicus est, causatur à Deo, non autem quatenus est actus malus moralis, secundum quam rationem dicit tum malitiam privativam, à qua denominatur malus simpliciter, tum etiam tendentiam moralem positivam ad objectum dissonum, per quam constituitur in specie mali moralis. Et utraque hæc ratio causatur à solo libero arbitrio, ut deficienti, & non à Deo. Et Illustris. Oxom. dicit, D. Thom. per defectum, qui non causatur à Deo, intelligere defectum positivum, aut positivam malitiam, quæ consequenter se habet ad speciem phisicam actus. Apparet, inquam, quam insufficiens sit hæc interpretatio, utpotè D. Thom. expressissime loquitur pure de privatione, in qua consistit ratio mali, à qua proinde non recipit speciem actus peccati, sed consequenter se habet ad illam; unde & consequenter etiam se haberet ad malitiam positivam, si daretur, & sic sola malitia privativa ponitur in causata à Deo.

71 Deinde ex principio D. Thom. ab inconvenienti urgentissime confirmatur assumptum: namque si Deus causat, quidquid entitatis est in peccato: ergo causat malitiam ipsam positivam, at hoc asseverari non potest, aliter absolute diceretur Deus causa peccati, sicut & malitiæ constitutivæ illius: ergo talis malitia non est admittenda in peccato commissionis. Probatur 1. conseq. namque malitia illa hoc ipso, quod positiva, est formaliter ens: ergo non potest Deus causare, quidquid entitatis est in peccato, quin causet ipsam malitiam positivam. Conseq. patet, & anteced. est notum: namque inter ens, & nihil non datur medium; sed illa malitia hoc ipso, quod positiva, non est nihil: ergo est formaliter ens.

72 Dices cum Salmatic. Oxom. & Gonet ita esse Deum causare, quidquid entitatis est transcendentaliter inclusæ in ipsa malitia; hinc tamen non infertur Deum causare ipsam malitiam, sicut nec peccatum, quia ad hoc esse necesse causare ipsam malitiam secundum explicitum, & expressum conceptum malitiæ, & difformitas. Cum tamen sic, sicut non est ordinabilis in Deum, ut in ultimum finem, nec continetur sub objecto Divinæ Omnipotentiæ, nec ex identitate inter malitiam, seu differentiam constitutivam peccati, & illius entitatem potest inferri Deum causando entitatem, causare ipsam malitiam, sicut nec ex identitate inter naturam Divinam, & Filiationem sequitur Patrem Æternum producendo filiationem, producere naturam Divinam.

73 Sed in primis exemplum retorquetur: quamvis Pater Æternus possit producere filiationem non producendo naturam divinam, non tamen potest producere entitatem propriam filiationis, quin producat ipsam filiationem. Discrimenque est, quod natura Divina, & filiatio distinguuntur virtualiter adæquate, & hæc distinctio sufficit, ut natura divina non producta, possit produci filiatio, & consequenter, quod hæc contineatur sub objecto potentiæ generativæ Patris, secus autem natura. Entitas tamen propria filiationis, & filiatio ipsa non sic distinguuntur, sed solum inadæquate, & penes diversa munia, quia ut ens dicitur per ordinem ad esse, & ut filiatio per ordinem ad Patrem, quem explicat. Hæc autem distinctio non sufficit, ut uno causato non causetur aliud, aliter posset essentia, ut essentia causari, quin causetur, ut natura. Et hoc ideo, quia inter ea, quæ distinguuntur solum inadæquate, datur identitas objectiva; unde unum objective includit aliud, licet illud non explicet secundum proprium munus. Hinc Logici non admittunt in ente transcendentali conceptum perfecte, id est, objective præcisum à differentjis ipsorum inferiorum. Patet ergo, quod si semel Deus causat entitatem transcendentaliter inclusam in ipsa malitia positiva, non potest non causare ipsam malitiam, nec illa possit contineri sub objecto Divinæ Omnipotentiæ, & non hæc.

74 Hinc ex solut. solum infertur, quod Deus non sit causa peccati sub expresso cóceptu

tu malitiæ constitutivæ illius, non tamen, quod absolute non sit causa peccati, sicut nec malitiæ. Quamvis enim Deus non sit causa hominis sub expresso conceptu hominis, dicitur tamen absolute causa hominis, quia ad hoc sufficit hominem causare sub conceptu entitatis, eo quod ratio entis, & ratio hominis invicem se objective includunt. Immo quidquid sit in Divinis, in creatis ad productionem cujusliber effectus plures causæ concurrunt sub diversa ratione formali magis, vel minus universali juxta majorem, vel minorem universalitatem causæ. Quælibet tamen causa dicitur absolute producere illum effectum, sicut Sol dicitur generari hominem, quamvis illæ rationes formales, v.g. ratio corporis, & ratio viventis invicem objective non se includant in Thomistarum sententia, solum propter identitatem realem. Quanto ergo magis, si invicem objective se includunt? Ut sunt ratio entis, & ratio hominis, & in peccato ratio entis, & ratio malitia, seu difformitatis. Nec nos intendimus Deum causare peccatum sub formalissimo cõceptu peccati, sicut nec causare hominem sub expresso conceptu hominis, sed causare peccatum absolute tanquam rationem *qua*, ita ut sicut verum est absolute: Deus est causa hominis, & similiter omnium creaturarum; pariter Deus absolute dicatur causa peccati, seu malitiæ ipsius, quod Thomistæ renuunt concedere.

75 Nec valet disparitatem inter peccatum, & cæteras creaturas stare in eo, quod cæteræ creaturæ, nedum sub ratione entis, sed etiam secundum proprias illarum differentias sunt in Deum ordinabiles, ut in ultimum finem, & propterea sufficit Deus eas causare sub ratione universalissima entis, ut absolute dicatur earum causa; peccatum autem licet sub ratione entis sit ordinabile in Deum, ut ultimum finem, non tamen secundum propriam illius differentiam, quæ est tendentia positiva in objectum indebitum. Non, inquam, valet: siquidem hæc respõsio contradictoria simul imbolvit, nempe quod ratio entis transcendentaliter inclusa in differentia specifica peccati, proindeque nedum realiter, & identice, verum, & objective, & formaliter identificata cum illa, sit ordinabilis in Deum, ut in ultimum finem, & non ipsa differentia specifica peccati. Sicut enim ex terminis contradictionem implicat idem omnino esse, & non esse: pariter idem omnino esse, & non esse ordinabile in ultimum finem. Hinc tandem D. Thom. propter hoc argumentum concedendo Deum esse causam peccati cum addito, nempe secundum id, quod dicit entitatis, actualitatis, & bonitatis, negat esse absolute causam peccati, quia peccatum de formali, nec expressè, nec identice, nec objective importat entitatem, sed potius carentiam illius.

76 Et hinc etiam evanescit doctrina illa de appellatione verbi *causat*: quod nempe appellat conceptum formalem termini, in quem fertur, proindeq; non potest Deus dici causa peccari, quin sit causa illius secundum proprium, & formalem conceptum. Hoc quidem fatemur, & dicimus quod si semel Deus est causa peccati sub ratione entis, non potest non esse causa illius secundum proprium, & formalem conceptum, objective tamẽ consideratum, licet non secundum illum quoad expressum: nam verbum *causat* non appellat conceptum formalem peccati, quatenus pure existit in nostro intellectu distinguente rationem entis ab illo formali conceptu; sed appellat conceptum formalem peccati, ut existentis à parte rei; ut sic autem est per omnimodam entitatem ipsa ratio entis. Et ut vitetur omnis æquivocatio, notetur, quod hæc consequentia non valet. *Ens est transcendens, & analogum; homo est ens: ergo homo est transcendens, & analogum.* Hęc tamen bene valet. *Omne ens causatur a Deo; homo est ens: ergo homo causatur à Deo.* Et hoc ideo, quia in prima consequentia illi termini *transcendens, & analegum*, utpotè secundæ intentionis, appellant supra ens secundum existentiam, quam habent in nostro intellectu; in minori vero supra ens secundum esse, quod habet à parte rei, & sic variatur appellatio. In secunda vero consequentia tam in majori, quam in minori verbum *causat* appellat supra ens secundum esse, quod habet à parte rei: omne enim ens secundum esse, quod habet à parte rei, causatur à Deo, & homo secundum esse, quod habet à parte rei, est ens, & sic consequentia est infallibilis. A simili ergo in nostro casu: nam cum dicitur, peccatum est ens, intelligitur de ente, non secundum quod existit in nostro intellectu, sed à parte rei: ut sic autem est ens sine præcisione aliqua objectiva à differentia constitutiva peccati, quæ est sententia omnium Thomist.

77 His forte convictus dices iterum cum Oxom. quod objectum potentię divinæ est entitas non explicans deordinationem à Deo, & quia difformitas positiva peccati taliter contrahit ens, quod explicat deordinationem à Deo, fit consequens, quod licet implicita ratio entitatis terminet causalitatem Dei, quia deordinationem illam non explicat, difformitas tamen ipsa sub explicito conceptu licet contineatur sub ente in ratione communi entis, non tamen contineatur sub ente prout est objectũ Divinæ Omnipotentiæ. Verba quidem satis

obscura, si hæc solutio aliquid addit supra præcedentem: namque in peccato non est distinguendi duplex ratio entis, alterum, quod est objectum Divinæ Omnipotentiæ, & alterum, quod est extra spheram illius, utpote in peccato solum potest considerari ratio entis ut sic, & ratio talis entis, videlicet contracta, vel quasi contracta per differentiam illius: vel ergo ratio entis ut sic, sub qua continetur ratio talis entis, est objectum Divinæ Omnipotentiæ, vel non? Si hoc secundum? Ergò in peccato non est ratio sub qua entis, quæ possit terminare causalitatem Divinæ Omnipotentiæ. Si primum? Ergò ratio entis in peccato, id est, secundum diffentiam contractivam, vel quasi contractivam est intra objectum Divinæ Omnipontentiæ: namque id, quod positive convenit rationi communi, non potest non convenire rationi particulari. Deinde: ratio implicita entitatis in peccato est objectum Divinæ omnipontiæ, ut concedunt; sed ratio implicitæ entitatis in peccato est ratio talis entis: ergo ratio talis entis in peccato est objectum Divinæ Omnipotentiæ; sed ratio talis entis est ratio entis contracta, vel quasi contracta per differentiam peccati, quæ est difformitas positiva illius: ergò.

78 Præterea, & urgentius: si semel difformitas positiva peccati sub explicito conceptu continetur sub ente in ratione communi entis, non potest non secundum explicitum contineri sub ente, ut est objectum Divinæ Omnipotentiæ: hæc ergo solutio implicat in terminis. Prob. anteced. hoc ipso, quod secundum explicitum conceptum contineatur sub ente in ratione communi entis, non potest explicare deordinationé à Deo: ergo non potest non secundum explicitum conceptum contineri sub ente, ut ex objectum Divinæ Omnipotentiæ. Conseq. patet, & anteced. prob. hoc ipso, quod secundum explicitum conceptum contineatur sub ente in ratione communi entis, non potest non esse secundum explicitum conceptum quid bonum, & perfectum: ergo non potest secundum explicitum conceptum explicare deordinationem à Deo. Conseq. patet, & anteced. prob. ex communi doctrina D. Thom. quod omne ens in actu est bonum, & perfectum: namque in tantum aliquid est bonum, in quantum perfectum; est autem perfectum, in quantú est in actu, quia actualitas est perfectio cujuscumque rei. Ita 1.p.q.5. art. 3. sed difformitas peccati secundum explicitum conceptum contineatur sub ente in ratione communi entis, ut ens in ens in actu, sicut & ut ens existens, & productum: ergò ut quid bonum, & perfectum.

79 Hinc D. Thom. quæst. de Potentia, art. 6. & 1.part. quæst. 84. art. 1. probat contra Pytagoricos, & Manichæos, quod malum non consistit in aliqua entitate positiva, sed in privatione entis, & boni, quia bonum idem est, ac appetibile, & cum omne ens appetat suum esse, consequenter esse cujuslibet entis est bonum, & appetibile. Et quia illud, quod appetit bonum, etiam est bonum, & illud, cui esse bonum, etiam est bonum, consequenter omne ens est bonum, & solum negatio, aut privatio entis est malum. Et ita cum prædicta tendentia actus peccati ad objectum indebitum appetat suum esse, consequenter ejus esse est bonum, & appetibile, & pariter ipsa tendentia est bona, quia ejus esse est bonum, & appetit bonum.

80 Tertio dices cum Magistro Serna supra citato: fundamentum nostrum convincere, si malitia positiva constitueret peccatum præscindendo à privativa; non tamen sit præscindit; unde sicut Deus non potest esse causa peccati, qua parte privativum est, nec potest esse causa illius, qua parte positivum est: nam ad hoc oporteret causare malitiam positivam illius ut determinatam, seu modificatam per malitiam privativam, quod impossibile est. Pro quo observandum putat, quod aliqua significata nominum constituuntur per unum, non absolute, sed ut modificatum per aliud distincti generis, vel lineæ, sive sit positivum, sive sit privativum. Sicut in tractatu de Trinitate cum communi sententia dicitur de potentia generativa Patris Æterni, quæ constituitur per intellectum divinum, non secundum se, sed ut modificatum relatione Paternitatis: qua ratione licet Pater communiter Filio intellectum, non ei communicat potentiam generativam. Et similiter unum transcendentale per ens constituitur: non absolute, sed ut determinatum, vel modificatum per negationem divisionis, & claudicatio constituitur per motum progressivum, non secundum se, sed cum defectu, & privatione rectitudinis. Et in rebus sic significatis, & constitutis implicat præscire unum ab alio, ita ut in uno salvetur significatum nominis, & ejus diffinitio, & constitutivum. Idem ergo dicit de culpa, aut peccato commissionis, quia hoc nomen *peccatum* non significat præcisse actum humanum, nec præcisse privationem rectitudinis, sed actum humanum ut privatum rectitudine, vel privationem rectitudinis, ut voluntariam per actum positivum humanum: ergo peccatum constituitur per positivum, & privativum, quin positivum præscindat à privativo, & consequenter, quod peccatum quantum ad malitiam po-

si-

fitivam non posit causati à Deo, sicut nec quantum ad malitiam privativam.

81 Sed in primis, ex quo duo prædicata diversi generis, vel linex possint constituere aliquod unum, vel tertium, solum infertur non repugnare peccatum constitui per malitiá positivam, & privativam, ex quo sunt malitiæ pertinentes ad diversa genera. Nec nos negamus peccatum constitui per positivum, & privativum, ut dicemus resolutione sequenti, sed non per positivum secundum se malum, sed bonum. Restat ergo probare in peccato dari prædictam malitiam positivam; hæc enim supposita potest dici, quod licet illam secundum se præscindat à privativa, attamen in ordine ad constituendum peccatum non præscindit ab illa, sicut licet intellectus divinus secundum se præscindat à relatione Paternitatis, non tamen ab ea præscindit quantum ad constituendum potentiam generativam Patris Æterni, & pariter licet ens secundum se præscindat à negatione diversionis, non tamen in ordine ad constituendum unum; & eodem modo licet motus progressivus secundum se præscindat à defectu, seu privatione rectitudinis, sed non in ordine ad constituendam claudicationem. Hæc ita sunt, unde infertur, quod supposita malitia in peccato, licet illa secundum se præscindat à malitia privativa, secus tamen in ordine ad constituendum peccatum, quia hoc nomen peccatum utramque malitiam significat. Unde ab exemplo rectè infertur, quod sicut quamvis Pater Æternus communicet Filio intellectum, non propterea ei communicat potentiam generativam, quia non ei communicat Paternitatem, à qua præscindere non potest divinus intellectus, ut potentia generativa est: pariter quamvis Deus causet malitiam positivam peccati, non tamen propterea causat peccatum, quia non causat malitiam positivam illius, à qua non præscindit malitia positiva, ut peccaminosa est.

82 Sed nos negamus talem malitiam positivam inveniri in peccato, ipse autem non probat, licet probet peccatum significare tam positivum, quam privativum, nempe actum humanum, & privationem rectitudinis juxta loca prælegata D. Thom. quibus potius probatur peccatum constitui per positivum, quod secundum se est bonum, & privativum, quod secundum se est malum, ut nos dicemus resolutione sequenti. Deinde est contra hunc modum dicendi, quod vel Deus causat illam malitiam positivam secundum se, vel non. Si primum? Quidquid sit, an Deus esset causa peccati, tunc adminus infertur, quod sit causa mali moralis, quippe malitia illa moralis est, immo cum malum morale idem sit, ac peccatum, jam sequitur, quod Deus sit causa peccati. Unde tunc malitia altera privativa purè resultanter se haberet. Si dicatur secundum? In contra est nostrum fundamentum; utpote malitia illa positiva secundum se est ens. Quod & exemplificatur exemplis relatis: namque licet Pater Æternus non communicet Filio potentiam generativam, ei tamen communicat intellectum divinum secundum se. Et pariter licet virtus motiva non efficiat claudicationem, efficit tamen motum progressivum secundum se: ergo pariter licet Deus non causet peccatum, causat tamen malitiam positivam secundum se. Unde & infertur causare peccatum, & non causare peccatum. Quod si his convinctus dicas in peccato malitiam ipsam positivam adhuc secundum se non præscindere a privativa, stat in contra, quod utraque malitia pertinet ad diversum genus, immo differunt plus, quam genere, sicut positivum, & privativum. Immo & exempla id demonstrant, aliter non posset Pater Æternus communicare intellectum, quin communicaret potentiam generativam, nec claudicatio posset reduci in virtutem moventis, ut motus progressivus est, quin reduceretur in eam, ut claudicatio est.

83 Tandem dices: quod nos debemus concedere aliquam malitiam positivam, & realem, quæ secundum expressum conceptum à Deo non causetur. Et prob. 1. in potentia peccandi, quæ ut stat sub hoc conceptu, dicit rationem positivam; & tamen sub illo non causatur à Deo. Secundo in habitu vitioso, qui formaliter constituitur per aliquid positivum, scilicet per habitudinem ad actum, & objectum vitiosum, ut docet D. Thom. 1. 2. q. 57. art. 2. & 3. & nihilominus hæc ratio constitutiva vitij ut talis non est à Deo, aliàs Deus diceretur Auctor vitij. Tertio in ipso actu peccaminoso, in quo fundamentum malitiæ est aliquid positivum, quia malum fundatur in bono, & privatio in positivo; & tamen Deus non causat fundamentum, ut fundamentum est malitiæ privativæ.

84 Ad 1. negatur assumptum: nam potentia peccandi, tam remota, quam proxima constituitur per aliquid privativum, ut remota quidem per carentiam perfectionis, quæ est carentia determinationis ad bonum honestum, & ad ultimum finem, quæ determinatio est propria voluntatis divinæ, quæ carentia voluntati creatæ convenit, non ut est à Deo, sed quatenus ex nihilo, ut docet D. Thom. in 2. dist. 27. q. 2. art. 1. ad 2. & q. 44. art. 1. in corpore, & ad 2. & q. 1. de Potentia, art. 6. & opusc. 2. c. 13. Ut potentia autem proxima

est,

est, ulterius addit carentiam actualis rectitudinis ad suam regulam, quæ est dictamen rationis, & lex æterna. Unde cum ut sic operatur, operatur absque subjectione ad Deum, & peccat, & propterea operatur, non ut efficiens, sed ut deficiens. Ita D. Thom. 1. p. q. 49. art. 1. ad 3. & 1. 2. q. 74. art. 1. & 3, contra Gentes, cap. 10. & q. 1. de Malo, art. 3.

85 Ad 2. idem dicimus, quod in habitu vitioso non est aliud positivum præter id, quod habet de entitate, qua ratione non est malum, sed bonum, & prout sic solum causatur à Deo. Est autem malum, in quantum habet adjunctam privationem perfectionis debitæ, & prout sic non causatur à Deo, quæ est doct. D. Tho. q. 3. d Potentia, art. 6. ad 1. & 1. 2. q. 54. art. 2. d1.

86 Ad 3. jam in summ responsum est supra in 2. fundam. contra Magistrum Gonet, negandum Deum non causare fundam. malitiæ, ut fundam. malitiæ est, quia ex hoc non sequitur Deum causare malitiam ipsam, sicut qui causat fundamentum relationis, causat relationem ipsam, utpote quidquid positivum est in peccato fundans malitiam ipsam, non est fundamentum, ex quo dimanet ipsa malitia, sicut relatio resultat ex suo fund. sed fundat malitiã pure substractive, sicut diaphanum est fundam. lucis: quia ratione causa diaphani non est causa lucis. Sed Sol ipse est, qui in diaphano causat lucem. Pariter sola voluntas est, quę causat peccatum, licet fundamentum malitiæ causetur à Deo. Quod & tenentur asserere contrarij: namque sicut malitia ipsa positiva ponitur ab eis fundamentum malitiæ privativæ, pariter ipsa entitas peccati secundum se, & præcisive à malia positiva debet poni tanquam fundamẽtum malitiæ positivæ, aliter hæc nullum haberet fundamentum, & tamen hæc causatur à Deo secundum D. Thom. quin causetur à Deo malitia ipsa positiva, ut ipsi affirmant, & hoc quia est fundamentum purè per modum substracti, sicut diaphanum respectu lucis, aliter sicut esset fundamentum, ex quo dimanaret malia ipsa positiva, etiam Deus resultanter, & indirecte illam causaret, ut pater in relationibus. Ipsi ergò tenentur respondere ad argum.

87 Sed dices: hanc doctrinam esse contrariam doctrinæ D. Thom. dum in 4. dist. 16. quæst. 3. art. 2. quæstincula 1. ad 2. dicit. *Quod fundamentum aversionis est conversio in peccatum.* Et ulterius quæst. 2. de Malo, art. 7. ad 1. ait. *Quod inordinata conversio ad bonum commutabile est causa aversionis*: ergo fundamentum aversionis est conversio, nedum substractive, sed etiam dimanative, seu causaliter unde & causa illius erit consequenter causa aversionis, quæ est peccatum. Sed respond. 1. D. Thom. loqui ibi de peccato mortali, hoc enim solum includit aversionem à Deo tanquam ab ultimo fine, cujus fundamentum est conversio ad bonum commutabile tanquam ad ultimum finem. In præsenti autem loquimur de privatione communi peccato mortali, & veniali, quæ est carentia rectitudinis debitæ, & permissive se habet ad esse aversionem à Deo, vel non. Deinde dicimus, quod in peccato mortali est duplex privatio, alia rectitudinis debitæ, in qua convenit cum veniali, & alia conversionis ad Deum tanquam ad ultimum finẽ, quæ dicitur aversio, in qua distinguitur. Et ex his prima fundatur in secunda. Hinc juxta Div. Thom. fundamentum aversionis est conversio, non quælibet, sed inordinata, id est, dicens carentiam rectitudinis, seu ordinis debiti, & per hanc constituitur peccatum commissionis ut commissionis est, quæ propterea non habet aliud fundamentum præter positivum bonum, in quo fundatur malum, cujus proinde Deus est causa. Secunda vero fundatur in prima, & cum prima non causetur à Deo, consequenter licet prima sit causa secundæ, non inde infertur Deum causare secundam, sed tota causalitas reducitur in voluntatem operantem cum defectu, seu difformiter ad regulas moris, ut supra explicavimus. Ut autem percipiatur, qualiter una privatio fundetur in alia, & qualiter Deus causans fundamentum primæ non eam causet; vide aliquale exemplum in peccato omissionis, quæ est privatio, seu negatio actus præcepti, & hæc fundatur in denegatione auxilij efficacis indispensabiliter exacti ad adimpletionem præcepti, & Deus est causa primæ negationis, nempè denegationis auxilij, & non secundæ in prima fundatæ, nisi ad summum logicè, & illativè.

88 Sed adhuc instabis: quod saltem in peccato mortali ipsa conversio ad bonum commutabile ut ad ultimum finem secundum positivum, quod includit, non causatur à Deo namque, quod non causatur à Deo in genere causæ finalis, non causatur ab ipso in genere causæ efficientis, cum non sit magis universalis causalitas Divinæ Omnipotentiæ, quam divinæ bonitatis, quę est ultimus finis; sed illa conversio secundum positivum, quod includit, non causatur à Deo ut à fine ultimo, aliàs ordinaretur ad Deum ut ad finem ultimum, & sic non respiceret bonum commutabille ut finem ultimum, sed intermedium: ergò. Sed ad hoc patet ex dict. 2. in fundam. quod cum dicitur conversio ad bonum commutabile ut ultimum finem, dicitur conversio ipsa, ut stat sub defectu,

&

& privatione debiti ordinis, seu ordinis ad debitum finem, & sic ex hac parte nequit causari à Deo; secus tamen secundum positivum, quod includit præscindendo à tali privatione, quatenus nempe est conversio ad bonum commutabile, utile, vel delectabile.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

89 EX dictis manent soluta ferè omnia argumenta, tam ex auctoritate, quam ex ratione; aliqua tamen pro majori intelligentia objicies, & primo vulgare argum. quod propriori ad privationem rectitudinis debitæ intelligimus in peccato commissionis tendentiam positivam in objectum dissonum rationi, seu indebitum legi; sed hæc tendentia est mala moraliter, & non privativa: ergo positiva. Sed negatur assumptum juxta dicta in secundo fundamento: namque non intellecta privatione rectitudinis ex parte objecti, vel debitæ subjectionis ad regulam ex parte voluntatis, nec intelligitur objectum ut formaliter dissonum, vel indebitum, sed aliàs, & materialiter, utpotè prædicta dissonantia, vel contra debitum privatio est, ut milies docet D. Thom. Et tunc etiam claritatis gratia retorqueo argum. loquendo de peccato, nedum pro priori ad malitiã privativam, verum & positivam, hac enim non intellecta, intelligitur prædicta tendentia in idem objectum, & non ut formaliter dissonum, sed solum materialiter, ut ipsi dicunt: ergò ex tendentia qualibet in objectum dissonum non infertur tendentia, quæ sit mala formaliter, sed vel formaliter, si sit tendentia in objectum quatenus formaliter dissonum, vel materialiter, si ab hac dissonantia præscindat. Quod confirm. exemplo supra allato de eo, qui appetit bonum prohibitum indeliberatè, vel ex ignorantia invincibili, quæ etiam est tendentia positiva in objectum dissonum, & indebitum, sed non formaliter, sed materialiter.

90 Sed dices: pro priori ad privationem intelligitur illa tendentia ut actus humanus moralis: ergò in aliqua specie morali; non boni: ergo mali: est ergò formaliter moraliter mala. Sed instatur etiam: namque pro priori ad malitiam positivam intelligitur illa tendentia ut actus humanus moralis: ergo in aliqua specie morali; non boni: ergò mali: salvatur ergò malitia moralis pro priori ad omnem malitiam, tam positivam, quam privativam. Dices propter hoc argum. quod pro priori ad malitiam positivam intelligitur illa tendentia ut actus humanus solum materialiter, & fundamentaliter. Bene: idem ergò dicimus nos loquendo de illo actu humano pro priori ad malitiam privativam.

91 Sed dices: genus formaliter salvatur pro priori ad differentiam divisivam illius; sed actus humanus est genus ad bonum, & malum morale, ratioque boni, & mali moralis sunt differentiæ divisivæ illius: ergo pro priori ad illas intelligitur actus humanus moralis, nedum materialiter, sed etiam formaliter. Benè ergo pro priori ad malitiam positivam intelligitur actus humanus moralis formaliter, utpotè genus ad bonum, & malum morale positivum. Et tamen non inde infertur quod pro priori ad malitiam positivam sit ille actus humanus in specie determinata boni, vel mali: ergo nec idem debet inferri loquendo de illo actu humano pro priori ad malitiam privativam; siquidem secundum nos hæc malitia privativa, & non positiva est differentia divisiva illius generis. Et ex hoc liquido constat illam consequentiam esse pessimam: pro priori ad privationem illa tendentia est intra genus moris: ergo in aliqua specie morali, non boni: ergò mali. Nam pro priori ad rationale, vel irrationale est homo, vel equus intra genus animalis: ergo pro priori ad rationale, vel irrationale est in specie determinata hominis, vel equi, potius oppositum sequitur: namque licet genus sit prius, & præscindens à differentijs specierum, non tamen constituit species, nisi ut determinatum per illarum differentias. Supposito ergo, quod bonitas, vel malitia moralis sunt differentiæ divisivæ generis moralis, licet genus moris præintelligatur ad bonitatẽ, & malitiam, non tamen potest esse in specie determinata morali sic præintellectum ad bonitatem, & malitiam. Unde tandem infertur, quod quamvis tendentia illa in objectum dissonum pro priori ad privationem sit intra genus moris, non propterea pro priori ad privationem est in specie morali determinata, siquidem secundum nos malitia privativa est, quę determinat genus moris ad speciem determinatam mali moralis.

92 Et quidem hoc est quantum ad illationem, vetitati tamen stando pro utraque sententia sentio juxta dicta resolut. præced. quod actus humanus potest dupliciter considerari, uno modo subtractivè, quatenus nempe hic, & nunc substernitur, vel bonitati determinate, vel determinate malitiæ. Et hoc modo quamvis pro priori ad bonitatem, vel malitiam moralem fundatam sit actus ille moralis moralitate large sumpta, scilicet libertatis utpotè actus ille adhuc prout sic est liber, & humanus; secus tamen moralitate, de qua loqui-

quimur, videlicet per ordinem ad regulas morum, ab hac enim præscindit libertas voluntatis secundum se. Et de hac moralitate, loquendo actus humanus sic subtractive prius ad bonitatem, vel malitiam, dicitur moralis duntaxat subtractive, seu materialiter, vel fundamentaliter, id est, fundans, & sustentans ipsam bonitatem, vel malitiam moralem, quæ in nostra sententia est malitia privativa, sicut in contraria est positiva. Deinde actus humanus potest considerari quatenus communis, & indifferens, seu genus est ad bonum, & malum morale, & secundum hanc rationem præintelligitur ut actus moralis formaliter pro priori ad bonitatem, & malitiã, sive positiva sit, sive privativa. Unde hoc modo non consideratur in aliqua specie determinata, sed potius generice præscindens ab utraque: non ergò ex quo pro priori ad malitiam, sive positivam in sententia contraria, sive privativam in nostra sententia, intelligatur actus ille moralis formaliter, infertur debere intelligi pro illo priori in specie determinata, vel boni, vel mali moralis, sed solum, quod reverà sit in una, vel altera specie determinata, quatenus genus illud contrahitur per unam, vel alteram speciem, quo in casu jam non intelligitur pro priori ad illam, sed ut per illam determinatum.

93 Hæc dicta sunt pro utraque sententia, dato, quod respectu boni, & mali moralis detur genus. Nos autem distinguimus de genere pro subtracto, & hoc modo transeat, quod actus humanus sit genus, vel quasi genus ad bonum, & malum morale, quando versatur circa objecta specifice distincta quia malum morale pro subtracto etiam positivum est. Respectu tamen boni, & mali morali pro formali negamus dari aliquod genus proprie, & metaphisice dictum, sed ad summum improprie, & similisticè, eo modo, quo ens dicitur genus ad substantiam, & accidens: namque ad positivum ut est bonũ etiam pro formali, & ad privativum, ut est malum pro formali, nequit dari ratio aliqua communis univoca, sed solum anagola, quæ dicitur ens morale. Quod & tenetur fateri contrarij loquendo de ente morali, prout extenditur ad peccatum omissionis, quod constituitur in ratione mali moralis præcisse per privativum, quamvis requirat extrinsece actum qui sit causa, vel occasio omittendi, ut diximus dub. præcedenti. Hinc cum ratio analoga non dicat gradum aliquem objectivè præcisum ab inferioribus suis, sed objective potius implicite includat ipsa inferiora, implicat, quod detur moralitas objective præscindens à malitia privativa, sed hęc ipsa pertinet ad constitutionem moralitatis, non quidem adæquatè, sed inadæquate, sicut modus substantiæ pertinet inadæquate ad constitutionem entis phisici. Immo magis urget in nostro casu, utpote cum ad formam, & ejus privationem non detur unus conceptus, consequenter moralitas est analoga analogia plurium conceptuum & consequenter sine convenientia aliqua etiam proportionabili inter utraque extrema. Hinc ergo præcisa privatione, præscinditur objective inadæquate ratio moralitatis, sicut præcisa substantia, præscinditur objective inadęquate ratio entis, ut contingit, cum ens prædicatur de accidenti. Et sic non relinquitur locus, ut pro priori ad privationem intelligatur tendentia illa in objectum disonum ut formaliter moralis.

94 Objicies secundo, & est replica contra solut. præced. quando à duobus actibus altero bono, & altero malo abstrahimus communem rationem actus humani, concipimusque ibi solum, quod tendunt ad objectum, prout cadit sub regulis morum, præscindendo ab eo, quod sit consonum, vel disonum, in quo uterque actus convenit, verè concipimus actus illos morales in communi, siquidem concipimus eos, non modo ut liberos, sed sub regulis morum constitutus, terminatusque ad objectum ut morale; sed quidquid in prædictis actibus ita acceptis abstrahimus, & concipimus, non est indifferens ad positivum, & privativum, sed terminate positivum, est enim ordo, & tendentia ad objectum per modum subjectionis ad regulas morum, in qua determinate exprimitur positivum: ergò ratio communis ad bonitatem, & malitiam moralem determinate est positiva, & consequenter etiam malitia sub ea contenta.

95 Confirmatur: illud, quod re ipsa est privatio, secundum quemcumque gradum cõsideretur, non potest tribuere auctui humano gradum communem actus moralis: ergò talis gradus, ubicumque sit sive in actu bono, sive in malo, debet provenire à forma positiva, ac proinde moralitas, quæ est prædicatum superius ad bonitatem, & malitiam, tribuitque talem gradum, determinate erit forma positiva. Anteced. prob. quia in privatione non prius intelligitur, quod sit moralis, quam quod sit mala; sed sicut primum, quod in ea concipitur, est, quod sit privatio, & carentia formæ debitæ, sic primus ejus conceptus est conceptus malitiæ, & consequenter non potest habere alium priorem conceptum tribuentem actui humano gradum communem actus moralis.

96 Sed argum. procedit à contrarijs convictis illo principio à nobis constituto: quod ad privativum, & positivum non potest dari ratio

ratio aliqua communis, saltim objectiva, quæ nempe objective præscindat à bonitate, quę positiva est, & à malitia, quę privativa est. Quo principio supposito, nos, qui sentimus malitiam moralem esse tantum privativam, consequenter negamus à prædictis actibus pro formali consideratis, id est, in genere boni, vel mali moralis posse abstrahi ratio aliqua communis moralitatis objectiva, seu quæ præscindat objective à bonitate, & malitia morali, quæ dicitur præcisio methaphisica, quidquid sit de præcisione simulistica, vel logica, & consequenter negamus illam rationem communem moralitatis esse tantum positivam, sed est positiva inadæquate, & inadæquate privativa, sicut ens objective non est aliud, præter substantiam, & accidens, unde non convincit argum. quidquid sit de actibus illis, non quatenus sunt in genere boni, vel mali moralis, sed intra genus actus humani talis quoad substantiam, tunc enim solum sunt substractive morales, videlicet à forma bonitatis, vel malitiæ, quibus substernuntur, & ex eis ut sic verum est, quod potest abstrahi ratio communis objectiva actus humani, quæ determinate est positiva, utpotè substractum etiam malitiæ positivum est.

97 Inde patet ad confirmat. negando suppos. quod ad prædictos actus detur gradus aliquis communis moralitatis, quippe non datur genus morale, sed ratio communis moralis pure analoga. Unde provenit, quod in privatione non prius intelligatur, quod sit moralis, quam quod sit mala, objective loquendo, utpotè est analoga analogia pluriũ conceptuum, ut supra diximus. Quoad explicitum tamen, seu secundum nostrum modum concipiendi haud dubium, quod prius concipiatur, ut moralis, quam ut privatio, sicut prius concipitur substantia ut ens, quam ut substantia.

98 Objicies 3. argum. etiam communi Thomist. sed in modo, & figura Patris Franciſci Oviedo, qui negando contra D. Thom. malitiam privativam in peccato commissionis, malitiam positivam hoc unico argumento intendit convincere: malitia formalis peccati commissionis consistit in oppositione, seu disconformitate cum dictamine rationis; at hæc oppositio, & disconformitas est positiva: ergo & malitia. Major suppon. & minor prob. hæc oppositio, & disconformitas consistit in actu positivo voluntatis supposito dictamine rationis præscribente actum non esse faciendum: ergo est positiva. Probat anteced. ratione, quam dicit præsto adesse: opponit dictamini, & disconformari cum illo est facere oppositum illi, quod dictamen præscribit; sed oppositum illi, quod dictamen præscribit, est actus: ergo facere actũ est disconformari cum dictamine, tali dictamine supposito. Opponi dictamini esse disconformari cum illo est per se notum, quæ enim oppositio potest esse actus ut objecti respectu dictaminis præter disconformitatem cum ipso? Inter dictamen enim, & suum objectum invenienda non est formalis oppositiò in ordine ad commune subjectum, à quo expelleret. Disconformari esse facere oppositum illi, quod dictamen, præscribit, ex ipsis terminis patet. Facere oppositum illi, quod dictamen præscribit esse facere actum, facile probo: dictamen præscribit furandum non esse, seu futuram esse negationem actus furandi, vel ut sic loquar ponendam esse negationem furandi; sed non ponere hanc negationem, seu ponere oppositũ negationi, est ponere actum furandi, sive internum, sive externum: ergò ponere hunc actum, est facere oppositum illi, quod dictamen, præscribit. Quod non ponere negationem sit ponere actũ, ex eo prob. quod non esse negationis sit actus, ac proinde, qui hunc ponit, ponit non esse negationis, quod est libere non ponere negationem. Quod ponere actum sit ponere id, quod negationi opponitur, negabit ille, qui negare velit negationem, & habitum, oppositi.

99 Dices: ponere oppositum illi, quod dictamen præscribit non esse ponere disconformitatem formalem, sed ponere materiale illius, ex quo resultat modus allius, in quo formaliter consistit disconformatio. Sed contra: pone mihi dictamen hoc: *furandum non est*, & furtum commissionis, & ea inspice quocumque alio seclusio, profecto dices: hoc dictamen, & hoc objectum non conformantur inter se, quia unum est objectum, quod dictamen præscribit, & aliud illi oppositum, quod executum est: ergo superfluit quivis allius modus, aut quævis alia negatio, aut quodcumque aliud, quod fingas objecto superaddi.

100 Hoc idem argum. proponitur à Thomist. brevissimè in hunc modum: per illam malitiam constituitur peccatum, per quam opponitur legi, vel ejus objecto; sed per malitiam positivam peccatum opponitur legi, cum lex prohibeat actum, & ejus tendentiam positivam ad objectum, v.g. lex non furandi, cui opponitur furtum: ergò per malitiam positivam constituitur formaliter peccatum. Contra solut. autem sic porponunt: si per possibile, vel impossibile in voluntate libera furandi non daretur privatio rectitudinis, adhuc intelligeretur esse contra legẽ non furandi, vel non concupiscẽdi bona proximi: ergo talis actus intelligitur constitutus in ratione peccati per malitiam positivam præscinden-

dendo à privatione. Antec. prob. nam lex dicit, *non concupiſces*, cui contradictorie opponitur ex parte objecti, *concupiſcere*, in qua oppoſitione contradictoria non concupiſcere eſt extremum negativum, & concupiſcere eſt extremum poſitivum; ſed in oppoſitione contradictoria extremum poſitivum non ratione privationis, ſed ratione alicujus poſitivi opponitur extremo negativo, ſicut ens per poſitivum opponitur non enti: ergò voluntas, vel concupiſcentia furti ratione alicujus poſitivi opponitur legi non concupiſcendi bona proximi. Ita Thomiſtæ.

101 Quibuslibet tamen terminis propon. argum. ejus fallacia detegitur per hoc quod non diſtinguit inter objectum oppoſitum dictamini rationis, ſeu legi, & ipſam formalem oppoſitionem. Omnes quidem fatemur objectum, ſeu extremum oppoſitum eſſe actum poſitivum voluntatis, utpotè lex eſt negativa prohibens actum, & pariter dictamen rationis præſcribens actum non eſſe faciendum. Nunc reſtat controverſia, quæ ſit hæc formalis oppoſitio, privativa nè, vel poſitiva, ſeu contraria? Non ergò ex quo actus prohibitus ſit poſitivus, ſequitur malitiam illius formalem eſſe poſitivam, ſed ultra eſt probandum prædictam oppoſitionem non eſſe privativam. Hoc autem non probatur, ex quo objectum, vel actus prohibitus eſt quid poſitivum, ſiquidem ſola oppoſitio contradictoria eſt, quæ verſatur inter ens, & non ens. Oppoſitio tamen privativa etiam verſatur inter ens, & ens, privatum tamen perfectione ſibi debita, qualis eſt oppoſitio inter cæcum, & videns. Immo contrarij admittentes in peccato malitiam privativam, hoc idem fatentur, & debent fateri juxta D. Thom. aſſerentem ſubjectum privationis, & formæ eſſe idem, ut patet ex 1. reſolut. Immo ipſi diſtinguunt actum furti, & pro materiale, & pro formali etiã ſuppoſita lege, vel dictamine, & pro materiali, ſeu pro priori ad malitiam poſitivam non dicunt eſſe malum, ſed bonũ, & prout ſic cauſari à Deo. Tunc ergò inſpice legem, & dictamen rationis, & furtũ prohibitum: nam actus ille reverà furtũ eſt; attamen pro illo priori nullam inſpicit malitiam, donec conſideres ipſam oppoſitionem, & difformitatem ad legem, vel rationem; & tunc eum conſideras ut malum morale. Aliquid ergò addit hæc oppoſitio ſupra poſitivum actus, adhuc ſuppoſito dictamine, vel lege eum prohibente, nec adhuc tunc intelligitur ut formaliter oppoſitum. Hinc in diffinitione peccati non ponitur præciſſe dictum, vel factum, vel concupitum; ſed additur contra legem æternam, ubi conſtitutivum malitiæ peccati non eſt eſſe dictum, vel factum, vel concupitum, ſed oppoſitio cum lege æterna. An verò hæc oppoſitio ſit contraria, vel privativa, eſt, quod in præſenti controvertitur. Noſque dicimus eſſe privativam fundati in D. Thom. præcipue loquendo ex profeſſo, & directe de diffinitione peccati, ubi per ly *contra legem æternam* intelligit carentiam debitæ commenſurationis ad legem, & alijs in locis illam explicat nomine defectus, difformitatis, incommenſurationis, diſſonãtiæ, ordinis indebiti, quæ ſignificant carentiam rectitudinis debitæ.

102 Nunc ergo ad argum. in modo, & figura P. Oviedo reſpond. conced. major. & neg. minor. Ad probat. nego anteced. nam tunc ponitur utrumque extremum oppoſitum ſine reſpicientia unius ad aliud, quæ eſt oppoſitio pure ſubjectiva, non formalis. Extrema enim prædictę oppoſitionis ſunt dictamen rationis, & actus poſitivus; oppoſitio autem formalis eſt difformitas ipſa, ſeu diſconformatio, ut ipſe dicit cum dictamine rationis, quæ eſt privativa. Immo in hoc modo dicendi, nempe oppoſitionem conſiſtere in actu poſitivo ſuppoſito dictamine præſcribente actum non eſſe faciendum: eſt dicere malitiam poſitivam peccati eſſe denominationem extrinſecam, utpotè dictamen illud extrinſecum eſt, quod licet ille concedat, Thomiſtæ tamen non poſſunt non illud negare. Immo eſt dicere dictamen illud influere in malitiam ſaltim inadæquate, cum tamen potius retardet, & quantum eſt ex ſe, removeat illam. Ad probat. quam dicit præſto adeſſe, conc. major. & minor. & conſeq. nam ſyllogiſmus ille ſolum cõvincit, quod ſuppoſito prędicto dictamine, actus ille opponatur dictamini, & diſconformetur cum illo, non tamen probat, quod hęc oppoſitio, vel diſconformatio ſit poſitiva, immo nomine diſconformationis potius ſignificatur carentia conformitatis juxta D. Thom. & ſolum ex modo ſignificandi eſt poſitiva, ſicut cæcitas. Nec cæteræ probationes plus convincunt, quam quod facere actum, ſit facere oppoſitum dictamini. Quod nos non negamus: ſiquidem affirmamus, voluntatem faciendo illum actum peccare, ſed peccat non ut efficiens, ſed ut deficiens, id eſt, ſine debita ſubjectione, quæ eſt privatio ex parte voluntatis; unde reſultat defectus, ſeu carentia rectitudinis debitę ex parte ipſius actus ratione cujus eſt malus moraliter, & peccatum. Ad id, quod ultimo addit, & videtur procedere contra noſt. ſolut. quod ſcilicet inſpecto ſolo dictamine illo præſcribente furandum non eſſe, & furto commiſſo, eo ipſo intelligitur ipſa diſconformatio quocumque alio ſecluſo; reſpondetur, ita eſſe quocumque alio ſecluſo per modum

ſum extremi oppoſiti: unde tunc intelligitur ipſa diſconformatio ſubjective ſumpta, ſecus verò formalis, quia hæc ex additione ſe habet ad ipſa extrema oppoſita, ſiquidem addit reſpectum diſformitatis ad dictamen rationis præſuppoſitum, quam dicimus eſſe privativam, nec ipſe probat poſitivam eſſe.

103 Ad idem autem argum. ut proponitur à Thomiſt. pariter diſtinguitur major: per illam malitiam conſtituitur peccatum, per quã opponitur legi pure ſubjective, vel objective loquendo, nego major. formaliter, concmajor. & nego minor. Quam non convincit probatio adducta: Nam ex quo lex prohibeat actum, & ejus tendentiam poſitivam in objectum, ſolum ſequitur eam tendentiam, ſeu actum eſſe oppoſitum legi ut quod, & ſubjective; ratio tamen formalis prędictæ oppoſitionis non eſt ſolus actus, ſed difformitas, vel incommenſuratio illius cum lege, quæ privatio eſt. Ad probat. contra ſolut. datam, nego, quod ſi per impoſsibile non daretur privatio rectitudinis, adhuc actus furãdi eſſet contra legem non furandi: Nam ſi hoc ita eſſet, illa particula *contra legem* non diceret incommenſurationem, vel carentiam debitæ commenſurationis cum lege contra D. Th. Ad probat. contra hoc concedimus, quod in oppoſitione contradictoria extremum poſitivum opponitur ratione alicujus poſitivi; nego tamẽ, quod lex dicens *non concupiſces*, opponatur contradictorie ex parte objecti ad concupiſcere: Nam licet concupiſcere ex terminis opponatur contradictorie cum non concupiſcere, non tamen opponitur contradictorie cum lege præſcribente non concupiſcere; & ſi opponatur contradictorie ex parte objecti materialiter, ſeu ſeorſim à lege, non tamen formaliter, quatenus non concupiſcere eſt objectum legis, ſeu præſcriptum à lege: Nam hoc modo concupiſcere, non aliter opponitur cum non concupiſcere, quam per receſſum à lege, & difformitatem ab illa; quæ eſt oppoſitio privativa.

104 Quarto objicies, & eſt replica contra præced. ſolut. Actus humanus conſtituitur formaliter in ratione mali, & peccati per in commenſurationem cum Divina lege, vel dictamine rationis, ut nos fatemur; ſed hæc incommẽſuratio cum lege eſt poſitiva in peccato commiſsionis: ergò actus humanus in ratione mali, & peccati conſtituitur per aliquid poſitivum. Prob. min. Nam hęc incommenſuratio debet attendi juxta naturam regulæ; ita ut ſi regula dictans ſit poſitiva, incommenſuratio cum illa ſit negativa, ut contingit in peccato omiſsionis: Nam per incommenſurationem negativam recedit à lege poſitiva, qua præcipitur amare Deum, vel reddere unicuique, quod ſuum eſt; ſi autem regula ſit negativa, incommenſuratio cum illa ſit poſitiva, ut contingit in peccato commiſsionis: Nam per incommenſurationem poſitivam recedit à lege negativa, quæ præcipit non furari. Quę doctrina exemplificatur in incommenſuratione cum regula artis: Nam ſi regula eſt poſitiva, dictans, v.g. manum eſſe pingendam cum quinque digitis, incommenſuratio cum illa eſt negativa ratione defectus, & negationis, nempe pingendo illam ſolum cum quatuor digitis; ſi verò regula ſit negativa, ut quod manus non pingatur cum ſex digitis, incommenſuratio cum illa eſt poſitiva, nempe pingendo illam cum ſex digitis: ergò pariter in noſtro caſu, qui bonitatem, vel malitiam moralem peccati exemplificamus in bonitate, & malitia artificiali.

105 Sed reſpondet. conformiter ad dicta: quod lex poteſt dupliciter conſiderari, & objective, & ſubjective: objective ergò, ſeu ex parte objecti alia dicitur negativa, & alia poſitiva, nempe alia pręcipit actum eſſe faciendum, quæ eſt poſitiva; alia verò non eſſe faciendum, & dicitur negativa. Subjective verò, & formaliter omnis lex eſt poſitiva, videlicet imperium ſuperioris obligans ſubditos, vel ad faciendum actum, vel ad omittendum illum. Hinc ergò dicimus proportionabiliter incommenſurationem cum lege poſitiva eſſe negativam, & pariter incommenſurationem cum lege negativa eſſe poſitivam, loquendo ex parte objecti, non verò formaliter. Unde quia lex amandi Deum ex parte objecti eſt poſitiva, incommenſuratio cum illa ex parte objecti eſt non amare Deum, quia verò lex non furandi ex parte objecti eſt negativa, incommenſuratio cum illa ex parte objecti eſt furari. Et hoc eſt, quod probat argum. Cęterum cum hæc incommenſuratio ſit pure materialis, & poſsit contingere ſine peccato, ut patet in faciente actum prohibitum indeliberate, vel cum ignorantia invincibili, per hanc incommenſurationem non conſtituitur actus humanus in ratione mali moralis, & peccati, ſed per incommenſurationem formalem, quę eſt cum lege formaliter, & ſubjective conſiderata. Unde cum prout ſic ſit poſitiva, incommenſuratio formalis cum illa prout ſic non poteſt non eſſe negativa, nempe carentia commenſurationis debitæ. Et idem dicimus de incommenſuratione cum regula artis.

106 Sed objicies: quod cum adimpletio præcepti negativi, ſit negatio, v.g. furandi, incõmenſuratio cum tali præcepto non poteſt non eſſe negatio illius negationis, ut nos fatemur; at illa duplex negatio eſt affirmatio juxta regulam

dialecticam: tandem ergò illa incommensuratio est positiva. Sed ad hoc potest resp. dupliciter 1. quod negatio, quæ est objectum præcepti negativi, licet physicè sit negatio, moraliter est quid positivum, quia ut sic includit actum liberum, quo adimplere præceptum vult: immò, & tenetur velle observare illud, proindeque incommensuratio, quæ est negatio illius, jam est privatio rectitudinis positivæ illius actus, & sic non est affirmatio. Quia tamen probabile est oppositum, nempe præceptum negativum posse adimpleri per puram omissionem, ideo dico, quod illa regula dialectica de duplici negatione intelligitur, quando est circa idem formaliter objectum; tunc enim est affirmatio illius, utpote negatio omne, quod post se invenit, destruit, & ejus oppositum reddit: proindeque negationem, quam post se invenit circa unum objectum, vertit in affirmationem illius. In nostro autem casu illa duplex negatio non est circa idē formaliter objectum: Nam una negatio est de furto secundum se, quæ proinde est physica, & potest esse in dormiente, vel non habente usum rationis; altera verò, quæ est incommensuratio, est negatio illius negationis, non ut est negatio furti secundum se, sed per ordinem ad regulam, quatenus nempe est præcepta, vel præscripta per legem, & sic non currit argumentum.

RESOLUTIO III.

Peccatum de formali constituitur per malitiam privativam, & de materiali per positivum actus humani; uno ingrediente in recto, & altero in obliquo.

107 SUb eisdem terminis traditur à D. Thom. cunctis locis supra citat. Fundaturque eisdem fundamentis, quibus præced. resolut. fundavimus: Nam taliter fundamus de formali malitiam privativam, ut simul secludamus positivam. Substractum autem malitiæ esse actum humanū, utraque sententia supponit. An verò privativum importetur in recto, & positivum in obliquo, est quæstio logica, procedens nempe de concreto quolibet accidentali, quod aliis terminis solet inquiri, quod sit diffinitum in diffinitione concreti accidentalis, v.g. in diffinitione generis. Et quidem aliqui affirmant diffinitum in recto esse formam in concreto, id est, formam in recto, connotantem tamen subjectum, cui inest. Ita nostrum Collegium Complutense, q. 5. de Genere, concluf. 3. quia nempe concretum accidentale solam formam significat: albū enim solam qualitatem significat, inquit Aristotel. & D. Thom. 1. Metaph. lect. 1. & lib. 5. lect. 9. & lib. 4. lect. 8. & in 1. dist. 18. q. 1. art. 2. ad 3. Alij verò satis probabiliter affirmant in recto importari subjectum ipsum, ut connotat tamen ipsam formam, cui subsistat. Sententia tamen media distinguit inter rectum in supponendo, & rectum in significando, & ait in supponendo importari in recto subjectum, utpote pro hoc supponit, & de hoc ut quod verificatur diffinitio, sicut album diffinitur, quod sit corpus habens albedinem, & genus, quod prædicatur de pluribus specie distinctis, quod competit naturæ, ut subsistat secundæ intentioni. In significando verò importari in recto formam, utpote hæc sola significatur, & de ea ut quo verificatur diffinitio. Pariter in nostro casu, quia peccatum est quoddam concretum accidentale morale; unde de eo debemus discurrere, sicut de quolibet alio concreto accidentali. Si tamen velimus aliqualiter de eo philosophare, distinguimus de peccato juxta duplex quasi genus, sub quo comprehenditur, nempe genus mali, quod dividitur in malum culpæ, pœne, & naturæ, & genus actus humani, quod dividitur in actum bonum, & malum, juxta superius dicta in præcedenti resolut. Ut ergò peccatum est in genere mali, & dicitur malum culpæ, in recto importat ipsam malitiam privativam, & in obliquo ipsum actum humanum, cui inest, & à quo dicitur voluntarius. Ut verò est in genere actus humani, è contra in recto importat ipsum actum humanum, & in obliquo malitiam privativam, cui subest, quo modo peccatum dicitur actus humanus malus. Nec in hoc debemus amplius immorari.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

108 ARgumenta principalia sunt objecta resolut. præced. Nunc specialiter objicies 1. ex positivo, & privativo nequit fieri unum, nec per se, & simpliciter, nec peraccidens, & secundum quid: ergò constitutivum peccati non potest coalescere ex privativo, & positivo. Anteced. quoad prim. partem probat. Nam unum simpliciter, & metaphisice non resultat, nisi ex genere, & differentia; positivum autem, & privativum non possunt se habere, ut genus, & differentia. Item unum simpliciter physice non resultat, nisi ex materia, & forma; sed positivum, & privativum non possunt se habere, ut materia, & forma: ergò. Quo ad 2. partem prob. Nam unum accidentale, & secundum quid resultat ex materiali, & formali, quæ sunt entia completa in propria linea, ut album

ex

ex corpore, & albedine: cum ergò privativum, & positivum non possint sic se habere, ut materiale, & formale, consequenter nec ex eo, & positivo potest resultare unum peraccidens, & secundum quid.

109 Resp. nos nomine constitutivi peccati non intelligere constitutivum aliquod in rigore, & proprie tale propter argum. factum, sed intelligimus aliquid se habens ad modum constitutivi, juxta Theologos Morales, qui actum humanum, alias secundum se bonum, judicant effici malum, & peccaminosum per carentiam rectitudinis debitę in ordine ad regulas morũ. Et quidem in eodem sensu loquimur de constitutivo peccati, in quo loquimur de constitutivo mali simpliciter. Sicut ergò AA. contrarij dicunt malum simpliciter tale constitui per privationem, pariter & nos idem dicimus de peccato. Et quidẽ si per privativũ non potest peccatum commissionis constitui, nec pariter peccatum omissionis. Immò cum constitutivum, & distinctivũ sit idem, sicut non potest constitui aliquid per privativum, nec poterit per privativum distingui; cum tamen peccatum omissionis per carentiam actus distinguatur à peccato commissionis, ut contrarij dicunt. Sed sane hoc constitutivum, & distinctivum non est tale in rigore, sed improprie, & lato modo. Hinc D. Tho. hic art. 6. dicit actum humanum se habere quasi materiale, & q. 72. ar. 6. loquendo de distinctione specifica peccati commissionis, & omissionis in corpore habet: *Differunt specie, large tamen loquendo de specie.* Nec enim, ut supra diximus ex D. Thom. peccatum est natura, vel essentia, vel aliquid de formali loquendo. Nihilominus tamen eum significamus per modum unius voce simplici, & in communi, ut hoc nomine *peccatum*, & in particulari, ut hoc nomine *furtum*, vel *adulterium*. Et pariter eum diffinimus, & diffinierunt Sancti, præcipue Augustin. per actum humanum de substracto, & privationem de formali, ut exponit D. Thom. Nec hinc infertur peccatum constitui per formam rationis, sed per fundam. illius: Nam in æstimatione morali, seu judicio prudentum cõstitutivum illius est carentia ipsa per ordinem ad regulas moris, quæ proinde est fundam. formæ rationis resultantis ex illa æstimatione, vel judicio. Hinc prædictum constitutivum explicant per nemina, quę expræsè significant, non formam rationis, sed carentiam ipsam rectitudinis, ut patet ex dictis.

110 Objicies 2. per id constituitur peccatum in ratione peccati, per quod constituitur in ratione mali simpliciter secundum nos; sed in ratione mali simpliciter non constituitur per privativum, & positivum: ergò. Prob. min. Malum simpliciter est purum malum; sed purum malum non potest constitui per privativum, & positivum, siquidem positivum est bonum; nec enim secundum nos datur malum formaliter positivum: ergò. Resp. Quod malum simpliciter est idem, ac malum essentialiter, sicut quælibet res dicitur simpliciter talis ex forma constitutiva illius. Forma autem, vel quasi forma peccati commissionis est sola privatio, & sic ex hac dicitur malum simpliciter, quia privatio simpliciter mala est, quamvis de materiali, seu substractive aliquod importet bonum. Unde potest distingui illa major: malum simpliciter est purum malũ de formali, conced. de materiali, neg.

111 Objicies 3. ex resolut. sequitur habitum vitiosum constitui per privationem virtutis sibi oppositæ, quod tamen non est dicendũ, quia constituitur per aliquid de prædicamento qualitatis. Sed pat. ex dictis in 3. fundam. quod habitus vitiosus secundum id, quod habet positivæ entitatis, est de prędicamento qualitatis, & prout sic pariter dicit ordinem, & tendentiã habitualem ad actum peccaminosum pro materiali, & substractive consideratum. De formali tamen habitus vitiosus constituitur per privationem oppositæ virtutis, sicut & actus peccaminosus per privationem actus illius.

112 Objicies 4. si peccatum commissionis de formali constituitur per malitiam privativam, sequitur peccatum avaritiæ, & prodigalitatis esse ejusdem speciei; hoc est falsum: ergò. Prob. sequela: Nam privatio in utroque peccato est ejusdem speciei: ergò & ipsa peccata sunt ejusdem speciei. Conseq. pat. Nam ut supra diximus, privationes distinguuntur specie per formas, quibus privant; at forma, qua privat illud duplex peccatum, est ejusdem speciei, nempe rectitudo liberalitatis: ergò.

113 Sed in primis hoc argum. probat, quod illæ privationes inter se non differunt specie, etiam si peccata specifice non constituant, sed resultanter se habeant ad illorum constitutiva. Cum tamen si semel est verum peccata specificè distingui, privationes ex eis resultantes non possunt non specie distingui, sicut & proprietates dimanantes ab essentia specie distincta specie distinguuntur. Deinde omissis alijs solutionibus respondet. Quod privationes, nedum distinguuntur specie ex formis, quibus privant, sed etiam ex diverso modo privandi. Unde licet forma, qua privant, sit ejusdem speciei, possunt ex diverso modo privandi specie distingui. Licet ergò rectitudo liberalitatis, qua privant avaritia, & prodigalitas, sit ejusdem speciei, avaritia tamen spe-

'e distinguitur à prodigalitate, quia prodigalitas privat illa rectitudine per excessum,&avaritia per defectum. Ita D.Thom. 1. 2. q. 72. art. 8. Propterèaque virtus liberalitatis dicitur consistere in medio. Hoc enim modo timor, & audacia distinguuntur specie, quamvis privent eadem rectitudine fortitudinis, & pariter præsumptio, & pusilanimitas, quæ privant eadem rectitudine magnanimitatis. Ita etiam D.Th. 2.2.q.125.& 127.&131.art.2.& ponitur exemplum in naturalibus: Nam circa eundem terminum possunt dari motus specie diversi, solum ex diverso modo tendendi, ut est motus sursum,& deorsum circa eundem locum aeris.

114 Objicies 5.ex nostra resolut.sequitur peccatum commissionis, & omissionis formaliter non distingui; hoc est falsum: ergò. Prob. major:Nam peccatum omissionis etiam deformali importat solam privationem rectitudinis debitæ: ergò.Pro hoc argum.notetur locus D. Thom.supra ad Anibald.q. unica,art.8.ubi sic habet: *Dicendum,quod sicut dictum est, malum culpæ consistit in hoc, quod creatura rationalis destituitur bono propriæ operationis, cujus est domina.*En peccatum constituitur per privationem rectitudinis debitæ. Nunc attende ad distinctionem inter peccatum omissionis,& commissionis:*Hoc autem bono potest destitui dupliciter, uno modo,quia operatio debita totaliter tollitur,& sic est peccatum omissionis: alio modo, quia operatio debita bonitate privatur, & hoc est peccatum commissionis.* Ac si diceret: utrumque peccatum constituitur per privationem rectitudinis debitæ,sed peccatum omissionis per privationem rectitudinis, quæ est totalis destitutio operationis debitæ, peccatum verò commissionis per privationem rectitudinis, quæ est solum destitutio bonitatis debitę operationi.

115 Tandem objicies: ex nostra resolut. sequi omnia peccata esse paria; hoc non est dicendum:ergò.Prob.sequela:Nam privatio non suscipit magis,& minus: si ergò omnia peccata constituuntur per privationem, omnia erunt paria, nec unum erit gravius altero.Sed D.Th. 1.2.q.73.ar.2.ubi hoc ex professo examinat,ait hoc esse argum.Stoicor.qui considerabant peccatum ex parte privationis, prout scilicet est recessus à ratione.Unde simpliciter æstimantes, quod nulla privatio suscipit magis, & minus, posuerunt omnia peccata esse paria.Cui D.Th. respond.disting.duplicis privationis genus: alia enim est privatio in facto esse, sicut mors est privatio vitæ, & tenebrę sunt privatio luminis. Et tales privationes non recipiunt magis, & minus,quia nihil residuum est de habitu opposito. Alia autem est privatio in fieri, quæ aliquid retinet de habitu opposito,sicut ægritudo, quæ privat debita commensuratione humorũ, ita tamen,quod aliquid ejus remaneat,alioquin non remaneret animal vivum. Hujusmodi autem privationes recipiunt magis, & minus ex parte ejus, quod remanet: multum enim refert ad ægritudinem, utrum plus,vel minus à debita commensuratione humorum recedat. Idem ergò ait dicendum esse de vitijs,& peccatis: *Sic enim privant debita commensuratione rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur, alioquin malum, si sit integrum,destruit se ipsum: non enim posset manere substantia actus, vel affectus agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis.Et ideo multum interest ad gravitatẽ peccati, utrum plus, vel minus recedatur à rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est,quod non omnia peccata sunt paria.* Hæc D. Thom. ubi ad nostrum propositum notentur illa verba: *Non enim posset manere substantijs actus,vel affectus agentis.*Ubi loquitur de affectu,seu actu humano,qui subtractive importatur in peccato; hic enim remanet, & non ad malum, ut malum,sed ad bonum utile,& delectabile propositum practice per rationem, qui prout sic non est malum, sed bonum:non ergò privatio privat omni commensuratione rationis, & sic licet sit privatio, ex cujus adjunctione peccatum constituitur, est tamen privatio in fieri, proindeque potens suscipere magis, & minus penes majorem, vel minorem recessum à ratione, seu penes hoc, quod est privare magis, vel minus de commensuratione debita rationis.

DUBIUM IV.

Quod sit constitutivum peccati habitualis personalis.

1 EGimus jam de constitutivo peccati actualis. Restat nunc pro pleniori intelligentia agere de constitutivo peccati habitualis,hoc quidem est,à quo homo denominatur peccatum, cum antea esset,&denominaretur peccans,unde & transacto actu peccati, in illa denominatione perseverat. Circa quod dubium Auctores molestę, prolixe, & indefinite procedunt. Nos tamen studebimus brevitate, & claritate difficultates omnes hic concurrentes resolvere. Et quidem relictis pluribus opinionibus ab scholis jam rejectis, vel quia erroneis, vel quia

quia hæreticis, vel quia vix habent probabilitatem aliquam, opiniones magis, vel minus, quæ in hoc tempore versantur, reducuntur ad duas, primò aliqui dicunt peccatum habituale constitui per aliquid positivum, inter quos est disidium; dum aliqui eum constituunt in positivo, quod est qualitas morbida; alij verò in positivo, quod est major intensio potentiarum; alij autem in positivo, quod est reatus ad pœnam; alij verò in positivo, quod est habitus ex actuali peccato acquisitus; alij verò in positivo, quod est peccatum actuale, ut moraliter permanens. Ab oppositio alij dicunt prædictum peccatum consistere in privativo. Inter quos etiam est disidium, dum aliqui dicunt illam privationem esse carentiam conformitatis debitæ rationi, & legi; alij autem esse privationem voluntariam gratiæ. Quibus omnibus modis dicendi sequentibus resolutionibus respondeo, unde sit.

RESOLUTIO I.

Peccatum habituale non consistit in positivo, quod est qualitas morbida.

2 ALiqui AA. constituunt peccatum habituale in quadam morbida qualitate spirituali residente in anima, & loquendo de peccato habituali originali superaddunt aliam materialem afficientem immediatè ipsum corpus, vel illius potentias, quam dicunt provenisse in Adamo ex pomo vetito, tanquam ex venenoso cibo, vel ex flatu serpentis venenosi. Ita Gregorius de Arimino, quam sententiam juxta Patres Salmantic. tuentur Henricus, Gabriel, Ochamus, Ricardus, Estius, Guillermus, Parisiensis, & Antisiodorensis, Almainus, Holcot, & alij. Et quidquid sit de qualitate illa materiali afficiente corpus, quæ solum posset peccatum habituale originale concommitari propter circunstantias relatas, loquendo de qualitate illa morbida spirituali afficiente immediate animã quæ communis ponitur pro omni peccato habituali etiam personali, non aliter repellitur, nisi infrigendo illius fundam. quod totum situm est in D. Augustin. lib. 1. de Nuptijs, ubi de concupiscentia loquens dicit esse *affectionem quandam malæ qualitatis, sicut languor*. Et lib. 6. contra Julian. libidinem vocat *vitium animi*, quod sonat qualitatem positivam. Sed patet inepte per qualitatem, languorem, vel vitium intelligi qualitatem animæ superadditam; nec enim hucusque apud Theologos nominata est qualitas residens immediate in anima præter gratiam. Unde illa qualitas ad summum posset immediate residere in potentijs. Quod si usque ad potentias sensitivas extenditur, jam non spiritualis, sed corporea est. Ac tandem juxta consuetum modum loquendi, quidquid habitualiter permanet separabile ab anima, & per gratiam sanabile, dicitur qualitas, sicut & dicitur prædicari in quale: ergò ex prædictis testimonijs. Augustin. non infertur peccatum habituale in aliquo positivo consistere.

RESOLUTIO II.

Nec peccatum habituale consistit in positivo, quod est major intensio potentiarum.

3 ESt contra Jacob. Naciantum, qui constituit peccatum habituale in positivo, non quod sit habitus, vel dispositio entitativè distincta, & superaddita potentijs, sed quod est major intensio ipsarum potentiarum, ratione cujus naturalis rerum inclinatio effecta præternaturalis, efficacius, & vehementius inclinat ad bona sensibilia præter ordinem rationis, quam inclinaret in statum naturæ puræ, & dicitur infirmitas, qua ægrotat natura lapsa, sicut febris est ipse calor naturalis factus præternaturalis ratione majoris vehementiæ, & intensionis, cujus causa est peccatum actuale, quatenus ratione illius corpus hominis manet distemperatum, ad cujus distemperamentum sequitur effectus ille in potentijs. Ita ad illa verba Rom. 5. *Non ergò regnet peccatum.*

4 Qui modus dicendi licet apparientiam aliquam videatur habere loquendo de peccato habituali originali ad salvandum modum, quo transunditur in nobis; attamen in nostro casu evidenter confutatur: quia naturalis inclinatio ipsarum potentiarum non differt ab ipsis potẽtijs; istę enim non aliud superaddunt naturæ præter prædictam proximam inclinationem, quam natura radicaliter continet; potentiæ autem ipsæ ex primæva, & radicali earum dimanatione accipiunt totalem inclinationem, sicut & vitam, quam habere possunt erga proprium objectum, nec hæc inclinatio intensibilis, seu remissibilis est: utpote naturalis, & tota in dimanatione consistens. Quod si major intensio, seu vehementior inclinatio experitur in natura post peccatum mortale ad bona sensibilia præter ordinem rationis; hæc utique non provenit, nisi à qualitate in ea producta vi unius actus, vel plurium, ratione cujus natura, vel potentia magis, vel minus; id est, mobiliter; vel immobiliter constituitur promptior ad consimiles actus perficiendos. Quod non est inclinationem naturalem, præternatura-

lem effici, sed ipsa inclinatione naturali in sua vi permanente, peraccidens, seu accidentaliter intendi per dispositionem, seu habitum vitiosum superadditum. Immò, quis dicat potentias sensitivas, ante quam habitus vitiosos acquirant, ferri in sua objecta minori impetu, quam in statu puræ naturę? In statu enim purę naturæ haberet homo æquale, & perfectum temperamentum, quod modo habet, utpote ex eadem materia, & forma, & ex eisdem contrarijs naturaliter compositus.

5 Ac tandem exemplum de calore febris hoc confirmat: quia iste non est ipsa potentia, sed quædam passibilis qualitas, quæ proinde potest intendi, & variationem permittere. Et quia prædicta sententia totam vim ponit in illa majori propensione ad malum, & majori difficultate ad bonum, quod videtur non posse non provenire ex aliquo positivo, hæc sententia etiam impugnatur, ex quo, ut illa propensio major ad malum, vel major difficultas ad bonum eveniat post peccatum actuale, sufficit privatio gratiæ, quo in casu potentiæ freno rationis destitutæ carent modo, & mensura ipsis à ratione præscripta, cujus defectu facillime dilabuntur in mala, sicut reluctantur bona. Cujus ponitur exemplum in morte corporali: corpus enim humanum ex se non erat incorruptibile, sed ratione justitiæ originalis, qua proinde corrupta corruptioni mansit subjectum sine alia causa. Pariter ergò appetitus sensitivus ex se non est rationi subjectus, sed hoc ei provenit ex gratia, qua proinde per peccatum expulsa, remanet veluti suæ redditus naturæ, ut possit magis, vel minus contra rationem tendere.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

6 SED contra hanc doctrinam objicit prædict. Auctor Concilium Trid. sess. 5. de Peccato originali, ubi ait: *Totum Adam secundum corpus, & secundum animam fuisse per peccatum in deterius commutatum*; hæc autem commutatio in potentijs non fit per additionem qualitatis: ergò per majorem earum intensionem. Confirmat. 1. ex Div. Thom. hic quæst. 72. artic. 1. ubi inclinationem appetitus ad malum appellat *languorem naturæ*; languor autem non causatur, nisi in quantum, quod est in homine naturale, efficitur præternaturale ratione alicujus indebitæ intensionis: ergò. Confirmat. 2. Nam juxta commune Theologor. axioma, homo per peccatum nedum expoliatur donis gratuitis, verum & vulneratur in naturalibus; hoc autem vulnus non potest consistere in amissione alicujus potentiæ: ergò in ratione majoris intensionis illius: nimirum irascibilis, vel concupiscibilis, quę post peccatum vehementius inclinant ad bona sensibilia.

7 Ad argument. neg. conseq. Nam ad illam commutationem secundum corpus, & animam sufficit privatio justitię originalis, seu gratię, quæ nedum retificabat animam se ipsa immediate, sed etiam potentias etiam sensitivas medijs virtutibus ab ea dimanantibus. Ad prim. confirmat. pariter respondet. quod ut peccatum dicatur languor naturę, sufficit esse privationem gratiæ: Nam homo per gratiam, vel justitiam originalem erat integrę valetudinis, qua proinde amissa sine additione aliqua redditur æger, seu debilis, & infirmus. Ad secund. confirmat. respondet. quod prædictum vulnus in naturalibus, nec provenit ex defectu potentiæ, nec ex majori intensione illius, sed ex impedimento, quod homo apposuit per peccatum, ratione cujus homo jam obnubilatus caret recta ratione, qua roboratus antea procedebat contra prædicta bona sensibilia.

8 Tandem addit exemplum Anselmi, lib. de Conceptu virginali, cap. 5. ubi comparat appetitum sensitivum destitutum justitia originali cum fera, quæ prius erat vincta, & postea ruptis vinculis ferocius sævit, quod videtur non posse fieri, nisi appetitui nova intensio superaddatur. Sed quid aliud hoc convincit, nisi quod sicut fera ruptis vinculis operatur secundum suam naturalem feritatem, ita appetitus sensitivus soluto vinculo justitiæ originalis, seu gratię, quo à malo compescebatur, tendit in illud sine fræno, & moderamine rationis.

RESOLUTIO III.

Nec consistit peccatum habituale in positivo, quod est habitus acquisitus per peccatum actuale.

9 EST contra Zumel, Nuño, Gregorium Martinez, & alios. Eam tamen tenent cæteri Theologi, inter quos Mag. Coquecius lib. 9. de Gratia, disp. 9. cap. 5. fol. 698. ait: quod oppositum cum clarissima Sancti Thomæ doctrina pugnat. Et fol. sequenti docet sententiam oppositam esse fictitiam, & quod nequit esse vera, aut verisimilis. Et fundatur primò ex D. Thom. hic q. 86. art. 1. ubi inquirit, utrùm peccatum causet maculam aliquam in anima, & respondet affirmative, ponitque tertium argumentum in contra sic: si pec-

cat

tatum maculam causat, aut macula illa est aliquid positive, aut est privatio pura; si sit aliquid positive, non potest esse, nisi dispositio, vel habitus; nihil enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem, & habitus non est: contingit enim remota dispositione, vel habitu adhuc remanere maculam, ut patet in eo, qui peccavit mortaliter prodigalitate, & postea transmutatur peccando in habitum vitij oppositi: non ergò macula ponit aliquid positive in anima. Cui argum. respond. D. Thom. conced. assumptum: nempè, *quod macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quandam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum.* Nec in præsenti facio vim in verbo, quod per maculam intelligit D. Thom. peccatum habituale, de quo in ultima resolutione. Sed in eo, quod D. Thom. convincitur ad asserendum maculam non esse dispositionem, vel habitum, quia remota dispositione, vel habitu remanet macula. Unde sic à ratione primò fundatur nostra resolutio: peccatum habituale non potest consistere in eo, quo ablato remanet ipsum peccatum habituale; at remoto habitu acquisito per peccatum mortale, remanet peccatum habituale: ergò. Major patet ex terminis, min. prob. remoto habitu acquisito per peccatum mortale actuale remanet macula ex illo causata: ergò & peccatum ipsum habituale. Antecedens constat exemplo D. Thom. in eo, qui ex peccato prodigalitatis acquirit habitum prodigalitatis, quo non remisso per actus contrarios acquireret habitum avaritiæ; tunc quidem habitu prodigalitatis remoto, remaneret macula ex peccato actuali prodigalitatis inducta. Conseq. verò prob. nam quidquid sit, an peccatum habituale in macula consistat, hoc est certum apud omnes, quod macula non est, dum non est peccatum habituale, quod & expressè tradit Div. Thom. art. 2. seq. *Quia macula importat quendam defectum nitoris propter recessum à lumine rationis, vel divinæ Legis, & ideò quandiù homo manet extra hujusmodi lumen, manet in eo macula peccati; sed postquam reddit ad lumen rationis, & ad lumen divinum, quod fit per gratiam, tunc macula cessat.* Hæc ibi.

10 Quod & confirmat D. Thom. in 4. dist. 18. quæst. 1. art. 2. ubi etiam inquirit: utrùm macula aliquid positive in anima sit, & in argum. sed contra, sic probat partem negativam: *Ex peccato non remanet positive aliquid in anima, nisi dispositio, vel habitus, quæ sequuntur peccatum ex parte actus, ex quo aliquid ponit, sed macula non est dispositio ex actu causata, nec habitus, quod patet ex hoc: quod dispositio, & habitus possunt sine gratia destrui per contrariam consuetudinem, macula autem sine gratia non auferetur: macula ergò non ponit positive aliquid in anima.* Quibus licet intendat probare maculam non esse dispositionem, vel habitum, pariter probat, nec peccatum habituale esse dispositionem, vel habitum: namque non solum macula sine gratia non aufertur, verum nec peccatum habituale, saltem defacto; at dispositio, & habitus possunt sine gratia destrui, & defacto destruuntur per contrariam consuetudinem: ergò peccatum habituale, nec hæc dispositio, nec habitus.

11 Deinde non minus urgenter fundatur ratione nost. resolut. Nam si peccatum habituale consisteret in habitu acquisito ex peccato actuali, ille habitus esset non alter, quam habitus vitiosus: sed peccatum habituale nequit consistere in habitu vitioso: ergò non potest consistere in habitu acquisito ex peccato actuali. Cõseq. pat. major etiam est vera, nam ex actu difformi rationi non potest alter habitus acquiri, quam habitus vitiosus, sicut nec ex actu conformi rationi potest alter habitus acquiri, quam habitus virtutis. Minor verò, in qua est difficultas, probat. Nam habitus vitiosus propterea sic dicitur, quia procedit ex pluribus actibus rationi dissonis; at peccatum habituale ex solo uno actu rationi dissono procedit: ergò peccatum habituale nequit consistere in habitu vitioso. Major est nota ex terminis, neque enim denominatur quis vitiosus in aliqua materia, sicut nec virtuosus, nisi ex consuetudine, seu frequentatione actuum circa illam. Major etiam est de fide: nempè quod unico actu furti, vel adulterij peccatum habituale generatur.

12 Dices D. Thom. locis citatis expressè habere ex actu peccati remanere dispositionem, vel habitum: ergò vel per unum actum peccati generatur habitus vitiosus, vel præter habitum vitiosum datur alius habitus acquisitus rationi difformis, in quo posit peccatum habituale consistere. Quod & videtur expressè tradi à D. Thom. quæst. 24. de Verit. art. 12. *Homo, qui est in peccato mortali, habitualiter peccato inhæret; quamvis enim non semper habeat habitum vitij, quia ex uno actu luxuriæ habitus non generatur, voluntas tamen peccantis derelicto incommutabili bono, bono commutabili, quasi fini adhæsit; & hujusmodi adhæsionis vis, & inclinatio in ea manet, quousque iterato bono incommutabili quasi fini inhæreat.* En D. Thom. præter habitum vitiosum, qui generari non potest, nisi ex pluribus actibus, constituit in voluntate peccantis alium habitum, consistentem in vi quadam, seu inclinatione ad bonum commutabile, ratione cujus ei quasi fini adhæret.

13 Sed respond. quod in locis supra citat. non intendit ex uno actu peccati generari habitum aliquem, sed vel omittit, quia adhuc salvatur in eo macula n consistere non posse, utpotè illo corrupto macula remaneret, vel per actum peccati intelligit actum frequentatum, seu repetitum; ut patet ex eo, quod ait prædictum habitum posse destrui per contrariam consuetudinem sine gratia, secus verò maculam. Ad locum autem nuper citatum respondetur oppositum colligi: namque postquam ait hominem, qui peccat habitualiter, inhærere peccato, quamvis non habeat habitum vitiosum, reddit rationem: quia ex uno actu non generatur habitus; non enim ait: quia ex uno actu non generatur habitus vitiosus, sed quia ex uno actu non generatur habitus, plane affirmans, quod ex uno actu nullus habitus in voluntate generari potest: immò, quod idem sit habitum generari ex actibus rationi dissonis, ac habitum vitiosum generari. Nego ergò stando prædictæ doctrinę illam vim, & inclinationem, quam D. Thom. constituit in voluntate peccantis, ratione cujus inhæret bono commutabili ut fini, esse habitum acquisitum, & superadditum ipsi voluntati. Sed ut ipse D. Thom. se explicat: non est aliud præter ipsam voluntatem peccantis adjuncta privatione gratiæ, quam privationem intelligit per derelictionem boni incommutabilis, ut denotant illa verba: *Voluntas tamen peccantis derelictio incommutabili bono, bono commutabili, quasi fini adhæret.* Quæ non aliud explicant, quam voluntatem peccantis per privationem gratiæ: id est, derelictionem summi boni remanere ab eò aversam: id est, obnubilatam, & impeditam, ut influxum gratiæ in sensu composito recipiat, quousque iterato bono incommutabili, quasi fini inhæreat, hoc est, per gratiam, & charitatem, quæ sunt ultima verba D. Thom. de quo latè in ultima resolutione.

14 Et ex his impugnantur variæ evasiones contrariorum. Dicunt enim aliqui peccatum mortale, ex quo est aversio à Deo, ut ultimo fine, habere quandam virtualem, & veluti quasi substantialem intensionem, eamque proximam, ratione cujus convertit voluntatem ad creaturam per habitum positivum, diligendo illam appretiative super omnia. Quemadmodum in aliquorum Thomist. sententia, quilibet actus charitatis, eoquod est conversio in Deum, ut in ultimum finem, & dilectio ejus super omnia habet ex vi suæ essentiæ sufficientem efficaciam ad producendum in potentijs liberis quendam modum positivum, per quem manent habitualiter in finem illum conversæ.

15 Sed hæc evasio non distinguit inter intensionem actus ex parte objecti, & intensionem illius ex parte subjecti. Ad generandum unum habitum conducit intensio ex parte subjecti, & non sufficit intensio ex parte objecti: habitus enim ex natura sua est difficile mobilis à subjecto, ac proinde oportet firmiter illi inhærere; non sic autem inhæret, dum actus non repetitur, seu frequentatur. Hinc per unum actum temperantiæ quamvis intensum non generatur habitus temperantiæ, sed sola dispositio, quia per illum dum non multiplicatur, qualitas producta non inhæret firmiter, & immobiliter subjecto. Peccatum ergò mortale, quamvis intensum qualibet intensione ex parte objecti, utpotè constituens ultimum finem in creatura, tamque apretians super omnia, non est sufficiens generare habitum, si semel ei deest intensio ex parte subjecti, quæ eo ipso deest, cum deficit repetitio illius. Ad exemplum autem charitatis admisso illo modo, negamus eum produci per actum charitatis; hic enim solum dispositive se habet; sed talis modus dumtaxat causatur à Deo mediante gratia, undè ab hac procedit dimanative, sicut cæteræ virtutes infusæ. Immò dato, quod producatur à charitate, non urget paritas: quippè actus charitatis cum procedat ex viribus gratiæ, seu ex speciali Dei motione, non potest non ex parte subjecti excedere vires cujuslibet peccati mortalis, ut de se patet.

16 Noster tamen Greg. Mart. distinguit duplex genus qualitatum: aliud perfectarum, & aliud imperfectarum: illæ sicut propriam habent existentiam, exposcunt propriam actionem, qua producantur; aliæ verò, sicut ad existentia subjecti coexistunt, nec propriam actionem ad sui existentiam exigunt, sed comproducuntur ad productionem subjecti, vel alterius extremi, sicut sufficit productio albi, ut consurgat relatio similitudinis cum alio albo. Sed in primis habitus ille positivus, in quo peccatum habituale consisteret, non esset qualitas imperfecta, seu modalis, sed perfecta, utpotè oppositа gratiæ, cum eaque incompossibilis, habensque vires sufficientes ad eam expellendam immediatè, & per se ipsum, ut patebit ex dicendis de Justificatione, dubio primo, estque sententia communis Thomist. Immò si habitus vitiosus perfecta qualitas est, quanto melius peccatum mortale habituale? Ac tandem doctrina illa vera est de accidentl, seu qualitate contenta virtualiter in fundamento, quæ ut resultet, dumtaxat indiget extrinseco connotato, ut patet ex exemplo appositо. Quę doctrina locum non tenet in præsenti, nec est assignare connotatum aliquod, ad cujus positionem resultet peccatum habituale ex ipso peccato actuali, quod præcisè potest designi-

gnari tanquam fundamentum illius.

17 Tandem dices cum alijs noſtram rationem convincere de habitu, qui eſt qualitas phyſica, quæ proinde requirit in cauſa efficiente virtutem, & continentiam phyſicam, non autem de habitu ſolum morali hujuſmodi eſt peccatum habituale: namque hic habitus eſt dumtaxat quædam moralis diſſonantia ad legem, vel quædam moralis converſio ad bonum commutabile, ſicut ad finem ultimum, & averſio à Deo. Ad hujuſmodi autem habitum ſufficit ex parte principij virtus, ſeu continentia ſolum moralis. Sed hæc evaſio impugnatur ex terminis: namque vel illa diſſonantia, vel converſio moralis importat realitatem aliquam veram intrinſecè immutantem ſubjectum, vel importat dumtaxat extrinſecam denominationem ei provenientem ab intellectu appretiante. Si primum? Semper ſubſiſtit noſtrum fundamentum: namque ſicut ille habitus verè aliquid intrinſecum eſt, non poteſt non habere veram, & realem cauſam efficientem, in qua verè, & realiter contineatur, quæ nec eſt, nec poteſt eſſe peccatum actuale. Si ſecundum? Vel peccatum habituale conſtituitur per illam denominationem extrinſecam, vel per formam rationis ex ea reſultantem, vel per fundamentum, quod præſtat, ut appretietur, ſeu æſtimetur tanquam quid poſitivum, ſeu tanquam habitus, quod eſt eſſe moraliter reale intrinſecum? Primum eſt falſum præcipuè in ſententia Thomiſtarum. Secundum eſt conſtituere peccatum habituale in aliquo privativo, namque ſola privatio gratiæ eſt, quæ poteſt præbere fundamẽtum ad prædictam appretiationem, nec eſt aſsignare aliud, niſi ſit phyſicè intrinſicè poſitivum, quod cauſam efficientem veram, & phyſicam ſubterfugere non poteſt.

18 Tandem fund. noſt. reſol. 3. non minus urgenter: repugnante effectu formali habitus, non poteſt non repugnare habitus; ſed effectus formalis habitus poſitivi peccaminoſi repugnat: ergò. Probat. minor. Effectus formalis illius habitus eſſet converſio habitualis ad bonum commutabile, ut ad ultimum finem, at talis habitualis converſio repugnat: ergò. Probat. minor: ubi repugnat ſubjectum immediatum talis effectus formalis, repugnat prædictus effectus formalis; at repugnat ſubjectum immediatum prædictæ converſionis habitualis: ergò. Probat. minor: talè ſubjectum, neque poteſt eſſe anima, neque voluntas: ergò repugnat. Probat. anteced. & quidem quoad primam partem videtur nota: namque ſicut anima non eſt immediatè actualiter operativa, ſic nec eſt immediatè habitualiter operativa. Hinc habitus ſolum reſident in potentijs, & gratia, quæ immediatè afficit animam, ſe habet per ſe per modum naturæ in ordine ſupernaturali, in quo etiam radicaliter ſolum operationes ſupernaturales elicit. Quoad ſecundam verò partem, in qua eſt difficultas, præter dicta probatur: implicat voluntatem immediatè habitualiter converti in bonum commutabile, ut in ultimum finem, quin ſe totaliter ſubjiciat, & ſubordinetur prædicto ultimo fini; at hoc eſt impoſsibile: ergò. Major patet ex terminis, minor probatur, ſi voluntas totaliter ſubjiciatur, ſeu ſubordinetur prædicto ultimo fini, eo ipſo habitus ille eſſet ſuperiori ipſa voluntate; hæc enim totalis ſubjectio non poteſt non provenire à potentiori; at prædictus habitus non poteſt eſſe ſuperior, ſeu potentior ipſa voluntate: ergò. Major conſtat evidenter ex exemplo habitus charitatis, qui ex eo habet voluntatem ſubjicere, & ſubordinare Deo, ut ultimo fini, quia ſuperior, & potentior eſt ipſa voluntate, quod habet, ex quo participatio eſt divinæ voluntatis. Minor prob. namque prædictus habitus, ſeu habitualis converſio in illum ultimum finem eſſet effectus ipſius voluntatis creatæ; nec enim eſſet effectus voluntatis increatæ: immò non eſſet effectus univocus, ſed æquivocus: ergò non poſſet non eſſe inferior voluntate ipſa creata. Et ex hoc patet diſparitas inter præſentem habitum, & alios habitus per noſtros actus acquiſitos; per iſtos enim voluntas non totaliter ſubjicitur, vel ſubordinatur in ordine ad objecta, circa quæ verſantur, & ita non oportet eos eſſe ſuperiores, & potentiores voluntate, cujus ſunt effectus; undè ipſa voluntas propria vi, & virtute poteſt eos à ſe abjicere, & expellere contrarijs actibus. In noſtro autem caſu cum attingant bonum commutabile, ut finem ultimum, & ſuper omnia amatum, ei ſe ſubjiceret totaliter, & adæquatè, nec poſſet proprijs viribus habitum illum à ſe abjicere, vel expellere, quamvis actus contrarios frequentaret, quod clariſsimè conſtat ex ſupra allegatis, & infra allegandis locis D. Thomæ.

Objiciuntur, & ſolvuntur argumenta.

19 SEd contra noſtr. reſolut. objices 1. ex D. Thoma, quæſt. 113. art. 1. ubi poſtquam diſtinguit de Juſtificatione, quę procedit de privatione ad formam ſine peccato præexiſtenti, & dicitur juſtificatio per modum ſimplicis generationis, qualis fuit in Adamo ante peccatum, ſic ſubdit: *Alio autem modo poteſt fieri hujuſmodi juſtitia, ſecundum rationem motus, qui eſt de contrario in contrarium, & ſecundum hanc ju-*

justificatio importat transmutationem de statu injustitiæ ad statum justitiæ. Cum ergò justificatio hæc sit motus à peccato habituali ad gratiam, peccatum habituale secund. D. Thom. non est privatio, aliàs esset justificatio per modum simplicis generationis, ut fuit in Adamo, sed est quid positivum, ratione cujus gratiæ non solum privative, sed etiam contrariè opponitur.

20 Sed relictis alijs interpretationibus, de quibus latè PP. Salmantic. loquendo de peccato originali, dico, quod D. Thom. dum distinguit inter justificationem, quæ procedit de privatione ad gratiam, per idem intelligit privationem, ac privationem gratiæ non voluntariam, utpotè non inductam per peccatum. Unde cum postea addit aliam esse justificationem, quæ secundum rationem motus de contrario in contrarium procedit, per contrarium ex parte termini à quo intelligit, non quamlibet privationem, sed privationem voluntariam: utpotè inductam ex peccato actuali præexistenti, quæ quia voluntaria est, se habet admodum positivi, & dicitur contraria contrarietate largè sumpta: id est, ut contraponitur privationi non voluntariæ, in qua nihil importatur per modum positivi.

21 Sed contra hanc interpretationem objicies verba D. Thom. quæst. 28. de Verit. art. 6. ubi post alia expressè habet: *Patet igitur, quod si culpa non est aliquid positive, idem est infusio gratiæ, & remissio culpæ secundum rem; secundum rationem verò non idem. Si autem culpa aliquid ponit, non secundum rationem, sed re, est aliud remissio culpæ, & infusio gratiæ, si considerentur, ut mutationes. Culpa autem aliquid ponit, & non solum absentiam gratiæ, &c.* Quid clarius? Sed pro interpretatione notentur verba sequentia, quæ sunt hujusmodi: *Absentia enim gratiæ secundum se considerata habet tantum rationem pœnæ, non autem rationem culpæ, nisi secundum quod relinquitur ex actu voluntario præcedenti, sicut tenebra non habet rationem umbræ, nisi secundum quod relinquitur ex interpositione corporis opaci. Sicut ergò ablatio umbræ non solum importat remotionem tenebræ, sed remotionem corporis impedientis, ita remissio culpæ non solum importat ablationem absentiæ gratiæ, sed ablationem impedimenti gratiæ, quod erat ex actu peccati præcedenti, non ut actus ille non fuerit, quia hoc impossibile est, sed ut propter illum influxus gratiæ non impediatur, &c.* Ex quibus patet D. Thom. distinguere inter absentiam gratiæ secundum se, & quatenus voluntaria est: id est, ut inducta ex actu voluntario præcedenti, & hoc modo ait habere rationem culpæ, quæ est nost. resolut. & ponit exemplum in absentia lucis, quæ potest considerari secundum se, quomodo dicitur tenebra, & ut est umbra, quomodo addit corpus opacum eam impediens: ergò secundum D. Thom. sicut umbra supra absentiam lucis non aliud addit, præter impedimentum, ex quo fuit causata, pariter peccatum supra carentiam gratiæ nihil aliud addit præter actum peccati præcedentem impeditivum influxus gratiæ. Hoc ergò solum intendit D. Thom. cum ait, quod culpa aliquid ponit præter absentiam gratiæ: nempe voluntarietatem illius, quatenus inducta fuit ex actu voluntario præcedenti, qui quamvis transierit, semper permanet impedimentum ex illo ortum ad influxum gratiæ. Hinc rectè D. Thom. concludit, quod si culpa non est aliquid positive, idem est infusio gratiæ, & remissio culpæ secundum rem, quia in eo casu sola erit ablatio absentiæ gratiæ; è contra verò si culpa sit aliquid positive, quia tunc erit, & ablatio absentiæ gratiæ, & ablatio impedimenti respectu influxus gratiæ; sicut si umbra non adderet ad tenebram corpus interpositum, eadem mutatio esset ablatio tenebræ, & ablatio umbræ.

22 Secundò objicies commune argument. de peccatore, qui post peccatum actuale, nedum manet aversus à Deo, sed etiam conversus ad bonum commutabile: cum ergò conversio ad bonum commutabile sit quid positivum, consequenter per peccatum actuale in peccatore relinquitur aliquid positivum: nempè conversio positiva habitualis, quæ proinde non potest non esse habitus positivus ex peccato actuali acquisitus. Tota difficultas consistit in majori, & probatur: namque implicat ex terminis aversio à Deo sine conversione ad bonum commutabile: si ergò homo post peccatum actuale manet aversus à Deo, non potest non manere conversus ad bonum commutabile. Consequ. videtur bona, & anteced. prob. namque aversio à Deo ortum habet ex conversione ad bonum commutabile, ut ad ultimum finem, qua ratione in exercitio, seu actualiter avertitur à Deo, quia actualiter ad bonum commutabile convertitur, ut in ultimum finem: id est, sine subordinatione ad Deum: si ergò adhuc post peccatum actuale manet peccator habitualiter aversus à Deo, ut ab ultimo fine, non potest non manere conversus habitualiter ad bonum commutabile, ut ad ultimum finem.

23 Sed quidem in sententia mihi probabiliori in via D. Thom. quam dubio præced. statuimus, quamvis peccatum actuale de materiali includat conversionem ad bonum commutabile: id est, tendentiam positivam ad illud; de formali tamen, & constitutive solum importat priva-

vationem rectitudinis debitæ: ergò in hac sententia quamvis in peccato actuali non possit dari aversio à Deo sine conversione ad bonum commutabile, sed non ita ut conversio ad bonum commutabile ingrediatur constitutivum peccati actualis, sed purè substractive, seu materialiter se habeat; quia nempè illa conversio non est mala secundum se, id est, ut terminata ad bonum proprium, sed quatenus ei est annexa carentia rectitudinis debitæ videlicet conformitatis ad legem, seu rationem, quamvis ergò ex peccato actuali concludatur non posse post illud manere aversionem habitualem à bono incommutabili, quin & remaneat conversio habitualis ad bonum commutabile, ita ut illa in ista fundetur, & ex ea ortum habeat; non tamen probat, quod illa conversio habitualis permaneat, ut in qua peccatum habituale consistit, sed veluti de materiali, seu substractive, peccatumque habituale solum consistat in aversione à bono incommutabili, quæ non est aliud præter gratiæ privationem. Et mirum PP. Salmantic. tenentes peccatum actuale per positivum constitui, privationemque rectitudinis solum resultanter se habere, intendant convicti hoc argum. quod illa conversio habitualis ad bonum commutabile, quæ post peccatum actuale perseverat, sit ad illud solum sub ratione boni proprij præcisive à lege, & ratione; namque si hoc ita est de conversione habituali, à fortiori erit verum de conversione actuali, unde infertur tendentiam illam positivam ad objectum indebitum, seu rationi dissonum, non esse formaliter peccatum, nisi ut subest carentiæ rectitudinis, quę est privatio.

24 Nihilominus tamen, sive peccatum actuale in positivo, vel in privativo consistat, concedimus aversionem à Deo in fieri, seu actualem non posse non ortum habere ex conversione actuali in bonum commutabile: utpotè ex terminis illa aversio non potest aliud principium, seu fundamentum habere præter conversionem ad bonum commutabile, ita ut verum sit hominem averti à Deo, ut ab ultimo fine, quia ad bonum commutabile convertitur, ut ad ultimum finem. Hoc tamen nego de aversione habituali: namque ut hæc maneat, non opus est recurrere ad conversionem habitualem permanentem, sed sufficit connotatio actualis conversionis permanens in privatione voluntaria gratiæ ex illa inductæ; ex hoc enim, quod per conversionem actualem in bonum commutabile impeditur gratiæ influxus, & introducitur privatio gratiæ, manet homo ille habitualiter aversus à Deo, ut ab ultimo fine, & sic non est necesse ad hoc recurrere ad conversionem virtualiter permanentem.

25 Tertiò objicies ex Zumel: peccatum habituale, quod relinquitur per modum termini, & actus primi in eo, qui actualiter peccavit, transacto actu peccati, est ejusdem speciei moralis cum peccato actualiter commisso, & oppositum dicere, stultum est; at illud actuale peccatum, quod præcessit, consistebat in conversione actuali ad objectum commutabile: ergò habituale peccatum, quod manet transacto actu peccati, etiam consistit in prædicta conversione.

26 Sed admisso peccatum actuale in prædicta conversione consistere, nego tamen de peccato habituali. Ad probat. argum. nego major. quam non probat, nisi dicendo stultum esse oppositum. Cum tamen ex terminis ostendatur non esse stultum, sed verè Philosophiæ consentaneum: namque stultum non est dicere peccatum habituale esse quid privativum; quo in casu non esset ejusdem speciei adhuc in esse moris cum peccato actuali: utpotè privativum, & positivum adhuc in esse moris non possunt esse ejusdem speciei; immò nec possunt sub eodem genere etiam morali contineri. Deinde dato peccatum habituale esse habitum positivum, ipse fatetur esse conversionem per modum actus primi, peccatum verò actuale est conversio per modum actus secundi; tendentia autem per modum actus secundi, & per modum actus primi etiam circa eundem terminum, vel objectum, est essentialiter distincta adhuc in esse moris, aliter habitus virtutis, vel vitij circa eundem terminum, non distinguerentur essentialiter in esse moris ab eorum actibus. Immò habitus ex natura sua, & per se est difficile movilis à subjecto, dispositio verò in actu consistens, est ex natura sua, & per se facilè movilis ab eodem; cumque hæc difficultas, seu facilitas sit adhuc in esse moris, jam non possunt non habitus, & actus in esse moris specificè distingui. Non ergò oppositum est stultum, sed verè Philosophiæ consentaneum. Hinc ergò concludi non potest, quod si peccatum actuale in actuali conversione ad objectum commutabile consistat, peccatum etiam habituale in habituali conversione ad idem objectum debeat consistere. Nec potest hoc concludi, ex quo peccatum habituale est terminus peccati actualis: namque indè probaretur, quod privatio gratiæ non sit, nec possit esse illius terminus, quod omnes negant, sive in illa consistat peccatum habituale, sive non: immò prędictam privationem esse terminum immediatum, patet ex verbis supra allegatis D. Th. quia se habet, sicut corpus opacum impeditivum influxus lucis; patet autem ex corpore intermedio opaco immediatè provenire umbrā, seu privationē luminis. De quibus in ultima resolutione.

RE-

RESOLUTIO IV.

Nec peccatum habituale consistit in reatu ad pœnam.

27 EST contra Scotum, & Nominales, quibus subscribunt Durandus, & alij. Eamque tenent cæteri Theologi. Et fund. 1. à Thomistis: namque reatus ad pœnam supponit peccatum, etiam habituale: ergò non potest sibi propriè vindicare rationem peccati, sive actualis, sive habitualis. Consequ. patet, & anteced. prob. namque ideò homo esset reus pœnæ, quia peccator est: ergò pro priori saltem naturæ reatus ad pœnam supponit peccatum etiam habituale, quod & expressè traditur à D. Thom. infra q. 87. art. 1. ad 2. ubi habet: *Pœna quidem justa esse potest, & à Deo, & ab homine inflicta; undè ipsa pœna non est effectus peccati directè, sed solum dispositive. Sed peccatum facit hominem esse reum pœnæ, quod est malum; dicit enim Dionysius, cap. de Divinis nominibus, part. 4. quod puniri non est malum, sed fieri pœna dignum, undè reatus pœnæ directè ponitur effectus peccati.*

28 Secundò fund. à Thomist. non minus urgenter, immò juxta Mag. Soto evidenter: quamvis per impossibile Deus nullum supplicium peccatoribus statuisset, nec infernum scilicet, neque purgatorium: immò quamvis neque esset gloria, à qua expelleretur, nihilominus facere contra divinam regulam, & voluntatem, peccatum esset, nedum actuale, sed etiam habituale: ergò esse in peccato habituali non est formaliter ordinari ad pœnam, seu esse ad illam deputatum. Confirm. stat novum peccatum sine ordinatione ad novam pœnam: ergò ipsum peccatum non potest in ordinatione ad pœnam consistere. Consequent. patet, quia in hoc modo dicendi non potest esse novum peccatum sine nova ordinatione ad pœnam: utpotè peccatum in prædicta ordinatione consistit. Antecedens autem patefit in damnatis, qui dum in inferno torquentur, quotidie, & noviter peccant; & tamen non propterea ordinantur ad novam pœnam.

29 Tertiò fund. namque esse in peccato ita est moraliter malum, ut nullomodo sit bonum, & à Deo; at ordinatio passiva ad pœnam licet sit malum hominis, est simul moraliter bonum, & à Deo, utpotè bonum justitiæ, cujus Deus est causa: ergò absurdum est, quod ipsum ordinari ad pœnam sit esse in peccato. Confirm. & explicatur ex terminis: namque esse in peccato habituali, est terminus hujus, quod est actualiter peccare, sicut esse in tenebris est terminus hujus, quod est tenebrescere; peccare autem est deviare à divina regula, & à Deo averti: ergò esse in peccato habitualiter, nihil aliud est, quam esse habitualiter devium, & aversum à Deo; at hoc non est esse reum, seu ordinatum ad pœnam, ut patet: tum ex terminis: tum quia esse sic à Deo aversum, pertinet ad inimicitiam; esse verò damnatum ad pœnam, pertinet ad justitiam: ergò.

30 Tandem fund. nost. resolut. namque si peccatum habituale esset reatus ad pœnam, manente prædicto reatu, maneret habituale peccatum; at hoc est falsum, nam etiam remisso peccato per gratiam, aliquis reatus permanet, dum homo non plenè satisfacit, ut est inconcussum apud omnes, aliter non posset remitti peccatum quoad culpam, quin remitteretur quoad pœnam: ergò. Hinc notat Capreolus, quam incompetens sit illa adaptatio Scoti, qui pro eodem intelligit maculam, reatum, & offensam: tum quia macula dicit quid privativum: tum quia ordinatio ad pœnam remanet in anima cessante macula peccati, ut patet in contrito, qui nondum plenè satisfecit, & sic non sunt idem: tum quia sublata offensa, & recuperata amicitia Dei per infusionem gratiæ gratum facientis, potest remanere aliquis reatus, ut supra dictum est: falsum est ergò, quod idem respectus sit reatus, & macula, & offensa; sed macula est ipsa privatio luminis gratuiti, vel naturalis ex actu peccati derelicta; reatus verò est obligatio ad pœnam, offensa verò est inæqualitas quædam, quæ similiter est causa reatus. Ita Capreolus in 4. dist. 14. quæst. 1. ad sextum Scoti.

31 Quibus adde: quod si peccatum habituale solum consistat in reatu ad pœnam, sequitur in Sacramento Baptismi, vel absolutione Sacramentali solum tolli, vel remitti prædictum reatum. Quæ propositio est damnata à Pio V. & Gregorio XIII. contra Michaelem Bajum, & est ordine 53. hujus tenoris: *In peccato duo sunt, actus, & reatus; transactio autem actu, nihil remanet, nisi reatus, sive obligatio ad pœnam. Undè in Sacramento Baptismi, aut Sacerdotis absolutione propriè reatus peccati dumtaxat tollitur, & ministerium Sacerdotis solum liberat à reatu.* Quæ propositio solum posset habere fundamentum in sententia, quam impugnamus: utpotè apertè fatetur post peccatum actuale jam transactum nihil manere, nisi prædictum reatum, proindeque nihil manere tollendum, seu remittendum præter ipsum. Hæc autem propositio juxta Lorcam, Lugo, & alios fuit damnata, quia in Tridentin. sæpè supponitur debitum, seu reatum pœnæ es-

se

se condistinctum à culpa, præsertim sess. 6. cap. 14. ubi docet, debitum pœnæ æternæ una cum culpa simul remitti. Et Canon. 30. ubi distingui remissionem culpę, & delectionem reatus pœnæ æternę.

32 Nec valet, si dicas cum aliquibus prędictam propositionem damnari, quatenus asserebat per Sacramentum Baptismi, & Pœnitentiæ solum tolli reatum; cum tamen ultra ponatur gratia in suscipiente Sacramenta. Non inquam, valet, quia in illa propositione non fit sermo de eo, quod in illis Sacramentis datur, sed de eo, quod in illis tollitur. Nec valet etiam illam propositionem damnari intelligendo nomine reatus, non obligationem, seu destinationem ad pœnam, sed dignitatem ipsius pœnæ. Contra enim est, quod ipsa propositio exponit, quid intelligatur nomine reatus dicendo: *Nihil remanet, nisi reatus, sive obligatio ad pœnam.* Præterquamquod dignitas pœnæ etiam consequitur ad culpam, sicut proprietas. Vel si per dignitatem culpæ intelligatur radix, & fundamentum reatus pœnæ: jam potius est reatus culpæ, quam reatus pœnæ; quippe solum ille istum radicat. Nec tandem, valet prædictam propositionem non damnari dum affirmat manere puram dignitatem ad pœnam, sed dum affirmat in dignitate ad pœnam permanere moraliter actionem præteritam peccaminosam, atque illius maculam, & malitiam. Contra etiam est: nam in prædicta propositione, nec verbum est de culpa, sed solum dicit id; quod remanet esse solum reatum pœnæ, ut distinguitur contra actum culpę: utpotè duo solum esse in peccato: nempè actum, & reatum, transacto actu solum remanere reatum. Hinc Cajet. supra quæst. 113. disp. 33. art. 2. §. ad objecta, concludit: *Quod Scotus erravit in radice errore magno; constat namque, quod esse in peccato mortali est esse in malo culpę.*

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

33 ARgumenta, quibus prædicta sententia fund. desumuntur, & ex Innocentio III. cap. majores de Baptismo, & ex Concilio Trid. in decreto originali, §. 5. ubi peccatum nomine reatus significatur. Immo Augustinus, lib. 2. de Nuptijs cap. 26. docet, *Quod hoc est non habere peccatum, reum non esse peccati*: & in fine cap. de peccatis ait. *Sed quomodo manent, si præterita sunt, nisi quia quæ actu præteriunt, manent reatu.* Quod & docet lib. 6. contra Julianum, cap. 8. Sed ad hæc omnia respond. cum D. Tho. *M. Carrasco.* q. 2. de Malo, art. 2. ad 14. quod dicere peccatum manere reatu est dicere, quod manet in suo effectu, sicut essentia manet sua proprietate. Multoties enim per effectum, vel proprietatem explicatur essentia, quamvis in prædicto effectu non consistat. Vel dicatur ibi non fieri mentionem de reatu pœnæ, sed pure de reatu: reatus autem est indifferens ad reatum culpæ, & ad reatum pœnę. Hinc D. Thom. hic quæst. 81. art. 3. ad 2. habet: *Quod per Baptismum tollitur originale secundum reatum: id est, quantum ad culpam.* Quo eodem modo loquendi utitur Trident. sess. 5. de Peccato originali Canon. 6. ib': *Si quis per Jesu-Christi gratiam, quæ in Baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti, negaverit.* Immo & Scriptura Exod 32. sic loquitur: *Percussit Deus populum pro reatu vituli.* Et Deutoron. 21. *Auferetur ab eis reatus sanguinis*: id est, homicidij. Et illud Ecclesiæ in Hymno Adventus: *Non pro reatu puniat*, id est, pro culpa. Quod & patefit à ratione, ex quo reatus nihil aliud est præter vinculatus: peccator autem nedum est vinculatus ad pœnam propter culpam, sed etiam per ipsam culpam vinculatur, ut non extrahatur ab ea, usquedum per gratiam Dei dimittatur. Et hæc sufficiunt. Cætera enim argumenta procedunt solum negative, id est, contra cæteras opiniones, veluti ab excussione illarum, quæ suo ordine proponentur infra.

RESOLUTIO V.

Nec consistit in positivo, quod est peccatum actuale moraliter permanens.

34 QUadrupliciter potest intelligi peccatum præteritum moraliter permanere: vel quia licet physice transierit, non tamen moraliter. Vel quia licet physice, & moraliter actualiter transierit, adhuc permanet habitualiter moraliter, vel in ipsius non condonatione, ut tenet Lugo, Oviedo, & communiter Jesuitæ secuti Medinam Complutensem. Vel in ipsius non retractatione, ut tenent Suarez, & Oxomensis: vel in ipsa aversione à Deo, seu conversione habituali ad bonum commutabile, ut tenet Prado, quem modum dicendi attribuit pluribus Thomistis.

35 Igitur contra 1. modum dicendi evidenter constat nostra resolutio: namque peccatum actuale ad præsentiam habitualis non solum physice, sed moraliter transit: ergo cum

permanere constitutivum illius, sequitur evidenter peccatum actuale non posse juxta illum modum peccatum habituale constituere. Antecedens est perspicuum, ex quo peccatum actuale consideratur physice secundum actualem tendentiam physicam ad objectum præscindendo à difformitate per ordinem ad rationem, seu legem: moraliter vero consideratur, prout est tendentia actualis ad objectum, ut rationi, seu legi dissonum; ac nedum peccatum actuale trāsit primo modo, sed etiam secundo modo: utpote adhuc secundo modo illa tendentia est actualis: immo sub illa tendentia morali tantum est peccatum formaliter actuale, & sub alia duntaxat substractive, vel materialiter: ergo.

36 Contra 2. modum agimus ex professo de Justificat. dub. 2. ubi examin. an peccatum remitti possit per condonationem extrinsecam: etenim AA. citati defendunt partem affirmativam, ad quod convincendum palam viam afferendo peccatum actuale physice præteritum, solum permanere moraliter in non condonatione extrinseca Dei, qua ratione extrinseca Dei condonatione apposita, sine receptione alicujus gratiæ intrinsecæ, peccatum remittitur. Quam sentent. ibi late impugnamus, ex quo si peccatum habituale non addit aliud supra actuale præteritum præter carentiam divinæ condonationis, per idem erit Deū condonare peccatum habituale, ac condonare carentiam suæ condonationis. Immo esset peccatum habituale constituere in carentia actus Deo liberi, & ab ipso solo dependēti, quod videtur absurdum. Ibique referimus omnes modos dicendi, quibus satisfacere conantur huic fundamento, simulque objicimus argumenta, quibus persuadere videntur suam sententiam, quæ in præsenti omittimus, quia ibi commodius agitantur.

37 Contra 3. ergo modum nostra resolut. fund. nam inde sequitur peccatum habituale esse solum denominationem extrinsecam; utpote illa non retractatio pure est extrinseca denominatio voluntatis non retractantis actum præteritū. Quod inter Thomist. defendi non potest, qui ex eo, quod peccatum habituale intrinsecum est ipsi peccatori, inferunt cum D. Thom. non posse remitti sine gratia intrinseca. Immo illa non retractatio est pura negatio, vel vocetur privatio, ratione cujus peccatum habituale non potest dici positive adhuc moraliter permanere; permanentia enim positiva non potest non provenire à forma positiva. Unde tandem sequitur in hoc modo dicendi peccatum habituale constitui per privativum. Quod si reducatur hæc permanentia moralis positiva in respectum rationis ad actum præteritum ex illa non retractatione resultantem, ut reducunt Vazquez, & alij, contra est: nam inde sequitur à parte rei, seu nullo intellectu considerante non dari peccatum habituale, nec hominem sine illo respectu dici habitualiter peccatorem.

38 Nec ab hoc modo dicendi excusantur alij, quod sequitur Oxom. asserentes formam positivam constituentem peccatum actuale præteritum permanentem moraliter, esse quandam moralem, & prudentem æstimationem, seu appretiationem, qua qui peccavit actualiter, censetur moraliter à Deo aversus, quandiu in ipsum non convertitur per gratiam, & charitatem. Hic enim modus incidit in idem inconveniens juxta dicta in tertia resolutione: nam in illa appretiatione duntaxat possunt considerari: & denominatio extrinseca intellectus appretiantis, & forma rationis ex ea resultans, & fundamentum illius. Si ergo forma constituens peccatum habituale in ratione moraliter permanentis non est denominatio extrinseca, nec forma rationis, talis forma erit fundamentum illius: hoc ergo fundamentum erit peccatum habituale, & de illo inquirimus, qui sit, vel in quo consistat, quod hac via excogitabile non est, nisi cōstituatur in ipso peccato actuali secundū se.

39 Qui modus ultra impugn. nam ad illam appretiationem, seu prudentem æstimationem sufficit pro fundamento privatio gratiæ ex peccato actuali inducta, quæ animæ intrinseca est, & realiter conveniens. Immo non retractatio peccati actualis idem est, ac carentia actus charitatis, per quem solum homo actualiter convertitur in Deum, carentia autem charitatis ex privatione gratiæ consequitur: ergo ante illam non retractationem est fundamentum sufficiens, ut intellectus eum, qui actualiter peccavit, appretiet, seu æstimet moraliter aversum à Deo, quousque per gratiam fiat unus cum illo effective, & per charitatem affective. Cum ergo privatio illa ex una parte sit effectus peccati actualis, & ex alia sit intrinseca animæ, eique realiter conveniens Imdependenter ab operatione intellectus, oportunius peccatum habituale in illa privatione constituitur, quin necesse sit recurrere ad illam non retractationem, quæ pure extrinseca denominatio est. Ac tandem iste modus confutatur, ex quo ex terminis ita se habet actus charitatis ad justitiam habitualem, sicut actus peccati ad peccatum habituale, præcipue in sententia, quam impugnamus: quippe per actum charitatis retractatur actus peccati; sed per actum charitatis, quāvis non retractum, non dicitur quis habitualiter justus, & sanctus, sed hoc solum habet per gra-

gratiam inhærentem animæ saltem defacto juxta Concil. Trid. ergò per actum peccati quamvis non retractatum, non dicitur quis habitualiter peccator, & injustus, sed hoc solum potest habere per privationem gratiæ, esse enim justum sunt effectus privative oppositi, & hic non possunt non provenire à gratia, & privatione illius.

40 Nunc solum restat impugn. 3. modum dicendi. Et quidem M. Prado in tom. de Pœnit. postquam §. 2. statuit præter peccatum actuale nihil essentialiter positivum exigi ad constituendum peccatum habituale, §. 3. sequenti sic habet: licet actuale peccatum quoad entitatem, vel elicientiam se habeat extrinsece causaliter, & de connotato ad peccatum habituale, ut tamen moraliter perseverans in aversione, & conversione habituali, essentialiter, & intrinsece pertinet ad constitutivum peccati habitualis, quam sententiam attribuit Capreolo, Corando, Soto, Medinæ, & alijs. Unde tandem §. 4. concludit, quod privatio gratiæ solum est complens constitutivum peccati habitualis.

41 Et ex his statim se offert impugnatio hujusmodi dicendi: namque prædictus M. convictus doctrina D. Thom. de eo, quod peccatum habituale consistit in privatione gratiæ, talem privationem non excludit à constitutivo illius, saltem ut complementum; at sic est, quod cum D. Thom. prædictam privationem asserit esse constitutivum peccati habitualis, nullam motionem facit peccati actualis, nisi in quantum est causa illius privationis, seu quatenus ad ipsum peccatum actuale refertur ut effectus, seu terminus illius: si ergo hoc peccatum actuale se habet extrinsece causaliter, seu de connotato ad peccatum habituale, haud dubium assertum prædicti Mag. esse extra intentum D. Thom. Major patebit ex locis asserendis in ult. resolut.

42 Deinde inquiro; cum dicitur, peccatum actuale, ut moraliter permanens in aversione, vel conversione habituali, pertinet intrinsece, & constitutive ad peccatum habituale, quid intelligitur nomine aversionis, vel conversionis? Vel enim intelligitur peccatum ipsum actuale secundum illam permanentiam moralem, vel aliquid aliud distinctum? Si intelligitur ipsum peccatum actuale secundum permanentiam illam moralem, erit idem, ac dicere: peccatum actuale, quatenus est aversio, vel conversio habitualis est constitutivum peccati habitualis, unde cum per idem formalissime explicite sit aversio, vel conversio habitualis, ac peccatum habituale, erit idem, ac dicere peccatum actuale, quatenus est peccatum habituale, esse constitutivum peccati habitualis, sine distinctione aliqua, adhuc penes explicitum, & implicitum. Si autem intelligitur aliquid distinctum ab ipso peccato actuali moraliter permanenti, de hoc inquirimus, quid sit, & in quo consistat. Et sic hic modus dicendi non evacuat difficultatem.

43 Et pro majori intelligentia iterum inquiro, vel peccatum actuale moraliter permanens in aversione, vel conversione habituali intelligitur peccatum actuale, ut moraliter permanens in privatione gratiæ, vel non. Si hoc secundò? Ergò salvatur constitutivum peccati habitualis sine privatione gratiæ, etiam ut complemento essentiali: utpote ante illam, seu sine illa intelligitur illa permanentia moralis completa in eo, ratione cujus intelligitur peccatum actuale moraliter permanens. Si primum? Ergò illa permanentia moralis non est alia præter permanentiam ipsius privationis gratiæ, quæ quatenus voluntaria, & relicta ex peccato actuali præcedenti, dicitur permanentia moralis illius. Jam ergò hic modus dicendi non distinguitur à sententia constituente peccatum habituale in privatione voluntaria gratiæ, seu ut connotan peccatum actuale præteritum, ex quo fuit inducta. Nec AA. citati aliud intendunt, quam quod privatio gratiæ non est peccatū habituale, nisi ut connotans actuale ut sui causa; unde solum infertur peccatū habituale in obliquo, & de connotate to pertinere ad constitutivum peccati habitualis, quod non negamus, ut patebit ex dicendis.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

44 ARgum. contra hanc resol. commodius proponentur contra ultimam. Nunc solum unicum se offert argumentum à paritate peccati venialis, & proponitur sic: Sufficit non retractatio peccati mortalis præteriti, ut moraliter peccans dicatur habitualiter peccator, etiam transacto peccato mortali secundum se: ergò superfluè peccatum habituale ut tale constituitur in alio præter prædictam non retractationem. Prob. anteced. sufficit non retractatio peccati venialis, ut peccans venialiter dicatur habitualiter peccator, etiam transacto peccato veniali secundum se: ergò pariter non retractatio peccati mortalis ad idem sufficit. Conseq. videtur bona: namque licet sit differentia inter peccátem mortaliter, & peccantem venialiter, conveniunt tamen in permanentia habituali morali peccati, ratione cujus tā peccans mortaliter, quam peccans venialiter constituuntur habitualiter peccatores: si ergo per illam solam non retractationem peccati venialis dicitur habi-

tualiter peccator, pariter in noſtro caſu. Difficultas eſt in antecedenti,& prob. nam per peccatum veniale nihil relinquitur moraliter permanenter præter prædictam non retractationem : ergo verum eſt anteced. Prob.anteced. nam non relinquitur aliquid aliud poſitivum, nec aliquid privativum : ergo. Probatur , & quoad primam partem ſupponitur. Quoad 2. partem ſuadetur : nam ſi aliquid relinqueretur privativum , eſſet macula, ſed nulla macula relinquitur : ergo. Major eſt nota, ſiquidem illa privatio eſſet privatio alicujus nitoris, vel animæ,vel potentiæ: hanc autem vocamus maculam. Minor vero probatur ex D. Thom. ſupra quæſt.89. art.1.exprofeſſo inquirit, utrum peccatum veniale cauſet maculam in anima,& reſpond.negative in corp.his verbis. *Sicut in corpore eſt duplex nitor, unus quidem ex intrinſeca diſpoſitione membrorum, & coloris; alius autem ex exteriori claritate ſupervehiens: ita etiam in anima eſt duplex nitor, unus quidem habitualis,quaſi intrinſecus,alius autem actualis,quaſi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem, quia non excludit,neque diminuit habitum charitatis, & aliarum virtutum; ſed ſolum impedit eorum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata, unde magis videtur pertinere ad detrimentum habituale nitoris, quam actualis.Unde proprie loquendo, peccatum habituale non cauſat maculam in anima.* Ita D. Thom. ubi negat maculam relictam ex peccato veniali habitualem,& moraliter permanenter in anima poteſt peccatum actuale præteritum.

45 Sed reſpond. neg. aſſumpt. ſicut enim peccans mortaliter dicitur habitualiter peccator ratione maculæ in anima manentis, quæ eſt privatio gratiæ , pariter peccans venialiter dicitur habitualiter peccator ratione maculæ in anima manentis, quæ eſt privatio, ſeu diminutio fervoris charitatis. Cum hac tamen diſtinctione , quod prima macula dicitur proprie, & ſimpliciter talis , alia vero dicitur impropriè,& talis ſecundum quid, unde & prima poteſt dici mortalis,quippe conſiſtit in privatione gratiæ, quę eſt vita animæ;lia vero dicitur venialis,per quam ſolum impeditur habitus charitatis,ne ita prompte prorrumpat in actum.Proindeque talis privatio permanet moraliter in ipſo habitu charitatis. Cum ergò D.Thom. negat peccatum veniale cauſare maculam in anima, loquitur de mala proprie,& ſimpliciter tali;hæc enim ſola eſt privatio gratiæ, quæ habitualiter intrinſece animę inhæret. Macula vero inducta per peccatum veniale eſt quidem habitualis , ſed animæ extrinſeca,intrinſeca autem ſolum habitui charitatis, quippe ab intrinſeco in illo proveſit illa minor habilitas , & promptitudo ex peccato veniali. Hinc cum ait , quod illa privatio actualis nitoris non excludit,neque diminuit habitum charitatis, intelligitur , quantum eſt ex parte entitatis, quaſi habitus charitatis aliquem gradum intenſionis amittat ; ſecus vero ex parte termini , nempe in ordine ad propriuu actum eliciendum.

46 Hancque eſſe legitimam interpretationem patet , tum ex contextu : nam ibi ſolum intendit peccatum veniale non cauſare maculam , id eſt , ei intrinſecam, & in ea intrinſece permanentem, quæ proinde comparatur privationi pulchritudinis provenientis ex intrinſeca diſpoſitione membrorum,& coloris, quod veriſimum eſt: utpotè privatio pulchritudinis ex veniali peccato procedens , eſt ſolum privatio nitoris actualis, quæ animæ extrinſeca eſt, & eſt veluti privatio pulchritudinis ex exteriori claritate ſupervenientis , id eſt , ex fervore charitatis, quæ quidem macula non manet intrinſece in anima,ſecus vero in habitu.Hinc concludit D. Thom. *Quod proprie loquendo,peccatum veniale non cauſat maculam in anima. Etſi alicubi dicatur maculam inducere , hoc eſt ſecundum quid , in quantum impedit nitorem , qui eſt ex actibus virtutum.*

47 Quod & confirmat aljis in locis nam q. 87. antecedenti art. 1. habet. *Per peccatum veniale effectus hominis retardatur, ne prompte in Deum feratur.* Clarius tamen in 4. diſt. 16. q.2. art. 2. quæſtiuncula 1.ad1. diſtinguit inter utramque maculam ſic : *Dicendum,quod macula poteſt eſſe dupliciter: uno modo per privationem pulchritudinis , & ſic in veniali non manet aliqua macula , quia non tollit gratiam, quæ eſt animæ decor; alio modo per hoc , quod pulchritudo , quæ eſt gratia, impeditur, ne exterius appareat, ſicut per pulverem pulchritudo faciei fœdatur; & talis macula eſt in veniali , quia impeditur decor gratiæ, ne in actibus externis oſtendatur.* Quod eſt aptiſsimum exemplum :habet enim ſe macula venialis ad animam , ſicut ad faciem venuſtam pulvis, qui non nihil eam ſordeſcit , non tamen tollit pulchritudinem ejus, ſic macula venialis non tollit pulchritudinem animæ , quæ eſt gratia, eam tamen obnubilat , & tegit , ut minus eluceat in actibus , quod eſt in ſumma habitum charitatis manere permanenter impeditum , ſeu minus habitualem , & promptum ad operandum, quouſque peccatum veniale dimittantur.

RE-

RESOLUTIO VI.

Nec peccatum habituale potest consistere in privatione conformitatis ad legem seu rationem constinctam à privatione gratiæ.

48 EST contra Curiel, qui de peccato originali art. 3. dub. 4. constituit peccatum habituale, non in privatione gratiæ, sed in alia privatione, quam vocat privationem conformitatis ad legem, seu rationem, quę etiam remanet in homine post peccatum actuale præteritum. Nam conformitas ad legem, seu rationem, nedum debetur ipsi actui peccati, sed etiam homini, ejusque voluntati, qua ratione transacto actu, homo remanet difformis legi, & à ratione aversus, eique injuriosus, quæ proinde difformitas est terminus inductus, & relictus ex difformitate actuali, proindeque habitualis, seu habitualiter permanens in homine adhuc transacto peccato actuali. Et per hanc dicit peccatum habituale constituit, sicut & peccatum ipsum actuale per similem difformitatem actualem.

46 Sed hinc modus dicendi impug. namque illa difformitas habitualis ad legem, & rationem, relicta ex peccato actuali, vel est sola privatio gratiæ, & virtutum, vel est chimerica? Ergo. Prob. anteced. privatio non potest distingui, seu multiplicari, nisi ubi forma, cujus est privatio, distinguitur, & multiplicatur; at in homine præter rectitudinem actualem actus, cujus est privatio difformitas actualis peccati, non est assignare formam, cujus sit privatio difformitas habitualis præter ipsam gratiam, & virtutes ab ea dimanantes, vel assignetur: tandem ergo illa difformitas habitualis ad legem, & rationem est privatio gratiæ, & virtutum. Explicatur: vel illa conformitas habitualis residet in anima? & tunc est gratia, vel in voluntate? Et nunc est virtus; cum enim virtus de se inclinet ad bonum, per eandem habet voluntas, etiam cum non operatur, inclinari ad operandum conformiter ad legem, neque enim hęc conformitas habitualis est alia præter ipsã dispositionem, vel præparationem, qua voluntas per virtutem inclinat ad observanda præcepta, quotiescumque occurrerint observanda.

50 Dices formam, cujus est privatio difformitas illa habitualis, esse ipsam conformitatem actualem, cujus etiam est privatio difformitas actualis, sed cum hæc differentia, quod difformitas actualis transit transacto actu, habitualis vero per manet, dum actus non retractatur. Sed contra est: nam propterea transacto actu transit deformitas actualis, quia transacto actu, transit subjectum, cui conformitas actualis erat debita; privatio enim est carentia formæ debitæ subjecto; unde transacto subjecto petit debitum formæ, & consequenter desinit esse privatio illius: ergo pariter propter eandem rationem privatio habitualis prædictæ conformitatis actualis desinit esse transacto actu, cui debita erat conformitas actualis; si enim transacto actu conformitas illa actualis desinit esse ei debita, jam difformitas habitualis, quæ est carentia ejusdem conformitatis actualis, desinit esse carentia formæ debitę illi actui, & consequenter jam non est privatio, sed ad summum simplex negatio.

51 Nec valet, quod actus manet non retractatus: nam ex hoc in primis solum sequitur, quod maneat difformitas ipsa actualis non retractata, non vero alia difformitas ab actuali distincta, nempe habitualis, siquidem hujus oporteret designare formam aliam distinctam à conformitate actuali; unde in hoc modo dicendi coincidit hæc sententia cum ea, quæ constituit peccatum habituale in actuali non retractato. Deinde si hoc ipso, quod transit actus, physice desinit deformitas actualis, quia dum physice non existit, non est subjectum capax recipiendi formam, nec consequenter forma potest esse illi debitæ: ergo cũ subjectũ illius difformitatis habitualis sit ipsemet actus, qui physice transivit, quãvis maneat nõ retractatus, nec pariter poterit esse difformitas illa habitualis carentia conformitatis debitæ, & consequenter neque privatio. Immo ille actus, quia secundum se deficit, non potest esse subjectum formæ debitæ, nempe actualis conformitatis; sed per non retractationem non ei additur existentia aliqua, sed potius negatio actus charitatis, ratione cujus non potest effici subjectum capax formæ debitæ, ut patet ex dictis resolut. præced. ergo.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

52 SEd contra nostram resolut. objicies verba D. Thom. infra q. 86. art. 1. ubi in corp. loquendo de macula peccati ex peccato actuali in anima relicta, eam constituit in eo, quod peccans *adhęret rebus aliquibus contra lumen rationis, & divinę legis.* Et ad 1. asserit. *Quod anima sua actione se inquinat inordinate eis inhærendo contra lumen rationis, & divinę legis.* Et art. 2. seq. in corp. habet. *Macula, sicut dictum est, importat quendam defectum nittoris propter recessum à lumine rationis, vel divinę legis.*

53 Sed respond. nos nõ negare ex peccato actuali reliquã maculam, quę est habitualis privatio conformitatis ad rationem, seu divinam legem; sed dicimus hanc privationem habitualem non esse distinctam à privatione gratiæ; & virtutum. Hac tamen differentia: quod sicut gratia per se ipsam est nitror animæ, & mediantibus virtutibus ab ipsa dimanantibus est nitror potentiarum, pariter privatio gratiæ est privatio nittoris animæ, & ea mediante potentiæ privantur nittore proprio. Et hac ratione macula ex peccato actuali relicta, primario, & essentialiter consistit in privatione gratiæ sicut & justificatio in gratia, de quibus resolutione sequenti. Hinc D. Thom. in art. 2. citato post verba relata habet: *Et ideo quandiù homo manet extra hujusmodi lumen, manet intrinsicè macula peccati: sed postquam reddit ad lumen rationis, & ad lumen divinum, quod fit per gratiam, tunc macula cessat.* En recessum à lumine rationis ait cessare per gratiam, quasi privatio gratiæ sit privatio ipsa luminis rationis, id est, ex ea resultans, sicut & lumen rationis resultat ex ipsa gratia.

RESOLUTIO VII.

Peccatum habituale personale constituitur per privationem voluntariam gratiæ: id est, ut connotantem peccatum actuale præteritum.

54 EST contra relatos contra præced. resolut. Eam tamen tenent communiter antiquiores Theologi, & ex modernis Salmantic. Ferre, & alij. Essque expressam D. Thom. fundatur hoc syllogismo, quo cæteræ resolut. præced. confirmãtur: macula ex peccato actuali relicta in anima consistit in privatione voluntaria gratiæ, id est, quæ est terminus, & quasi effectus peccati actualis præcedentis; at hęc macula est ipsum peccatum habituale: ergò peccatum habituale consistit in privatione voluntaria gratiæ. Conseq. est evidens. Major, & minor sunt expressæ D. Thom. Et in primis, quod macula consistat in privatione voluntaria gratiæ, fit manifestum: namque infra q. 86. art. 1. ad 3. sic habet: *Macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quandam nittoris animę in ordine ad suam causam, quæ est peccatum.* Ubi per nittorem animę non aliud potest significari præter gratiam ipsam, hæc enim solum relucet in anima. Et in art. 2. sequenti in corpore, hanc etiam maculam constituit in defectu prædicti nittoris, quousque per gratiam reddat homo ad divinũ lumen. Quod idem affirmat ad primum, cum enim dixidet, nihil in anima remanere positive præter dispositionem, vel habitum, subdit: *Remanet tamen aliquid privativè, scilicet privatio conjunctionis ad divinum lumen.* Quę est privatio gratię, qua homo sit unus participativè cum Deo. Quod etiam patet ex loco supra citato in 4. dist. 1. quæst. 1. art. 2. q. 2. in argum. sed contra, & adhuc clarius in corpore habet: *Ipsa macula, quantum in se est, non ponit de essentia sua, nisi privationem gratiæ; sed ponit ut causam obstaculum peccati; quod obstat ad gratiæ receptionem, & propterea etiam macula umbra dicitur.* Quod pariter tradit dist. 14. q. 2. art. 1. quæstiunc. 3. ad 2. sic: *Per adventum gratię ad essentiam animæ tollitur macula, quę nihil aliud erat, quam gratiæ privatio.* Ac tandem q. 3. de Potentia art. 8. ad 21. ait. *Dicendum, quod macula in anima non ponit naturam aliquam, sed solum gratiæ privationem, tamen cum respectu ad actum peccati præcedentis, qui hujus privationis causa fuit.* En major nostri syllogismi expressa D. Thom. nempe inductam ex peccato actuali in anima esse privationem voluntariam gratiæ, id est, ut connotantem peccatum actuale præcedens.

55 Nunc vero restat probare minor. etiam esse expressam D. Thom. nempe prædictam maculam esse ipsum peccatum habituale: & quidem Patres Salmãtic. Ferre, & alij, hoc demonstrant, ex quo D. Thom. nullibi agit de peccato habituali sub hoc complexo *peccatum habituale*, sed tantum sub vocabulo maculæ: nec in ejus tabula aurea tale complexum repetitur. Sed quidquid sit de hoc nomine *macula*, D. Thom. intelligere peccatum habituale, demonstratur expresse in 2. dist. 36. q. 1. art. 5. ad 2. ubi sic habet. *Peccatum quandoque nominat actum, quandoque autem nominat maculam, quæ est privatio gratiæ, & virtutis per comparationem ad actum precedentem.* Tunc sic: sed peccatum non nominat maculam peccatum actuale, hoc enim præmisserat dicendo aliquando nominare actum: eam ergo denominat peccatum habituale. Quod & aperte confirmatur ex q. 4. de Malo, art. 2. ad 4. ubi loquendo de peccato originali sic ait. *Privatio gratiæ non est in ipso actu, sed in subjecto actus, & ideo non pertinet ad peccatum actuale, sed carentia originalis justitię est in natura, & ideo potest pertinere ad originale peccatũ.* Quod & convincit ad nostrum intentum: tum quia in presenti eadem est difficultas de peccato habituali originali, ac de peccato habituali personali: tum etiam, quia privatio gratię habitua-

lis

lis, quæ est macula, etiam non est in ipso actu, sed in subjecto; & ideo propter eandem rationem non potest pertinere ad peccatum actuale: supposito ergo, quod pertinet ad peccatum, aliter nec pertineret ad peccatum originale, plane sequitur, pertinere ad peccatum habituale personale.

56 Ex quibus testimonijs liquet frivolam esse interpretationem illorum, qui fatentur maculam in privatione gratiæ consistere, negant tamen in ea consistere peccatum habituale, quia dicunt prædictam maculam esse privationem physicam gratiæ, non vero moralem, utpotè D. Thom. maculam prædictam comparat privationi pulchritudinis corporalis, quæ privatio duntaxat physica est, qua propterea non sufficit ad peccatum, nam peccatum est culpa, peccatum actuale culpa actualis, peccatum habituale culpa habitualis; illa autem macula non est culpa, sed effectus culpæ. Ita inter alios Cardinalis Lugo. Quæ interpretatio expressè procedit contra D. Thom. in duobus locis nuper adductis, ubi ipsam maculam appellat peccatum, & non actuale: ergo habituale. Deinde ex alijs locis D. Thom. constat prædictam maculam esse privationem voluntariam gratiæ: ergo non solum physicam, sed etiam moralem. Nec ex quo macula sit effectus culpę, sequitur non esse culpam, sed quod sequitur, est non esse culpam actualem, quippe ex ea ortum habet prædicta macula. Nec valet, quod culpa est voluntas mala, consequenter oritur immediate à voluntate, ut actus ipsius; privatio autem gratiæ non est actus voluntatis; sed effectus relictus ex voluntate mala, quæ fuit culpa. Non, inquam, valet: nam hinc evidenter sequitur in ejus opinione non dari peccatum habituale, sed solum actuale: utpote in hac sententia culpa solum est actus voluntatis; actus autem voluntatis duntaxat est culpa actualis. Ac tandem ut nostri notant, peccatum dicitur analogicè de actuali, & habituali; illud dicitur morale elicitivè, hoc vero tantum terminative: id est, ut terminus, & effectus peccati actualis moralis. Undè quamvis macula non sit voluntas mala elicitivè, proindeque non sit culpa actualis, est tamen voluntas mala terminativè; qua ratione dicitur culpa habitualis.

57 Dinde alij etiam inter Thomist. dicunt D. Thom. nomine maculæ non solum significare privationem gratiæ, sed etiam privationem nittoris cujuscumque potentiæ: nempè intellectus, & voluntatis. Undè etiam eam constituunt in recessu à lumine rationis, & in difformitate ad legem divinam, & in carentia virtutum acquisitarum, quibus potentiæ etiam sensitivæ rectificantur. Et sic ex prædictis testimonijs ad summum infertur peccatum habituale esse maculam, & in privatione consistere: non tamen consistere in sola privatione gratiæ, sed vel in qualibet alia, vel in cumulo omnium privationum. Sed notetur D. Thom. per maculam intelligere eam, quæ est in anima; in anima autem, sicut solum residet gratia, solum etiam permanet privatio gratię. Nec enim in anima inhærere potest immediate virtus aliqua, sive infusa, sive acquisita, sed omnis virtus ab ea dimanat, sicut proprietates dimanant ab essentia. Non ergò negamus D. Thom. nomine maculæ intelligere privationem cujuslibet nittoris, sive virtutis, sed de privatione gratiæ loquitur, sicut de radice omnis alterius privationis, & de alijs privationibus, veluti de proprietatibus subsecutis ad privationem gratiæ. Unde sicut privatio gratiæ est effectus primarius ex peccato actuali inductus, per eam proprie, & formalissimè constituitur peccatum habituale, sicut constitutivum cujuslibet rei ponitur in eo, quod primo in ea intelligitur, sicut radix cæterorum. Hinc constituimus justificationem per gratiam, quamvis per eam non solum sanctificetur anima, sed etiam rectificentur cæteræ potentiæ, quippe gratia est, quæ primo in ea intelligitur, & virtutes, quibus rectificantur potentiæ, solum secundario, & ut ab ea dimanãtibus, quod & expendetur magis in fundamento sequenti.

58 Et dum nihil loquamur D. Thom. menti difforme; ut plures solent, notetur locus alter ipsius in 4. dist. 18. q. 1. art. 1. quæstiunc. 1. ad 2. ubi hęc verba conformiter ad nostram intelligentiam sic profert: *Gratia est in essentia animę, ex qua vires cognoscitivæ, & affectivæ procedunt, & ideo gratia, lumen, & intellectum dirigit, & affectū movet; sed peccatū in utroque defectum inducit.* Ubi defectus ex peccato ponitur in intellectu, & voluntate, sed ut consecutus ex privatione gratiæ, sicut & ex ipsa gratia virtutes cognoscitivæ, & affectivæ procedunt. Quod si intendant adversarij hujusmodi privationes superadditas privationi gratię pertinere etiam peccatum habituale tanquam complementum integrale illius, omittimus libenter, sicut admittimus justificationem essentialiter consistentem in gratia, quæ est unica causa formalis illius, ut testatur Concil. Trid. integraliter completi per virtutes ab ea dimanantes, de quo latè, dub. de Justificatione.

59 Et ex prędictis testimonijs, ut nuper notavi, secundo à ratione fundatur nostra resolut. namque peccatum habituale debet constitui in eo, quod primo intelligitur procedere ex

pecca-

peccato actuali præterito tanquam effectus, & terminus illius, sed hæc est privatio gratiæ: ergò. Major est notissima, nec potest non supponi in præsenti. Minor probatur: illud primo intelligitur procedere ex peccato actuali præterito, quod ex eo procedit in anima; at ex eo in anima tantum procedit privatio gratiæ: ergò. Major constat: namque peccatum habituale primo inficit, seu maculat animam, deinde potentias, immo ex macula animæ redundat macula in potentia, sicut ex nittore gratiæ supervenit nittor in potentijs. Præterquamquod peccatum actuale effective maculat animam, & potentias secundum ordinem, quem habent inter se: sicut ergò anima est prior potentijs, ita peccatum actuale per prius effective maculat animam, quam potentias. Minor verò quod ex peccato actuali in anima tantum procedat privatio gratiæ, est evidens, namque anima sicut solum est objectum receptivum gratiæ, hac corrupta duntaxat potest esse subjectum privationis gratiæ, in quo distinguitur à potentijs, in quibus corrupto uno habitu, nedum est in eis privatio illius habitus, sed potest etiam esse habitus contrarius.

60 Quod & urgentissimè confirmatur, ex quo sic debemus coordinare imperfectiones ex peccato habituali formaliter provenientes, sicut & perfectiones provenientes ex justificatione; istę autem sic coordinantur, ut prius perficiat animam per gratiam, & deinde potentias per virtutes ab ea dimanãtes: ergò pariter imperfectiones ex peccato habituali formaliter provenientes sic etiam debent coordinari, ut prius imperficiat animam per privationem gratiæ, quam potentias per privationes virtutum. Et quidquid sit, an ex peccato actuali resultet in potentijs habitus aliquis, talis habitus non posset non supponere ut primarium effectum imperfectionem animæ, quæ alia esse non potest præter privationem gratiæ.

61 Sed dices, quod adhuc in privatione gratiæ est distinguere duplex munus, & quasi effectum: nempe quod sit privatio conjunctionis cum Deo, & quod sit privatio nittoris, seu pulchritudinis animæ; ille effectus est prior isto: utpote iste consequenter se habet ad illum. Cũ ergo peccatum habituale sit macula, ea solum ratione, qua est privatio nittoris, sequitur ex nostra doctrina peccatum habituale non consistere in macula relicta in anima ex peccato actuali, si semel debet consistere in effectu primario ex illo relicto; unde macula se habebit ut effectus culpæ etiam habitualis, non vero erit habitualis culpa. Sed respond. quod juxta D. Thom. & veritatem, nittor, seu pulchritudo animæ consistit in illius conjunctione cum Deo, quæ fit per ipsam gratiam, ratione cujus anima sit deiformis, & participative Deus. Ac proinde privatio nittoris ipsius animæ est formalissime privatio ipsius conjunctionis cum Deo. Unde sicut iste est effectus primarius ex actuali peccato relictus, sic & alius sine distinctione aliqua adminus adæquata, & objectiva, quidquid sit quoad explicitum, & ex nostro modo concipiendi: hinc consequenter ipsa privatio conjunctionis cum Deo est formalissime ipsa macula. Qua ratione D. Thom. eam indifferenter vocat uno, vel altero nomine. Quod videre est specialiter ex loco allegato in 4. dist. 18. q. 1. art. 2. in corpore, ubi pulchritudinem animæ ponit in assimilatione ipsius ad Deum, quam consequitur per claritatem gratiæ, cujus privationem, seu prohibitionem per obstaculum peccati actualis statim vocat maculam, quod & in aljis locis frequenter repetit.

62 Tertio nostra resolut. fund. juxta doctrinam præallegatam D. Thom. ex Sacra Scriptura, quæ ad significandum peccatum habituale regulariter utitur illo termino *macula*, & ad designandum peccatorem, illo nomine *maculatum*, ut testantur verba illa Hieremię 2. *Maculata est ex iniquitate tua*, & illa Job 18. *In maculis ejus ambulat*, & illa Ecclesiastici 47. loquendo de Salomone; *Dedisti maculam in gloria tua*. Quis enim per hominem esse maculatum in his locis ambiget significari esse habitualiter peccatorem? Nec alium esse effectum habitualiter inductum ex actuali peccato præter esse maculatum, & immundum? Hinc pariter, ut Scriptura significet animam esse justam, & à peccato liberam, utitur termino opposito, nempe munditia, & pulchritudine, sic enim ait Cant. 4. *Tota pulchra est, & macula non est in te*. Et ad Ephes. 5. *Ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam*. Qua ratione gratia dicitur aqua munda, quia ejus est lavare, & mundare sordes animę. Hinc Ezechielis 36. *Effundam super vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus iniquitatibus vestris*. Immo loquendo de peccato originali hoc ipsum expręsse testatur Dionysius de Cœlesti Hierarchia, cap. 2. ubi peccatum, à quo homo per baptismum liberatur, appellat, *statum dissimilitudinis*: id est, in quo per privationem gratiæ Deo dissimilis sit, sicut & per gratiam fit ei similis. Qua etiam ratione Anselmus lib. de Conceptu Virg. fatetur: *Se non aliud per peccatum originale transfusum in pueros intelligere, nisi nuditatem justitię*.

63 Tandem fund. nostra resolut. ex quo præ-

prædicta privatio sufficit ad constituendum peccatum: ergo frustra additur entitas, vel habitus, vel quidpiam aliud ad prædictum constitutivum. Conseq. patet, antecad. prob. nam illa privatio est in primis habitualis, sicut & gratia, qua privat; deinde est mala moraliter: utpote voluntaria, & inducta ex peccato actuali: ac tandem est mors animæ, sicut & gratia est vita illius; sed hoc sufficit, ut constituat hominem habitualiter peccatorem, sicut hoc sufficit, ut constituat hominem moraliter habitualiter malum, & iniquum, sicut & moraliter mortuum, ideo enim dicitur peccatum mortale habituale, quia habitualiter moraliter per illud homo est mortuus, sicut & per gratiam unius: ergo.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

64 PRæter Argumenta specialia contra præced. resolut. restant alia objicienda, & primo objicies argum. Scoti: namque si peccatum habituale in privatione gratiæ consistat, sequitur eum, qui duo milia peccata commisit, non esse magis peccatorem habitualiter loquendo, quam qui unum peccatum commisit; hoc ex terminis videtur absurdum: ergò. Minor patet, & sequela prob. privatio gratiæ in utroque esset æquè intensa, & extensa: ergo & peccatum habituale in ea consistens. Conseq. patet, & anteced. videtur notum: nam qui tantum peccatum commisit, ita privatur gratia, ut nihil gratiæ remaneat, tam intensive, quam extensive, & qui plura commisit, ita per primum privatur gratia, quod per nullum ex succedentibus talis privatio fiat intensior, vel extensior: ergò. Quod & potest confirmari, ex quo peccatum habituale non est privatio in fieri, sicut peccatum actuale, quod se habet, sicut ægritudo corporis, sed in facto esse, sicut mors; privatio autem in facto esse non suscipit magis, & minus: ergò nulla privatio gratiæ, sive per unum peccatũ causata, sive per plura potest esse major, vel minor; sed omnes debent esse æquales, & consequenter nec unum peccatũ altero peccato habituali posset esse majus, quod inauditum est.

65 Huic argum. & confirmationi jam satisfecerat D. Thom. loco citato ex q. 86. art. 1. ad 3. quod nempè: *Macula significat privationem quandam nitoris animæ in ordine ad suam causam. Et ideo diversa peccata, diversas maculas inducunt.* Et ponit exemplum umbra, quæ est privatio luminis ex objecto alicujus corporis: *Et secundum diversitatem corporum objectorum diversificantur umbræ.* Hinc Cajet. ibi respondet, quod licet privatio gratiæ non suscipiat magis, & minus, quia est privatio in facto esse causa tamen ejus, scilicet peccatum suscipit magis, & minus, ac per hoc macula, quæ significat privationem non absolute, sed ut ex peccato, suscipit magis, & minus non in se, sed in causa. Et ex hoc provenit, quod iste est magis maculatus eadem macula specie altero post actus peccaminosos. Quibus in forma respondetur negando assumptum. Ad probationem distinguitur: privatio gratiæ in utroque casu est æquè intensa, & extensa absolutè, & in se concedo, respective, & ut in sui causa, nego. Unde conceditur, quod qui unum tantum peccatum commisit, tota gratia privatur, & sola gratia, sicut qui duo milia peccata commisit, nec in hac privatione absolutè, & in se considerata potest esse magis, & minus. Cum hoc tamen componitur unum esse magis maculatum, quam alterum juxta majora, vel minora peccata, quibus causata fuit illa macula, vel privatio.

66 Sed hic modus mihi displicet, quia totam majorem, vel minorem intensionem peccati habitualis reducit in peccatum actuale, qui in se, & subjective peccatum habituale sit majus, vel minus. Cum tamen argum. procedat de ipso peccato habituali, ut condistincto à peccato actuali, & secundum id, quod ex illo relinquitur tanquam effectus. Si enim quamvis peccatum actuale sit majus, effectus ex eo relictus non est major, quam effectus relictus ex minori peccato: ergo effectus utriusque est æqualis, quamvis causæ inæquales sint. Quod videre est in relationibus, quæ formaliter non suscipiunt magis, & minus, quamvis fundamenta, ex quibus resultant, inæqualia sint. Et pariter cæcitas in uno, ac in altero potest procedere ex majori, seu activiori causa; cum tamen in utroque sit æqualis, & idem de morte: quis enim dicat ex inæqualitate in causa esse unum magis cæcum, quam alterum? Et pariter quis dicat unum animal esse magis mortuum, quam aliud propter eandem causæ inæqualitatem? Non ergò propter inæqualitatem peccatorum actualium, ex quibus peccatum habituale resultat, poterit quis dici magis maculatus, seu peccator, si semel peccatum habituale, vel macula resultans in se, & absolute est æqualis in eo, qui plura, vel pauciora peccata commisit.

67 Hinc alij, licet in majori, vel minori intensione prædictæ privationis, vel maculæ, recurrant ad peccata actualia, tanquam ad causam, & impedimentum conservationis gratiæ, dicunt tamen prædictam maculam in se, & subjective

bjectivè esse majorem intrinsecè, vel extrinsecè, licet non physicè, ut argum. probat, bene tamen moraliter: id est, secundum moralem æstimationem: namque ratione causæ, & impedimenti, quod opponitur per peccatum actuale, moraliter censetur, seu appretiatur major, vel minor intensivè, vel extensivè juxta intensionem, vel extensionem ipsorum peccatorum actualium. Ita Lorca. Qui tamen modus displicet juxta dicta 5. resol. namque illa major appretiatio, vel est denominatio extrinseca, vel forma rationis ex ea resultans, vel est fundamentum, quod macula ipsa præstat ex connotatione causæ. Unde tandem reducitur ad modum dicendi præcedentem.

68 Melius tamen PP. Salmant. cum Scoto conveniunt peccata ad primum supervenientia non causare privationem aliquâ gratiæ entitativè, & quoad substantiam: utpote sic eam supponunt causatam per primum peccatum. Addunt tamen eam causare modaliter, quia in ea ponunt novum modum, vel determinationem juxta diversitatem peccatorum actualium. Pro quo supponunt, quod sicut in gratia possumus considerare, quasi radicè, & virtualiter plures respectus conformitatis ad ipsas leges, & sub uno respectu eam concipere, quatenus radicaliter inclinat ad adimplendum hanc legem *non mechaberis*, sub alia, quatenus inclinat ad adimplendū hanc: *Non furaberis, vel non occides*: ita in privatione gratiæ debemus similes respectus distinguere: nempe ut opponitur conformitati radicali ipsius gratię ad suam legem, vel ad aliam. Quando ergò primò quis peccat, v.g. peccato adulterij, tale peccatum causat privationem gratiæ non ut radicaliter oppositam omnibus prædictis legibus, sed sub eo speciali respectu, sub quo opponitur legi non mechandi, & sub illo respectu duntaxat constituit prædicta privatio peccatum habituale adulterij. Quando autem secundo peccato furti causat eandem privationem gratiæ, non absolute, sed secundum alium respectum oppositionis ad legem non furandi, sub eo constituit peccatum habituale furti, & sic de alijs. Unde fit, quod sicut ad multiplicationem peccatorum actualium multiplicantur in prædicta privatione respectus oppositionis ad diversas leges, ita etiam multiplicantur peccata habitualia, & sunt majora, vel minora secundum inæqualitatem legum, quibus peccata actualia opponuntur. Unde tandem respondent ad confirmationem, quod quamvis quælibet privatio gratiæ quovis modo inducta sit privatio in facto esse, quatenus nihil gratiæ oppositæ in subjecto relinquit, tamen semel inducta sub una ratione, seu sub uno oppositionis modo, per unum actuale peccatum potest iterum, & iterum simul, vel successivè sub alio, oppositionis modo per aliud induci. Et tandem, quod inducta simul, vel successivè per plura peccata habeat in se plures oppositionis modos plurefque rationes sufficientes ad constituenda plura peccata habitualia æqualia, & diversa juxta pluralitatem, diversitatem, & inæqualitatem peccatorum actualium, quæ illam induxerant.

69 Ita ingeniosissimè isti AA. Sed fateor mei ingenij tarditatem; nam percipere non valeo qualiter privatio gratiæ sub hoc, vel illo modo oppositionis ad legem juxta qualitatem peccati, à quo fuit inducta, possit esse major, vel minor. Nam illum modum dicunt non consistere in aliquo superaddito ipsi privationi gratiæ, sed in illo respectu radicali oppositionis ad legem prohibentem peccatum, à quo fuit inducta; ille autem respectus, utpote radicalis est unus, & indivisibilis respectu oppositionis cum omnibus legibus prohibentibus cætera peccata, quamvis leges inter se inæquales sint; ut patet in ipsa gratia, quæ sub uno indivisibili respectu radicis, omnes virtutes, & earum actus, sive conformitates cum legibus, radicat, quamvis virtutes, & earum actus, seu conformitates cum legibus, inter se inæquales sint. Ex quo ergo privatio gratiæ cessetur à peccato actuali, quatenus radicaliter respicit oppositionem cum hac, vel illa lege, non infertur ipsam privationem gratiæ inductā esse majorem, vel minorem: nam ulterius esset necesse habere alium respectum formalem, & superadditum ad respectum radicalem, qui non potest non esse respectus rationis; unde in eo casu respectus illi multiplicari juxta multiplicationem peccatorum, quibus privationes gratiæ inducuntur, essent similes respectibus idæalibus, quibus essentia divina una formalissimè multiplicatur in ratione ideæ per intellectum nostrum comparantem eam ad res, à quibus diversimode participatur; qui proinde sunt duntaxat respectus rationis.

70 Melius tamen, meo videri, satisfit argumento persistendo in solutione D. Thom. qui fatetur ex diversis peccatis diversas maculas induci in anima, sicut ex diversis corporibus objectis diversificantur umbræ. Quod si maculæ ex diversitate peccatorum diversificantur: ergo privationes gratiæ pariter ex diversitate peccatorum diversificantur. Patet consequentia, quia juxta ipsum D. Thom macula in anima est ipsa privatio gratiæ. Tandem ergo secundum D. Thom. qui unum tantum peccatum commisit, unicam tantum habet privationem gra-

tiæ

tiæ, & plures, qui plura commisit, & consequenter est pejor, vel intensive, vel extensive juxta intensionem, vel numerum prædictarum privationum in ordine ad peccata actualia, per quæ fuerunt inductæ. Difficultas nunc est, quo modo possint privationes illæ specie multiplicari ad multiplicationem peccatorum, cum privationes non multiplicentur, vel distinguantur, nisi penes multiplicationes formarum, quibus privant, & forma privat, sit una, & eadem specie; videlicet gratia. Ad hoc respond. conformiter ad mentem D. Thom. quod privatio gratiæ potest dupliciter considerari: uno modo secundum se, & quoad substantiam: alio modo in rationi termini, & effectus peccati, à quo inducitur; primo modo est una, & eadem specie, quia forma, qua privat, est una, & eadem specie, ut argumentum convincit: secundo vero modo est specie distincta juxta distinctionem specificam peccatorum, à quibus causatur. Et hoc denotant verba D. Thom. *Macula significat privationem nitoris animæ in ordine ad suam causam.* Ubi maculam non constituit in privatione gratiæ secundum se, sed in ordine ad suam causam, id est, considerata in ratione termini, & effectus ex peccato actuali inducti. Et quia prout sic est specificè distincta juxta distinctionem peccatorum, à quibus inducitur, propterea concludit, quod diversa peccata diversas maculas inducunt.

71 Unde potest etiam dici quod privatio gratiæ secundum se est eadem specie in omnibus peccatis, est tamen specie diversa in ratione maculæ, namque secundum se non est macula, aliter in omni eventu esset macula: v. g. in Adamo ante peccatum, vel in statu puræ naturæ. Est ergò solum macula, ut relicta ex peccato actuali, & sic hoc ipso, quod privatio gratiæ in ratione termini, & effectus peccati actualis est specie distincta, pariter est specie distincta in ratione maculæ. Quod & alijs terminis potest exponi, namque privatio gratiæ non est macula, nisi quatenus voluntaria; non est autem voluntaria, nisi quatenus relicta ex peccato actuali, & propterea ex distincta voluntate actuali peccati diversa inducitur voluntas habitualis in ipsa privatione gratiæ, ratione cujus efficitur distincta formaliter macula. Pro cujus confirmat. notetur exemp. D. Thom. privatio enim luminis secundum se est eadem specie, sive hoc corpus, vel aliud objiciatur; utpotè lux, qua privat, est eadem specie; nihilominus tamen ad diversitatem corporum, quę interponuntur, diversificatur in ratione umbræ: à mili ergò.

72 Nec in hoc invenio difficultatem, nisi aliquis incipiat formidare, quomodo eadem privatio secundum se possit in ratione termini specie distinguit? Quod fit clarum ratione, quia causæ specificè distinctæ non possunt non habere terminum specificè distinctum: cum ergò peccata, ex quibus privatio gratiæ resultat, sint specificè distincta, consequenter privatio gratiæ ex eis resultans non potest non in ratione termini specificè distingui. Ab exemplis etiam hoc fit notum, & statim se offert exemplum in naturalibus, namque idem locus aeris est in ratione termini distinctus specificè, per hoc, quod terminet diversum specificè motum localem, ut sunt motus sursum, & deorsum circa eundem locum aeris, & idem est de termino motus recti, & obliqui. Et idem patet in ipsa gratia, quæ eadem specificè secundum se in ratione termini specificè distinguitur, quatenus terminat justificationem per modum simplicis generationis, qualiter fuit in Adamo ante peccatum, & quatenus terminat justificationem, quæ fit à peccato in justitiam, seu gratiam, qualibet fuit in Adamo, & in nobis post peccatum commissū. Ac tandem magis juxta subjectam materiam hoc patefit in ipsis peccatis actualibus, in sententia, quod peccatum actuale consistit in privatione rectitudinis debitæ, tunc enim privatio rectitudinis liberalitatis secundum se est una, & eadem specificè: utpote forma privata, nempe liberalitas secundum se est eadem specificè; & tamen peccatum avaritiæ, & peccatum prodigalitatis, quæ privant eadem rectitudine, sunt specie distincta, & non nisi penes diversum modum tendendi utriusque actus, nempe per excessum, vel defectum, ut docet D. Thom. supra q. 71. art. 8. Et eodem modo privatio rectitudinis, & fortitudinis specie distinguitur, ut terminat timorem, vel audaciam; sicut & privatio rectitudinis magnificentiæ, quatenus teminat præsumptionem, vel pusilanimitatem.

73 Hinc ad confirmationem respondetur: quod cum dicitur, quod privatio in facto esse non suscipit magis, & minus, intelligitur de privatione secundum se, seu quoad substantiam, & entitative considerata, & in hoc sensu convincit argum. quia una privatio gratiæ in facto esse nihil de gratia relinquit, sed ea totaliter privat; secus verò aliunde; nempe moraliter, & in ratione termini, scilicet ex connotatione voluntatis, à qua fuit inducta, & ex qua habet esse voluntaria; ut sic enim privationes gratiæ, sub qua tantum ratione dicuntur maculæ, sunt specie distinctæ; species autem sunt, sicut numeri, proindeque inter se inæquales. Immò potest dici: quod illud axioma procedit de privatione pura in facto esse, id est, quæ tam in recto, quam in obliquo, & de connotato, est pri-

privatio; secus vero si solum in recto sit privatio, & in obliquo sit quid positivum. Privatio autem gratiæ solum in recto constituit peccatum habituale, in obliquo vero, & de connotato etiam ingreditur ejus constitutivum peccatum actuale, quod positivum est in sententia satis probabili. Et statim se offert exemplum de peccato omissionis, quod licet per se perfeitate essentiæ, seu constitutive, id est, in recto nullum includat actum eum tamen includit per se perfeitate ordinis: id est, in obliquo, seu ut sui causam, vel occasionem, & hoc sufficit, ut unum peccatum omissionis sit majus altero, quia hoc sufficit, ut unum peccatum omissionis sit magis voluntarium, quam aliud, quia magis voluntaria est omissio in se, & directè volita, quam indirectè, seu in sui occasione volita: à simili ergo proportionato modo. Quod si supponas sententiam asserentem peccatum actuale consistere in privativo, tunc adhuc dicendum est, quod privatio gratiæ in facto esse, quãvis pura etiam de connotato potest suscipere magis, & minus ex ordine ad connotatum, quia hoc non est privatio in facto esse, sicut peccatum habituale, sed in fieri, & sic ex hujus connotatione potest suscipere magis, & minus juxta majoritatem, vel minoritatem peccatorum actualium juxta prius dicta.

74 Sed contra omnia prædicta potest occurri: quod quamvis peccata actualia inducentia maculam sint inter se specifice distincta; non tamen quatenus in eam formaliter influunt, quia non influunt, nisi quatenus avertunt à Deo, in ratione autem aversionis omnia peccata conveniunt, & patet ex D. Thom. 1. p. q. 88. art. 1. vbi sic habet: *Quidquid autem est ex parte aversionis in peccato mortali secundum se consideratum, est commune omnibus peccatis, quia per quodlibet peccatum mortale bono avertitur à Deo.* Sed respondetur pariformiter ad dicta ex ipsis verbis D. Thom. qui notanter loquitur de aversione à Deo secundum se, id est, ex parte termini à quo, quia solum hoc modo est communis omnibus peccatis mortalibus; attamen hæc eadem aversio relata ad conversionem, à qua procedit, quæ est conversio ad bonum commutabile, est specifice distincta, sicut & peccata ipsa specifice distinguuntur. Et est exemplum in recessu ab eodem loco per diversum motum localem, qui diversificatur formaliter juxta divinitatem motuum.

75 Secundo objicies Vazquez: peccata venialia inducunt maculam; unde Christus Joannis 11. dixit. *Qui lotus est, non indiget, nisi ut pedes lavet.* Quod de emendatione à venialibus exponunt Augustinus, & Gregorius: nec enim negari potest hominem manere aliquo modo pollutum ex peccato veniali, quod semel commisit, donec ab eo justificetur, & mundetur, & tamen hæc macula non consistit in privatione gratiæ, aut alicujus habitus supernaturalis: ergo hæc macula consistit in respectu illo relicto ex actu præterito. Sed hoc argumentum non probat assumptum, quia non distinguit inter maculam simpliciter, & proprie sumptam, qualis est macula relicta ex peccato mortali, & maculam secundum quid, & improprie acceptam, quæ est macula relicta ex peccato veniali. Primã dicimus consistere in privatione gratiæ, quæ est nitor animæ; non vero secundam. Nec propterea hæc secunda macula consistit in respectu illo ad actum præteritum, sed in privatione, seu diminutione fervoris charitatis juxta dicta resolut. 5. ad prim. argum. Videatur ibi.

76 Tertio objicies ex P. Salas: constitutivum peccati habitualis debet esse idem in omni statu; ac in omni statu non potest constitui peccatum habituale per privationem gratiæ: ergo. Major videtur certa: utpotè status non variant essentiam rerum, sed eis accidunt. Minor vero etiam constat: nam cum in statu puræ naturæ homo non esset elevatus ad finem supernaturalem, sed solum naturalem, non peccaret contra Deum, ut finem supernaturalem, sed solum naturalem, & consequenter tunc peccatum mortale non averteret à Deo, ut fine ultimo supernaturali, sed solum ut fine ultimo naturali, unde nec induceret privationem gratiæ supernaturalis, sed ad summum naturalis.

77 Sed in 1. si teneamus sentent. satis probab. asserentem peccatum mortale adhuc in statu pure naturæ indigere gratia supernaturali ad sui remissionem, quam cum aliis tenet Mag. Ferre in tractatu de Justificatione, argumentum cessat, in hac enim sententia dicitur, quod nomine status puræ naturæ intelligitur status naturæ rationalis, nec elevatæ per gratiam, nec corruptæ per peccatum mortale. Unde ex hoc ipso, quod in homine sine gratia, & sine peccato mortali producto, addimus talem hominem mortaliter peccasse, de medio tollimus talem statum, & dicimus illum jam non spectare ab statum puræ naturæ, sed ad statum naturæ corruptæ. Hinc consequenter prædicti AA. dicunt, quod licet homo tunc non peccaret contra Deum finem supernaturalem directe, bene tamen indirecte, quia Deus, ut auctor naturæ se habet ut fundamentum respectu sui, ut auctor est gratiæ; licet autem possit fundamentum poni sine re fundata, non tamen potest destrui si-

ne

ne deſtructione rei fundatæ. Et ſic licet homo in ſtatu puræ naturæ poſſet Deum diligere, ut auctorem naturalem, quin illum diligeret, ut auctorem ſupernaturalem; non tamen poſſe ab eo averti, ut auctore naturali, quin ab eo averteretur ut fine ultimo ſupernaturali, quod eſt ab eo, ut auctore ſupernaturali avertere indirecte; unde tale peccatum actuale induceret privationem gratiæ etiam ſupernaturalis, & ea indigeret ad ſui remiſsionem. Hinc D. Thom. q. 28. de Verit. art. 2. loquendo de Adamo habet: *Quod ſi à ſolo ſtatu naturæ accideret, ut plures dicebant, nihilominus tamen ad expiationem infinitæ offenſæ donum divinæ gratiæ requireretur.*

78 In ſentia tamen oppoſita, quam nos defend. dub. 3. de Juſtificat. reſol. 3. reſpond. adhoc facilius: conced. major. & diſtig. minor. in omni ſtatu non poteſt conſtitui per privationem gratiæ abſolute, concedo, reduplicato ſtatu, nego. Ad probat. pariter diſting. ſtatus non variant eſſentias rerum, abſolute, ſeu non reduplicato ſtatu, concedo, eo reduplicato, nego. Itaque peccatum mortale habituale eſſentialiter pure conſiſtit in averſione habituali à Deo præſcindendo ab eo, quod ſit averſio à Deo ut fine naturali, vel ſupernaturali, quæ averſio ſalvatur in utroque ſtatu. Unde per variationem ſtatuum non variatur eſſentia peccati habitualis, variatur tamen reduplicato ſtatu, namque in ſtatu elevationis illa averſio eſſet à Deo ut fine ſupernaturali, & conſequenter eſt privatio gratiæ ſupernaturalis; in ſtatu autem purę naturæ eſſet averſio à Deo pure ut fine naturali, & conſequenter eſſet privatio ſolum gratię naturalis. In præſenti autem non inquirimus de conſtitutivo peccati habitualis ut ſic, ſed reduplicato ſtatu elevationis ad finem ſupernaturalem, & conſequenter, quamvis privatio gratiæ ſupernaturalis accidentaliter ſe habeat ad peccatum habituale ut ſic, ſeu prędcindendo ab utroque ſtatu; eſſentialiter tamen ſe habet ad peccatum habituale, quatenus reduplicative commiſſum in ſtatu elevationis ad finem ſupernaturalem. Sicut enim reduplicatur ſtatus elevationis, ſic reduplicatur averſio à Deo fine ſupernaturali.

79 Difficilius autem aſsignatur prædicta privatio in ſtatu puræ naturæ: nempè cujus rectitudinis naturalis privatio ſit: & quidem aliqui dicunt eſſe privationem gratię naturalis, quæ in ſtatu puræ naturæ ſe habet ut gratia ſupernaturalis in ſtatu elevationis; alij autem dicunt eſſe privationem habitus charitatis naturalis: alij autem conſiſtere in diminutione inclinationis naturalis ad bonum honeſtum, quæ conſurgit in parte ſuperiori animæ: ſcilicet in

telleclus, & voluntatis, ex peccato commiſſo; non quidem ex parte entitatis, ſed ex parte termini, eo modo, ac diximus de peccato veniali; ſicut enim hoc in præſenti ſtatu diminuit inclinationem habitus charitatis, ſic peccatum mortale in ſtatu puræ naturæ diminueret inclinationem potentiæ rationalis: nempè impediendo, ne ita prompte, & expedite eliceret operationem circa bonum honeſtum; quouſque per auxilium ſpeciale intra ordinem naturæ tolleretur prædictum impedimentum. Et hæc ſufficiant pronunc.

80 Et tamen notanda inſtantia prædicti argum. cui omnes tenentur reſpond. namque in omnium ſententia ſive peccatum mortale habituale conſtituatur per privationem gratiæ, ſive non, eſt admittendum, quod per peccatum mortale inducitur mors ſpiritualis animę; cum autem mors ſit privatio vitæ ſpiritualis animæ, conſequenter non poſſunt non admittere per peccatum induci privationem vitæ ſpritualis animæ; hanc auctem privationem nunc eſſe privationem gratiæ, omnes fatentur, quia nunc per gratiam ſolum anima ſpiritualiter vivit. Nunc ergo fit ſimile argument. cum homo in ſtatu puræ naturæ peccaret mortaliter, mors animæ non eſſet privatio gratiæ: ergo nec modo, ſiquidem conſtitutivum mortis ſpiritualis animæ, ſicut & conſtitutivum vitæ ſpiritualis illius, debet eſſe idem in omni ſtatu, plane tenentur reſpondere, & non aliter, quam nos.

81 Tamen quis vellit alijs terminis uti in prædicta ſolutione, dicatut, quod averſio à Deo fine ultimo naturali, & averſio à Deo fine ultimo ſupernaturali dividunt per intraneā averſionē à Deo ut fine ultimo, ut patet ex terminis. Et ſic hujuſmodi averſio, in qua peccatū mortale conſiſtit, comparatur ad illas averſiones ut genus ad ſpecies; patet autem ſpecies diverſa cōſtitutiva habere, ac genus: quippe ſpecies addunt differentiā contractivam illius, & ſic quod probat argumentum, eſt, quod conſtitutivum peccati ex genere ſit idem in omni ſtatu; ſecus vero ut contractum ad ſpeciem peccati commiſsi in ſtatu purę naturæ, vel naturæ elevatæ; ſiquidem illa ratio communis averſionis in uno ſtatu contrahitur per averſionem naturalem, in alio vero per ſupernaturalem.

82 Quarto objicies, & urgenter: id, quod eſt pœna culpæ, non poteſt eſſe culpa, ſed privatio gratiæ eſt pœna culpæ: ergo non poteſt eſſe culpa. Major eſt certa: nam pœna infligitur propter culpam: ergo non poteſt eſſe culpa, aliter pœna infligeretur propter ſe ipſam: immo malum pœnæ dividitur contra culpam: utpote malum aliud pœnæ, & aliud culpæ; ac tandem pœna eſt à Deo juſto

judice, secus vero culpa, quæ est contra Deum. Minor vero est D. Thom. in 2. dist. 33. q. 2. art. 1. ad 2. ubi ait: *Privatio gratiæ non habet rationem culpæ, sed pœnæ.*

83 Sed privationem gratiæ esse nedum pœnam, sed culpam, est expressum D. Thom. pluribus in locis. Et ad verba relata negamus D. Thom. sic simpliciter loqui; quippe statim subdit; *Nisi in quantum ex voluntate est.* Non ergò affirmat privationem gratiæ esse pœnam, & non culpam, sed esse simul pœnam, & culpam, in quantum voluntaria est. Quod & passim docet distinguendo in eadem privatione gratiæ duplicem rationem, & culpæ, & pœnæ, quod est inconcussum apud omnes AA. ut patebit ex locis statim asserendis. Unde quantum ad id, quod argumentum à ratione intendit, facile respond. eum convincere privationem gratiæ non posse esse culpam, & pœnam sub eadem ratione, seu respectu; secus verò materialiter, & sub diverso respectu.

84 Nunc autem insurgit difficultas præcipua in præsenti controversia: sub qua nempe ratione, seu respectu privatio eadem gratiæ sit culpa habitualis, & sub qua sit pœna? Et dicimus conformiter ad mentem D. Thom. juxta dicta, quod privatio gratiæ potest tripliciter considerari: uno modo secundum se, nempe ut abstrahit à privatione gratiæ inducta ex culpa, & inducta propter culpam, ut si anima privaretur gratia, nullo peccato præexistente, Deo sic volente, propter proprium dominium. Deinde potest considerari ut inducta ex culpa actuali, ut de facto contingit. Tertio potest considerari ut inducta propter culpam, ut etiam defactò accipit. Primo modo nec est culpa, nec est pœna, ut de se patet, quippe pœna non est, ubi non est culpa, nec culpa habitualis est, ubi non procedit culpa actualis. Secundo vero modo est culpa habitualis, utpote terminus, & effectus culpæ actualis. Tertio modo est pœna, quia hæc est, quæ debetur culpæ, & propter illam infligitur, quod est distinguere ipsam privationem gratiæ in ratione termini peccatis actualis, qua ratione est ab homine, & ei voluntaria: & in ratione termini divinæ subtractionis id est, qua Deus suspendit concursum conservativum gratiæ, qua ratione est à Deo, & ei voluntaria, secus tamen hominis utpote ei mala, seu contra voluntatem illius, sicut pœna est semper contra voluntatem peccantis. Cum hac ergo differentia componimus eandem privationem gratiæ, & esse culpam, & esse pœnam. Quam distinctionè esse conformè menti D. Tho. patet ex loc. ipsius, ubi de hac privatione, & in ratione pœnæ, & in ratione culpæ loquitur.

85 Et in primis loco nuper citato ex distinctione, distinguit in privatione gratia rationem culpæ à ratione pœnæ expresse affirmat distingui in eo, quod est culpa, in quantum ex voluntate est, id est, in quantum terminus, & effectus peccati actualis: plane concedens sub hac ratione, & respectu non esse pœnam, licet pœna sit sub alia ratione terminandi subtractionem divini concursus. Hoc idem expresse habet quæst. 28. de Verit. art. 6. in fine corporis his verbis: *Absentia enim gratiæ secundum se considerata habet tantum rationem pœnæ, non autem rationem culpæ, nisi secundum quod relinquitur ex actu voluntatis præcedenti, sicut umbra non habet rationem umbræ, nisi secundum quod relinquitur ex interpositione corporis opaci.* Ubi per absentiam gratiæ secundum se non intelligit privationem gratiæ prout antèa explicavimus, nempe ut abstrahit ab esse inductam ex culpa, vel propter culpam, quia ut sic, ut diximus, & de se patet, nec est culpa habitualis, nec pœna; sed eam appellat secundum se: id est, nullo habito respectu ad culpam præcedentem, sed pure ut terminus est divinæ subtractionis. Et prout sic solum ait habere rationem pœnæ; rationem vero culpæ ex alio respectu, quatenus nempè est terminus peccati actualis, qui præcessit. Quod explicat communi exemplo umbræ ex interpositione corporis opaci, quo in casu, & est considerare tenebram, & utraque est eadem entitative privatio luminis, sed sub diversa ratione, & respectu; est enim tenebra, terminis subtractionis activè luminis; est autem umbra, ut terminus impedimenti luminis, quod est corpus opacum: à simili ergò.

86 Magis autem exprofesso hoc ipsum docet q. 1. de Malo, art. 4. ad 1. ubi sic habet: *Cum de ratione culpæ sit, quod sit voluntaria; de ratione autem pœnæ, quod sit contra voluntatem; impossibile est, quod idem secundum idem sit pœna, & culpa, quia idem secundum idem non potest esse voluntarium, & contra voluntatem; sed secundum diversa nihil prohibet.* Ecce ubi D. Thom. concedit culpam esse pœnam, & pœnam esse culpam, non secundum idem, sed secundum diversa; id est, culpam ut est voluntaria, & pœnam ut est inflicta à Deo contra voluntatem ipsius peccantis. Et ne immoremur in referendo alia loca D. Thom. ex locis jam relatis pro nostra resolut. perspicuum manet constituere culpam habitualem, seu maculam in ipsa privatione gratiæ, connotat peccatum actuale præexistens: ac si diceret, quod sub hoc duntaxat respectu est culpa habitualis, & consequenter

ter ſub hoc non eſt pœna, ſed ſub alio, qui non excogitabilis, niſi quatenus à Deo.

87 Et ex his objter retorquetur fundam. præcipuum aliquorum Thomiſt. ſtando doctrinę D. Thom. quod nempe privatio gratiæ eſt pœna: ergo non poteſt eſſe culpa: nam que ſecundum D. Thom. privatio gratiæ eſt pœna & culpa: ergo ex quo eſt pœna, non ſequitur, quod non ſit culpa. Hinc cum argumentantur non poſſe eſſe culpam, quia eſt pœna, potius videntur argumentari contra D. Thom. quam contra nos, qui ſolum ſtamus doctrinæ ipſius.

88 Hinc quidquid ſit de mente D. Thom. rationi ſtando, ſic inſurgunt Adverſarij Thomiſtæ primo: non poſſunt in eadem entitate adhuc ſub diverſis formalitatibus ratio demeriti, & ratio pœnæ inveniri, ſicut nec ratio premij, & ratio meriti: ergò ſi privatio gratiæ prout à Deo obtinet rationem pœnæ, ſub nulla alia ratione obtinere poterit rationem culpæ. Secundo: nam quia privatio conformitatis cum lege conſtituit peccatum actuale, in ratione peccati, ſub nulla alia ratione poteſt habere rationem pœnæ ipſius peccati actualis: ergò quia privatio gratię conſtituit peccatum habituale, ſub nulla ratione poteſt habere rationem pœnę ipſius peccati habitualis. Tertio: nam culpa debet præcedere pœnam, cum idcirco pœna inducatur, quia ſubjectum dignum eſt illa propter culpam; at pro nullo priori poteſt intelligi homo voluntarie privatus gratia, pro quo non intelligatur Deus non conferens illam, & conſequenter pro quo non intelligatur carentia gratiæ prout à Deo: ergo nequit prout ſic fortiri rationem pœnę reſpectu ſui ipſius, prout voluntaria eſt. Hucuſq Oxom.

89 Confirmatur ex Curiel: quia privatio gratiæ quantum ad utrumque eſt effectus Dei: ergo non eſt peccatum. Prob. anteced. quia in primis de ipſa privatione gratiæ certum eſt eſſe effectum Dei in genere cauſæ efficientis, quia ſicut agens, quod expellit formam à ſubjecto, eſt cauſa privationis formæ in tali ſubjecto; ita Deus, qui tollit gratiam ab homine peccante, erit cauſa privationis gratiæ in tali homine. Quod vero idem dicendum ſit de reſpectu, probatur: quia privatio gratiæ ſolum importat reſpectum ad peccatum, ut ad cauſam demeritoriam; ſed Deus non quomodocumque cauſat privationem gratiæ, ſed ut pœnam reſpondentem demerito peccati: ergò cauſat eam, quatenus importat reſpectum ad peccatum ut ad cauſam demeritoriam, ſicut cum confertur premium, v. g. beatitudinis, eſt cauſa ejus, quantum ad reſpectum, quem importat ad actus humanos præcedentes, tanquam ad cauſas meritorias, quia conferre beatitudidem ut premium, correſpondet illius actibus.

90 Sed ad 1. reſpond. neg. anteced. ut D. Thom. expreſſe negat, ipſumque teneri eum genere, patebit: namque non poteſt negare ex peccato actuali induci in anima privationem gratiæ, quæ eſt macula illius, ut D. Thom. expræſſe affirmat; deinde nec poteſt affirmare talem privationem ut ſic inductam ex peccato actuali eſſe pœnam, quia prout ſic eſt mala moraliter: ergò tenetur affirmare ipſam ſub alia ratione eſſe pœnam: tenetur ergò dicere ſub una ratione eſſe malam moraliter, & ſub alia bonam; & conſequenter ſub una ratione terminare divinam voluntatem, & ſub alia tantum voluntatem creatam, quod ſi hoc ita eſt, quæ poteſt eſſe implicatio, quod ſub una ratione ſit culpa habitualis, nempe ſub ea, ſub qua eſt moraliter mala, quia voluntaria, ſicut & ex peccato actuali procedens?

91 Et quidem contra hoc, ex quo in eadem entitate non poſsit coincidere ratio meriti, & premij? Ut enim ſtatim dicemus, non eſt bona conſequentia: ſolus Deus poteſt cauſare gratiam: ergo Deus poteſt cauſare non eſſe gratiæ. Nec enim in gratia, utpote participatio divinæ naturæ eſt diſtinguere duplicem formalitatem, ſub quarum una ſit à Deo, & ſub alia tantum à creatura, ſicut nos diſtinguimus in non eſſe gratiæ. Præterquam quod licet meritum actuale, & premium non poſsint identificari, ſecus vero meritum habituale. Sicut enim in ſententia hujus Auct. peccatum actuale hoc ipſo, quod non retractatum, in mortali æſtimatione permanet habitualiter, cur idem non dicetur de merito actuali? Quod ſi meritum habitualiter permanet, ſicut ipſe hanc permanentiam moralem conſtituit in prædicta appretiatione, nos eum conſtituimus in ipſo premio, quatenus terminus eſt meriti actualis, ſicut & moraliter effectus illius. Unde ſicut verum eſt; quod merita moraliter cauſant premium, & nihilominus Deus confert premiũ propter merita; ita in noſtro caſu peccatũ mortaliter cauſat privationẽ gratiæ, & privatio gratiæ à Deo infligitur propter peccatũ, quod eſt eſſe pœnã.

92 Ad 2. ſtatim etiam patet diſparitas: nam in peccato actuali præter difformitatem ipſam rationis, in qua culpa actualis conſiſtit, non eſt aliud conſiderare præter ipſius ſubſtractum, quod eſt ipſum materiali peccate, quod licet prout ſic ſit à Deo, utpote bonum, non tamen per modum pœnę, quia pœna ſupponit culpam, & ratio entis, ſeu ſubſtractum peccati actualis potius ſupponitur ad culpam. In noſtro autem caſu privatio gratię ut à vo-

luntate creata ſupponitur ad pœnam: videlicet ad ſe ipſam, ut terminus eſt divina ſubſtractionis, ut ſtatim dicemus. Et ſic ex hoc capite nulla eſt repugnãria, ut ſimul pœna, & culpa ſit.

93 Hinc ad 3. neg. pro nullo priori poſſe intelligi privationem voluntariam gratiæ, pro quo non intelligatur Deus non conferens gratiam, ſeu illa privans, loquendo de priori à quo in genere cauſæ materialis, ſeu indiſpoſitivæ, impeditivæ, licet è contra contingat in genere cauſæ efficientis. Umbra enim efficienter procedit ex ſubſtractione luminis; impeditive tamen ex interpoſitione corporis opaci: à ſimili ergò privatio gratiæ ex ſubſtractione divini luminis efficienter procedit, præcedit tamen prædictam divinam ſubſtractionem impedimentum peccati actualis, ita ut ſicut verum eſt, anima privatur gratia, quia Deus ſuſpendit concurſum conſervativum illius; ita eſt verum: Deus ſuſpendit concurſum conſervativum gratiæ, quia creatura ponit impedimentum ad illum. Unde ſequitur, quod in genere cauſæ impeditivæ prius eſt privatio gratiæ prout à creatura, quam prout à Deo, licet vice verſa contingat in genere cauſæ efficientis. Et ſub illo priori à quo à nobis intelligitur illa privatio ſub ratione culpæ, & ſub alio in ratione pœnæ.

94 Exemplum ſtatim ſe offert de cauſa efficienti, materiali, & formali, quæ omnes ſimul exercent propriam cauſalitatem ſimultate in quo, cum prioritate tamen à quo, quælibet in proprio genere. Et ad propoſitum patet exemplum in contritione procedenti efficienter à gratia in probabiliori ſententia, quæ licet in genere cauſæ efficientis ipſam ſupponat, in genere tamen cauſæ materialis, ſeu diſpoſitivæ eam præcedit; quod & eſt verum de omni ultima diſpoſitione ad formã. Et hac via facillime diſſolvuntur plura, quę hic congerit Oxomenſis: nec enim nos dicimus ex peccato actuali procedere privationem gratiæ, aliter, quam ut ex impediente concurſum divinum conſervativum gratiæ. Sic enim, & non aliter inducitur prædicta privatio, ut patet ex D. Thom. & fit clarum exemplo umbra. Quod impedimentum naſcitur ex oppoſitione privativa, quæ eſt inter peccatum, & gratiam, ut dicemus de Juſtificatione, dubio 1. non ergò valet: ſolus Deus cauſat gratiam: ergò ſolus Deus poteſt cauſare non eſſe gratiæ. Probat enim ſolum Deum poſſe cauſare non eſſe gratiæ efficienter; ſecus vero impeditive. Sol enim duntaxat cauſat efficienter lumen, non tamen Sol duntaxat cauſat non eſſe luminis, ſed pariter corpus interjectum, impediens influxum illius. Nec pariter valet: ſolus Deus conſervat gratiam in ſubjecto: ergo ſolus Deus poteſt gratiam deſtruere. Probat quidem de deſtructione gratiæ in genere cauſæ efficientis, ſecus vero in genere cauſæ materialis, ſeu impeditivæ. Nec tandem valet, quod ut ponatur in re non eſſe gratiæ, requiritur indiſpenſabiliter, quod Deus ſuſpendat ſuum concurſum conſervativum gratiæ: ergò privatio gratiæ etiam prout ex peccato imbolvit voluntatem Dei, & conſequenter erit ipſa voluntas punitiva ipſius privationis gratiæ: non, inquam valet: namque habet manifeſtam inſtantiam: ut enim ponatur in re formali peccati, requiritur indiſpenſabiliter, quod Deus ponat materiale illius: ergò peccatum etiam pro formali imbolvit voluntatem Dei, non valet conſequentia, quia variatur appellatio, utpote arguitur ab identitate reali ad formalem. Et quidem ſi illa conſequentia non valet, quiã licet materiale peccati ſit idem cum formali, pro formali tamen eſt moraliter malum, proindeque extra ſpheram divinæ voluntatis, pariter idem dicimus de privatione gratiæ, quæ quatenus ex peccato procedit, eſt moraliter mala, & ſic non poteſt terminare divinam voluntatem, licet eam terminet, quatenus pœna, qua ratione eſt bona, ſicut materiale peccati, quia bonum eam de facto terminat.

95 Hinc ad id, quod additur ex Coriel, neg. anteced. Ad probat. quoad 1. partem conced. anteced. & neg. quoad 2. Ad probat. conced. majorem, & diſting. minor. Deus non quomodocumque cauſat privationem gratiæ, ſed ut pœnam correſpondentem demerito peccati, demerito peccati ſe habente ut fine, ſeu propter quem infligitur privatio gratiæ, tanquam pœna, concedo minorem: demerito peccati ſe habente pure ut impediente influxum gratiæ, ſeu quatenus ex eo inducitur prædicta privatio propter incompoſibilitatem gratiæ cum illo, nego minorem. Fatemur enim, quod privatio gratiæ etiam prout à Deo importat reſpectum ad peccatum, ſed non alterum, quam ad illud ut vitandum: infligit enim Deus pœnam propter culpam vitandam; unde terminus prædicti reſpectus eſt culpa ut vitanda, & propterea privatio gratiæ ſub hoc reſpectu eſt bona, ſicut & ex bono fine à Deo inflicta. Cæterum præter hunc reſpectum eſt alter in privatione gratiæ ad peccatum: ut nempe inducta ex illo propter oppoſitionem, & incompoſsibilitatem cum gratia: qua ratione dicitur impedimentum divini concurſus conſervativi gratiæ, & ſecundum hunc

reſ-

respectum prædicta privatio non est, nec potest esse effectus Dei, utpotè moraliter mala. Nec exemplum de premio oppositum convincit, quia premium confertur in executione propter merita saltem ut finem effectum, quidquid sit de decreto intentivo, quod merita prævisa antecedit: in utroque enim intervenit motivum justitiæ remuneratívæ, vel punitivæ.

95 Sed dices ex eodem Curiel: quod respectus privationis gratiæ ad peccatum præcedens nihil aliud est, quam habitudo effectus moralis ad suam causam moralem, & demeritoriam; sed hujusmodi respectus non est culpa, quia potius opponitur relative culpæ, aut est id, quo privatio gratiæ opponitur culpæ, sicut defectus ac ea demeritorie proveniens: ergò. Sed patet hoc probare hujusmodi respectum non esse culpam actualem, secus vero habitualem, cum potius de hujus ratione sit respectus ad culpam actualem, sicut omnis effectus, vel defectus dicit respectum ad suam causam.

97 Tandem dices ex eodem, quod si sufficeret ad rationem peccati habitualis eo modo procedere à voluntate, sequeretur, quod quæcumque pœna esset peccatum habituale, quia procedit ex culpa, aut peccato, tanquam ex causa dispositiva, & demeritoria. Confirm. quia sicut solum dicitur peccare illa voluntas, quæ est principium effectivum peccati actualis, ita etiam illa sola dicitur esse in aliquo peccato, quæ est ejus principium effectivum; sed privationis gratiæ sola voluntas divina est causa effectiva, & voluntas creata est causa dispositiva, & demeritoria: ergò ratione privationis gratiæ non dicitur proprie voluntas creata esse in peccato, & ex consequenti ipsa non potest habere rationem peccati habitualis. Sed respond. neg. assumpt. est enim maxima disparitas inter privationem gratiæ, & quamlibet aliam pœnam, namque sola privatio gratiæ infaliibiliter, & ab intrinseco inducitur ex peccato propter illius oppositionem cum gratia. Et sic hæc sola est terminus essentialiter inductus ex illo, ratione cujus dicitur voluntaria, & mala moraliter. Secus vero alia quælibet pœna, quæ licet inducatur propter culpam vitandam, proprie tamen non dicitur induci ex culpa, sed ex ordinatione Dei, & sic nec est voluntaria, nec moraliter mala. Ad confirmat. respond. quod sicut ut voluntas actualiter peccet, sufficit, quod sit principium effectivum peccati actualis, sic ut habitualiter peccet, sufficit, quod ex peccato actuali relinquatur prædicta privatio gratiæ propter ipsius incompossibilitatem cum illa, licet illius principium effectivum non sit. Nam peccatum habituale ex terminis non aliud sonat, seu significat, quam id, quod relinquitur ex peccato actuali, tanquam illius terminus, ut sæpè dictum est, & D. Thom. clarè affirmat; undè & in hoc distinguitur peccans à peccatore, quod peccans dicitur quis effectivè, peccator vero solum terminativè.

98 Quinto objicies contra nost. resolut. ex diffinitione peccati tradita ab Augustino, in qua habetur peccatum debere esse contra legem æternam; sed privatio gratiæ non est contra legem, non enim datur aliqua lex præcipiens habere gratiam, aut prohibens ejus privationem, quia leges, & præcepta non dantur de habitibus, aut eorum privationibus, sed de actibus, aut illorum omissionibus: ergò. Sed respond. vel quod prædicta diffinitio procedit solum de peccatis actualibus, non de habitualibus, vel quod lex hoc ipso, quod prohibet actum peccaminosum, prohibet etiam ejus intrinsecum terminum, qualis est privatio gratiæ. Vel tandem dicatur cum PP. Salmantic. quod privatio gratiæ est contra legem altiori modo, quam ipsa peccata actualia, quia licet prædicta privatio non sit immediatè contra aliquod speciale præceptum, est tamen immediate objectivè contra finem præceptorum, & per consequens contra ipsa præcepta, & quia destruit immediate ordinem habitualem ad ultimum finem, ad cujus conservationem omnia præcepta, & leges ordinantur.

DUBIUM V.

Utrum peccatum mortale in ratione offensæ sit gravitatis simpliciter infinitæ?

1 DE hoc dubio communiter tractant Theologi in tractatu de Incarnatione Divini Verbi, ut inde inferant, an purus homo possit de condigno satisfacere pro offensa Deo irrogata per peccatum mortale, necne? Proprium tamen locum sibi vindicat in præsenti. Et procedit sermo de gravitate peccati in ratione offensæ, non quæ summitur ex parte offendentis, & connatus illius; hæc enim haud dubium, quod non sit infinita simpliciter, sed est major, vel minor juxta intensiorem, vel minus intensum connatum peccatoris; sed quæ summitur ex parte personæ offensæ, in sensu, quo ait D. Thom. hic q. 52. art. 2. formâ posse suscipere dupliciter magis, & minus, uno modo secundùm se ipsam, quod contingit in illis formis, quæ accipiùnt speciè ex aliquo,

ad quod ordinantur, quo in sensu dicitur major, vel minor scientia, quę ad plura, vel pauciora se extendit. Alio modo secundum participationem subjecti, prout scilicet æqualis scientia vel sanitas magis recipitur in uno, quam in alio. Ad hunc ergo modum offensa potest esse major, vel minor, vel respectu subjecti, nimirum per majorem, vel minorem intensionem seu connatum offendentis, vel ex parte personæ offensæ, quę magis, vel minus attingitur per offensam. Et de gravitate offensę hoc secundo modo consideratæ loquimur in præsenti. In quo eodem sensu communiter dicitur, quod offensa tanto crescit in gravitate, quanto persona, cui irrogatur, est dignior. Quod tanquam principium à Theologis in præsenti supponitur & traditur à D. Thom. quæst. 28. de Veritate, art. 2. in corpore: & in 3. dist. 20. quæst. 1. art. 2. & 3. ad Anibald. dist. 20. quæst. unica, art. 1. & hic ad 2. Estque doct. Aristot. in 5. Ethicorum cap. 5. Quod & convincitur ratione, & exemplis: ratione quidem, quia quo persona est dignior, tanto ei major debetur reverentia: ergo per illius injuriam læditur majus jus, & consequenter ipsa injuria, seu offensa est gravior. Exemplis autem hoc ipsum comprobatur: nam injuria irrogata plebejo in prudentum æstimatione minor est illa, quæ irrogatur equiti, cæteris paribus, & quę irrogatur equiti minor est illa, quæ irrogatur Regi, & non nisi quia eques plebejum, & Rex equitem in dignitate excedit. Quia tamen offensa, vel injuria crescere potest ad incrementum dignitatis personæ offensæ, vel arithmetice, hoc est ad æqualitatem, vel geometrice, hoc est secundum proportionem; ideo tota difficultas in præsenti dubio stat in eo; an offensa Deo irrogata per peccatum mortale crescat arithmetice ad incrementum dignitatis Dei, proindeque sit simpliciter infinita; an vero solum geometrice, & sic sit solum infinita secundum quid, quamvis semper remaneat offensa superioris ordinis, omnemque offensam irrogatam creaturis excedat. Quo in dubio sunt plures difficultates, sed ita connexæ, ut una sine altera resolvi non possit. Unde sit.

RESOLUTIO UNICA.

Offensa Deo irrogata per peccatũ mortale crescit arithmetice ad incrementum dignitatis Dei, proindeque est simpliciter infinita.

2 Est contra Scotum, Paludanum, Sotum, Conradum, Suarez, Vazquez, Nazarium, Cabreram, Lorcam, Lugo, Nuño, & Gregorium Martinez. Eam tamen tenent Capreolus, Cajet. Medina, Albarez, Cornejo, Araujo, Hurtado, Lisbonensis, Salmantic. Oxomensis, & Gonet, & fundatur primò testimonij D. Thom. in quibus ex principio illo communi, quod offensa tanto crescit in gravitate, quò persona, cui irrogatur, dignior est, infert peccati mortalis offensã esse absque ullo addito, proindeque absolute & simpliciter infinitam: nam quo loco prius citato de Verit. sic habet: *Quicumque enim rem aliquam digniorem indigniori posponit, injuriam ei facit, & tanto amplius, quanto res est dignior. Quicumque autem in temporali finem sibi constituit, quod facit omne mortaliter peccans, ex hoc ipso quantum ad effectum suum præponit creaturã Creatori, diligens plus creaturã, quam Creatorẽ: finis enim est quod maximè diligitur. Cum ergò Deus in infinitum creaturam excedat, erit peccantis mortaliter contra Deum infinita offensa ex parte dignitatis ejus, cui per peccatum quodam modo injuria fit.* Hæc ibi, ubi loquendo de gravitate offensæ, quæ ex ordine ad personam offensam desumitur, infert ex illo communi principio offensam Deo irrogatam per peccatum mortale esse absque ullo addito infinitam, proindeque esse infinitam simpliciter, crescereque arithmetice, & secundum æqualitatem ad incrementũ dignitatis Dei.

3 Hoc idem ex eodem principio infert loco citato ad Anibaldum, ubi sic habet: *Peccatum est infinitę injurię, quia fit contra infinitum Deum, tanto enim est major injuria, quanto major est ille, in quem peccatur.* Ex loco citato ex distinctionibus hoc ipsum infert ex eodem principio his verbis: *Ad hoc autem, quod satisfactio esset condigna, oportebat quod haberet virtutem infinitam, quia peccatum, pro quo fiebat satisfactio, infinitatem quandam habebat ex tribus, primo ex infinitate Divinæ Majestatis, in quantum offensa fuerat per contemptum obedientiæ: quanto enim major est, in quę peccatur, tanto major est culpa.* Ac tandem quæst. 1. de Incarnatione art. 2. ad 2. probat satisfactionem hominis puri sufficientem esse non potuisse pro peccato: *Quia peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate Divinę Majestatis; tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille, in quem delinquitur.*

4 Nec obstat: quod ly *quandam* minuit infinitatem offensæ, proindeque gravitatem peccati, secundum D. Thom. in his duobus locis deficere ab infinitate simpliciter, solumque esse infinitam secundum quid. Non, inquam obstat: nam ly *quandam* non debet accipi per modum dictionis minuentis infinitatem

pecca-

peccati in ratione offensæ, sed solum minentis infinitatem illius omnibus modis, & ex omni parte considerati, ita ut sensus sit: peccatum ex infinitate Divinæ Majestatis non habere finitatem in genere phifico, sed solum in genere moris, & non in genere moris in ratione malitiæ, sed solum in ratione offensæ, & non in ratione offensæ attenta gravitate desumpta ex ordine ad offendentem, sed solum desumpta ex ordine ad personam offensam. Quod & fit manifestum, si similis modus loquendi attendatur in alijs locis; loco enim citato de veritate ait per peccatum quodam modo injuriam Deo fieri, cum tamen injuria Deo facta sit proprie, & simpliciter talis. Et in 2. dist. 9. q. 1. art. 2. ad 2. ait, gratiam Christi quodam modo esse infinitam, & loquitur de gratia unionis; cum tamen in communiori sententia hæc sit simpliciter infinita. Et in 4. dist. 14. q. 2. art. 1. habet, Passionem Christi infiniti valoris quodam modo esse: immo dist. 15. sequenti q. 1. art. 2. ad 1. & q. 29. de Veritate, art. 3. ad 4. asserit, quod merita Christi habent quadam infinitatem, non quia non habeant infinitatem simpliciter talem in genere moris, at Auctores hujus solutionis fatentur, sed quia eam non habent in genere phifico, nec in genere moris attenta bonitate specifica desumpta ex ordine ad objectum, sed solum ex ordine ad personam merentem.

5 Quod etiam sit manifestum, ex quo D. Thom. locis citatis de Veritate, & ad Anibaldum loquendo de gravitate peccati desumpta ex ordine ad personam offensam, absolute, & sine ullo addito asserit peccatum esse infinitum. Immo aljis in locis ex illa quadam infinitate infert ad satisfaciendum pro peccato requiri virtutem infinitam, nullumque purum hominem potuisse proillo satisfacere; sed si illa infinitas nõ esset simplicirer talis, hoc esset falsum, de quo in tractatu de Incarnatione: ergò. Tandem D. Thom. 1.2.q. 87.art.4.in corpore habet. *Quod pœna proportionatur peccato; in peccato autem duo sunt, quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum; unde ex hac parte peccatum est infinitum, &c.* Ubi sine addito affirmat gravitatem peccati desumptam ex ordine ad incommutabile bonum, à quo creatura avertitur per peccatum, esse infinitam, & ex hac infinitate infert ei deberi pœnam infinitam. Immo in 2. dist. 42. q. 1. art. 5. in corpore pari modo loquitur de pœna peccati, ac de illius gravitate quantum ad hoc, quod est commensurati cum dignitate personæ offensæ, sic enim habet. *Ratio, quare mortale peccatum ad æternam pœnam obligat, potest sumi ex tribus, primo ex parte ejus, in quem peccatum, qui est infinite magnus scilicet Deus, unde & offensa illius infinita pœna digna est, quia quando est dignior, in quem peccatur, tanto peccato magis punitur.*

6 Sed dices: quod D. Thom. 1. p. q. 25. art. 6. ad 4 ait, quod beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, habet quandam infinitatem ex bono infinito, quod est Deus. Quod pariter affirmat de Matre Dei, & humanitate Deo unita. Ex quo solum colligimus visionem beatam esse secundum quid, & objective infinitam: ergo à simili. Immo dist. 15. art. 3. q. 1. & quæstiuncula 1. assimilat infinitatem peccati in ratione offensæ infinitati beatitudinis, sic enim ait: *Sicus beatitudo futura infinitatem habet ex objecto, & perconsequens facit actus suos meritorios aliquo modo infinitæ virtutis, ut sint tali fini proportionate; ita offensa in Deum commissa habet quandam infinitatem ex eo, in quem commissa est.* Et quæst. 2. sequenti art. 2. ad 1. ait. *Quod sicut offensa habet quandam infinitatem ex infinitate Divinæ Majestatis, ita satisfactio nostra accipit infinitatem quandam ex infinitate divinæ misericordiæ, prout est gratia informata;* Sed satisfactio nostra ex misericordia, & gratia Dei solum est infinita secundum quid, & ab extrinseco, nimirum secundum acceptationem divinam: ergo & offensa.

7 Sed ad 1. respond. quod ibi D. Thom. etiam docet humanitatem Christi ex hoc, quod est unita Deo, habere quandam infinitatem: sicut, ergo ex quo infinitas beatitudinis creatæ sit talis secundum quid, non licet inferre infinitatem humanitati convenientem ex unione ad verbum esse etiam in genere moris secundum quid, cum in sententia contrariorum sit simpliciter talis; sic nec licet arguere infinitatem offensæ esse talem secundum quid. Et ratio est: quia ibi D. Thom. loquitur de humanitate Christi, & beatitudine creata, & de Matre Dei in genere phifico consideratis, præscindendo à genere moris, nimirum quatenus sunt effectus producti divinæ potentiæ. Unde & concludit, quod ex illa parte non potest aliquid fieri melius eis. Ad alia duo loca dicimus similitudinem illam tenere quantum ad infinitatem non vero quantum ad modum infinitatis. Quod expresse apparet ex contextu: nam in secundo loco in corpore ait. *Non potest homo satisfacere, si ly satis æqualitatem quantitatis importet; contingit, si importat æqualitatem proportionis.* Si autem offensa solum infinitatè haberet, sicut eam habet nostra satisfactio, possemus Deo satisfacere, ly *satis* dicente æqualitatem quantitatis.

Ra-

8 Ratione autem fund. noſtra reſolut. 1. ſupponendo peccatum mortale eatenus eſſe offenſam Dei, quatenus per illud homo tollit à Deo rationem ultimi finis: tollit autem à Deo rationem ultimi finis per averſionem ab ipſo, proindeque erit infinitum ſimpliciter in ratione offenſæ, ſi ſit infinitum ſimpliciter in ratione averſionis. Hinc D. Thom. hic q. 47. art. 4. in corpore aſſerit peccatum eſſe infinitum, ſecundum quod eſt averſio ab incommutabili bono; ſecundum vero, quod eſt converſio inordinata ad bonum commutabile, eſt finitum, & quia ipſum bonum commutabile eſt finitum, & quia finita eſt ipſa converſio; non enim poſſunt actus creaturæ eſſe infiniti.

9 Deinde notanda eſt communiſſima doctrina Theolog. tunc actum aliquem adæquate attingibilitatem ſui termini, vel objecti, quando attingit illud, quantum ex natura ſua eſt attingibile, nimirum attingendo illud totum, & totaliter, quamvis perfectius poſsit ab uno agenti attingi, quam ab alio, exceſſu ſe tenente ex parte ipſius agentis, qua ratione, quia nulla creata cognitio, nullaque dilectio creata attingere poteſt Deum, quantum cognoſcibilis, vel diligibilis eſt ex parte objecti, cum ſit infinite cognoſcibilis, & diligibilis, nec poteſt ipſius intelligibilitatem, vel diligibilitatem adæquare, nec conſequenter poteſt ipſum comprehenſive diligere, vel cognoſcere. E contra vero, quia Angelus inferior, & ſuperior nognoſcunt formicam, quantum cognoſcibilis eſt ex parte objecti, licet cum exceſſu ex parte cognoſcentis, utriuſque cognitio eſt comprehenſiva formicæ. Eſt tamen differentia inter actum attingentem terminum averſive, & per modum receſſus, & actum attingentem terminum per modum acceſſus, & proſecutive, quod ut iſte attingat terminum adæquate, & quantum attingibilis eſt, oportet modum, ſeu quantitatem agentis, quæ penes modum illius attenditur in ſpiritualibus, adæquare modum, ſeu quantitatem termini. E contra vero actus attingens terminum averſive, & per modum receſſus. Cujus eſt exemplum in motu locali, quo quis ab uno loco tendit in alium; ut enim totaliter locum ad quem tendit, attingat, neceſſe eſt, quod illius quantitatem adæquet, ut tamen totaliter ab alio loco recedat, hoc non requiritur: unde & homo non adæquans quantitatem unius civitatis, ab illo totaliter recedit, licet illam totaliter replere non poſsit.

10 Quibus ſuppoſitis, fundari 1. noſtra reſolut. ſic: peccatum in ratione offenſæ creſcere arithmetice ad incrementum perſonæ offenſæ, eſt peccatum in ratione offenſæ creſcere ad incrumentem perſonæ offenſæ ſecundum æqualitatem, & nedum ſecundum proportionem; ſed ſic creſcit: ergo. Prob. minor: peccatum in ratione offenſæ creſcere ad incrementum perſonę offenſæ ſecundum æqualitatem, eſt peccatum in ratione offenſæ adæquari cum perſona offenſa, ita ut per illud offendatur, quantum offendibilis eſt ex parte objecti: ſicut cognitionem, vel amorem creſcere ad incrementum objecti cogniti, vel amati ſecundum æqualitatem, eſt cum illo adæquari, ita ut ametur, vel cognoſcatur, quantum ex parte objecti amabile, vel cognoſcibile eſt; at peccatum in ratione offenſæ adæquatur cum perſona offenſa, ita ut per illud Deus offendatur, quantum offendibilis eſt ex parte objecti: ergo. Prob. min. peccatum mortale in ratione offenſę adęquari cum perſona offenſæ, ita ut per illud Deus offendatur, quantum offendibilis eſt ex parte objecti, eſt peccatum mortale attingere Deum, quantum averſive attingibilis eſt ex parte objecti; ſed peccatum mortale attingit Deum, quantum averſive attingibilis eſt ex parte objecti: ergo, Maj. patet: quia ut diximus, eatenus peccato mortale eſt offenſa Dei, quatenus ab illo avertit. Minor vero prob. peccatum mortale attingere Deum, quantum averſive attingibilis eſt ex parte objecti, eſt, ut diximus, avertere ab illo toto, & totaliter; ſed peccatum mortale avertit ab eo toto, & totaliter: ergo. Minor patet: quia homo per peccatum mortale taliter avertitur à Deo, quod nullo modo maneat ad illum converſus; ſed hoc eſt averti ab illo toto, & totaliter: ergo.

11 Sed dices cum Oxomenſi, cui hoc fundamentum diſplicet: quod Deus non eſt averſive attingibilis totus, & totaliter, niſi per hoc, quod homo ab illo avertatur toto connatu poſsibili: ſicut quamvis homo per actum charitatis convertatur ad Deum, non propterea per illum attingitur Deus converſive totus, & totaliter, ſeu quantum diligibilis eſt etiam ex parte objecti; ſed ad hoc eſſet neceſſe ad ipſum converti, ipſumque diligere toto connatu poſsibili, quod implicat, cum Deus ſit infinite diligibilis; homo autem per peccatum mortale non avertitur à Deo toto connatu poſsibili, ſiquidem in nullo peccato mortali totus connatus poſsibilis Dei offenſivus inveniri poteſt, cũ Deus majori, & majori connatu ſine termino in infinitũ offẽdibilis, ſeu averſive attingibilis eſt.

12 Sed in 1. retorqueo argum. nam Deus non attingitur converſive totus, & totaliter, ſeu quantum diligibilis eſt; niſi per connatum ſimpli-

pliciter infinitum, quia Deus infinite simpliciter diligibilis est, & nihilominus quamvis Deus infinite simpliciter offendibilis sit, ut prædictus Auctor faceri tenetur, alias non esset peccatum infinitum simpliciter in ratione offensæ, ut offendatur quantum offendibilis est, non est necesse, quod attingatur per connatum simpliciter infinitum, quia ut ipse etiam tenet, implicat actus Dei offensivus gaudens hujusmodi infinitate: ergo ipse tenetur reddere disparitatem, quæ in eo consistit, quod actus charitatis attingit Deum prosecutive, seu conversive, ac proinde ut ipsum attingat quantum attingibilis est, oportet necessario modum illius adæquare modum ipsius Dei, proinde ipsum attingere conatu simpliciter infinito, sicut Deus simpliciter infinite diligibilis est. Peccatum vero in ratione offensæ attingit Deum aversive; ut autem ipsum aversive attingat, quantum attingibilis est, non oportet modum actus adæquare modum termini, ut supra explicavimus. Et sic per connatum finitum potest attingi, quantum offendibilis est, & si sit infinite simpliciter offendibilis. Similiter ergo in nostro casu, ut Deus aversive attingatur, quantum attingibilis, seu offendibilis est ex parte objecti, non est necesse, quod aversive attingatur toto connatu possibili, sed sufficit illo connatu attingi, quo homo taliter avertatur à Deo, quod nullo modo maneat ad illum conversus. Unde, quod majori connatu offendatur per unum peccatum mortale, quam per aliud, est excessus totus se tenens ex parte offendentis, non vero ex parte personæ offensę.

13 Sed dices: sequitur ex hac solut. Deum per peccatum mortale non plus offendi ex parte objecti, quam per peccatum veniale: siquidem, quod Deus offendatur per unum peccatum majori connatu, quam per aliud, est excessus solum se tenens ex parte offendentis. Explicatur: propterea cum Deus offenditur per unum peccatum mortale major connatu, quam per aliud, excessus ille se tenet ex parte offendentis, & non ex parte personæ offensæ, quia Deus non petit offendi illo majori connatu, licet illum permittat, sicut in exemplo, propterea cum cognoscitur formica perfectius à superiori comprehendente, quam ab inferiori, excessus ille se tenet ex parte cognoscentis, quia formica ex natura sua non petit cognosci ex perfectione, qua cognoscitur à superiori, licet illam permittat; atqui nec Deus petit offendi connatu mortaliter peccaminoso, sed tantum permissive se habet ad illum, cum offensa Deus non petat, sed illam solum permittat: ergo cum Deus per peccatum mortale magis offenditur, quam per veniale, excessus erit solum ex parte offendentis, & non ex parte personæ offensæ.

14 Sed respond. vel quod licet Deus absolute offensa sui non petat, sed solum permittat, petit tamen in ratione objecti offendibilis, quod si adæquate offendatur, offenditur per aversionem ab ipso, & nedum per diversionem, qualiter offenditur per peccatum veniale. Vel dicatur: quod terminus ad quem, seu positive, vel prosecutive attactus tunc adæquate attingitur, quando attingitur quantum ex natura sua petit attingi; secus vero terminus à quo, seu aversive, vel offensive attactus; iste enim non petit aversionem à se, sicut nec subjectum offendibile sui offensam, ut argum. fatetur. Unde terminus hoc secundo modo attactus non propterea dicitur adæquate attingi, quia attingitur, quantum ex natura sua petit attingi, sed quia attingitur per negationem omnis permanentiæ in illo, ut patet in termino à quo motus localis. Cum ergo licet Deus sui offensam non petat, homo per peccatum mortale illum offendat per omnimodam aversionem ab illo, sicut & cum positiva exclusione omnis conversionis in illum; secus autem per peccatum veniale, quod licet divertat à Deo, non tamen avertit, consequenter per peccatum mortale dicitur Deum attingi adęquate, & quantum offendibilis est ex parte objecti; non vero per peccatum veniale, ac proinde prædictus excessus est non solum ex parte offendentis, sed etiam ex parte personæ offensæ. Unde in forma respond. excessum unius peccatum mortalis pręalio non propterea se tenente ex parte offendentis, & non ex parte personæ offensæ, quia Deus non petit offendi illo majori connatu, sed quia etiam minimo connatu mortali non ita taliter avertitur à Deo, quod nullo modo maneat ad ipsum conversus.

15 Secundo fund. nostra resolut. & præc. fundam. roboratur: peccatum in ratione offensæ, seu quatenus aversio à Deo, tollit à Deo affective rationem ultimi finis; sed hoc ipso non potest non crescere arithmetice, & secundum æqualitatem ad incrementum personæ offensæ: ergo. Prob. min. hoc ipso, quod tollat à Deo affective rationem ultimi finis, ipsum affective destruit; sed hoc ipso non potest non crescere arithmetice, & secundum æqualitatem ad incrementum personæ offensæ: ergo. Maj. patet: quia Deus subsistere nequit sine ratione ultimi finis: ergo si peccatum in ratione offensæ, & quatenus aversio à Deo tollit ab ipso affective rationem ultimi finis, non potest non ipsum affective destruere. Minor vero sic offenditur: hoc ipso quod peccatum in ratione offensæ, & quatenus

nus aversio à Deo ipsum affective destruat,non potest non affective adæquari eum non esse illius; sed hoc ipso non potest non crescere arithmetice , & secundum æqualitatem ad incrementum personæ offensæ : ergo: Min. patet ex terminis:nam non esse termini destruendi adæquatur in ratione mali cum esse illius : sicut enim esse boni infiniti est bonum infinite, ita nō esse boni infiniti est malum infinite. Major est clara: quandoquidem actio destructiva est mala ad mensuram,& æqualitatem termini destructi.Et quis ambiget peccatum in ratione offensę fore infinitum simpliciter, si Deum effective destrueret.Et non alia ratione,nisi quia adæquaretur cum non esse alius: ergo idem de actione destructiva affective , quia hæc in æstimatione morali ejusdem reputatur gravitatis.

16 Sed dices cum Oxom. cui etiam hoc fund.displicet:ex illo sequi actum charitatis esse mortaliter infinitum simpliciter,cum actus charitatis eodem modo sit ædificativus Dei , quo peccatum mortale est illius destructivum , siquidem sicut peccatum non effective, sed affective tollit à Deo rationem ultimi finis;ita actus charitatis rationem ultimi finis Deo quantum ad affectum restituit. Sed hæc impugnatio manet præclusa ex dictis:nam propterea actus charitatis quantumvis Deo rationem ultimi finis affective restituat,non cum ipso adęquatur,quia rationem ultimi finis Deo affective restituit per conversionem , proindeque , ut adæquaretur cum illo , erat necessaria æqualitas inter modum utriusque ; peccatum vero non tollit à Deo rationem ultimi finis per conversionem, sed per aversionem; & sic ut adæquetur cum ipso , prędictam æqualitatem non exposcit, ut jam declaravimus.

17 Tertio fund.nost.resolut.& fund. præced. roboratur : peccatum in ratione offensæ crescere arithmitice ad incrementum personæ offensæ, est inter ipsum, & personam offensam servari moralem æqualitatem; at inter peccatū in ratione offensę,& personam offensam servatur hæc moralis ęqualitas:ergo.Prob.min.nam sic est Deus maximum bonum in genere moris,sicut & peccatum in ratione offensæ est maximum malum;sed inter maximum bonum, & maximum malum ex terminis servatur moralis æqualitas : ergo. Min. constat , utpote sicut maximum bonum propterea sic dicitur , quia non est excogitabile aliud bonum majus illo; unde non potest non esse infinitum,cum excogitabile sit majus bonū quolibet bono infinito:ita maximum malum propterea sic dicitur, quia non est excogitabile aliud malum majus illo,consequenterque non potest non esse infinitum , cum excogitabile sit majus malum malo finito.Maj.vero prob.nam sicut Deus est amabilis appretiative super omnia bona, ita etiam peccatum in ratione offensę est detestabile , & detestandum appretiative super omnia mala,ut dicitur in tractatu de Pœnitentia : ergo sic est Deus maximum bonum in genere moris , sicut & peccatum in ratione offensæ est maximum malum.Hoc fundam.duntaxat potest impugnari, ex quo videtur sequi omnia peccata esse æqualia , sed de hoc infra in solutione tertij argumenti.

18 Quarto fund.nostra resolut. pœna debita offensęDeo irrogatæ per peccatum mortale adæquatur cum ipso : ergo etiam offensa ipsa per peccatum mortale irrogata Deo cum ipso adæquatur. Conseq. patet : tum quia , ut supra diximus , D. Thom. pari modo loquitur de pœna debita peccato , ac de gravitate illius in ratione offensæ quantum ad hoc , quod est commensurari cum persona offensa. Tunc etiam , quia pœna debetur peccato propter offensam: ergo si pœna debita peccato adæquatur cum Deo , à fortiori & offensa per ipsum Deo irrogata , nam *propter quod unumquodque tale,& illud magis*.Anteced. autem est expręssum D.Thom. loco supra citato ex 1.2.q. 87.art. 4. in corp. & in 2.dist.42.q.1.art.5. in corp.in utrumque enim loco absolute,&sine ad dito asserit peccato deberi pœnam infinitā; sed nō ei in ratione malitiæ:ergo in ratione offēsæ.

19 Sed dices cum Oxom. cui etiam hoc fundam. displicet, pœnam debitam peccato esse infinitam secundum durationem, non vero secundum intensionem; ex eo autem , quod ei debeatur pœna infinita secundum durationem, non recte arguitur ipsum fore infinitum simpliciter in ratione offensæ : nam justi bonis operibus de condigno vitam æternam merentur; & tamen illorum merita infinita in genere moris non sunt.Sed contra est:nam licet pœna, quam de facto peccatum in actu secundo meretur, seu quæ de facto illi correspondet , sit finita secundum intensionem, & solum secundum durationem infinita, pœna tamen , quæ ei correspondet secundum suam gravitatem , & quantum est ex se, si esset possibilis , est infinita secundum intensionem, quod est expræssum D. Thom. loco citato ex distintionibus ad 2. ubi ait: *Quod ex hoc , quod homo contra infinitum peccat , debet similiter pœna infinita puniri; non autem infinita accervitate , quia in creatura finita non potest esse qualitas infinita, sed recompensatur per durationem infinitam, quia creatura rationalis durationis infinita est capax.* Quod & repetit in 4. dist. 46. q. 1. art. 3.

3. ubi ait: *Potest & alia ratio assignari, quare pœna peccati mortalis sit æterna, quia per illud contra Deum, qui est infinitus, peccatur. Unde cum non possit esse pœna infinita per intensionem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinitæ, requiritur, quod sit saltem durationis infinitæ.* Ergo secund. D. Thom. peccato in ratione offensæ, & quantum est ex via suæ gravitatis, debetur pœna secundum intensionem infinita, si esset possibilis.

20 Præterquamquod licet peccato in ratione offensæ debeatur infinita pœna secundū durationem, sicut & operibus justi debetur premium solum secundum durationem infinitum, non recte infertur, quod si opera justi in ratione meriti sunt simpliciter finita, etiam peccatū in ratione offensæ sit simpliciter infinitum. Est enim magna disparitas; tum quia Deus premiat ultra condignum; cum tamen citra condignum puniat, ut est commune Theolog. axioma: tum etiam, quia meritum in ratione boni inferius est premio, cum ordinetur ad illud, sicut ad finem; è contra vero culpa plus habet de ratione mali. Quod ostendit D. Thom. q. 1, de Malo, art. 5. in corp. *Et quia ex malo culpæ dicitur malus ille, cui inest; non autem ex malo pœnæ in quantum hujusmodi; & quia magis alienum est à Deo malum culpæ, quam malum pœnæ, nam Deus est actor pœnæ, non autem culpæ; & tandem, quia illud malum, quod sapiens artifex inducit ad vitandum aliud malū, minus habet de ratione mali, quam illud malum, ad quod vitandum, sicut si medicus sapiens præscindat manum, ne pereat corpus, manifestum est, quod minus malum est præcisio manus, quam destructio corporis. Manifestum est autem, quod Dei sapientia pœnam induxit ad hoc, quod videtur culpa.* Unde infertur, culpam non ordinari ad pœnam ut ad finem, sicut meritum ad premium, sed potius è converso. Ac tandem licet peccatum non mereatur pœnam infinitam in actu, mereatur tamen pœnam infinitam in potentia, cum mereatur omnem possibilem pœnam, sicut & merita Christi merentur omne premium possibile, quod est signum evidens esse gravitatis simpliciter infinitæ, de quo in quarto argum.

21 Quinto fund. nostra sesolut. quo magis distat offensum ab offendente, & motivo offensæ, tanto magis crescit offensæ, sicut & contemptus offensæ; sed Deus mortaliter offensus infinite distat ab offendente, & à motivo, propter quod offenditur: ergo & offensa Deo irrogata crescit infinite, & consequenter arithmetice. Conseq. est nota; minor vero probatione non indiget, quandoquidem offendens Deum est creatura, & illum mortaliter offendit creaturam Deo postponendo; inter Deum autem, & creaturam est distantia infinita. Major vero etiam videtur clara, quippe hac ratione major est offensa irrogata Regi ab homine plebejo, quam eadem irrogata ei ab altero Rege cæteris paribus, & similiter quo motivum offensæ inferius, & vilius est, eo magis contemnitur personæ offensæ: unde magis contemnitur Deus per conversionem ad objectum magis turpe.

22 Sed dices cum Oxom. cui etiam hoc fundam. displicet: quod etiam per actum charitatis Deus præponitur creaturæ, quæ antelatio est infinita, cum sit inter extrema distantia inter se infinite; & tamen actus charitatis infinitæ dignitatis non est. Deinde dato per impossibile, quod essent duo Dij, & unus offenderet alium, offensa in ipsum commissa infinitæ gravitatis esset, & tamen distantia infinita inter offendentem, & offensum non foret: ergo ex distantia non sumitur infinitas gravitatis offensæ.

23 Sed contra est: nam propterea actus charitatis quantumvis Deum anteponat creaturæ, non evadit infinitæ dignitatis, quia ex limitatione principij impeditur Deus, ne refundat gravitatem infinitam, quam ex se potest refundere in actum charitatis; sed ex limitatione principij non potest impediri Deus, ne refundat in offensam gravitatem, quam ex se potest refundere, de quo in ultimo fundamento: ergo. Contra secundum vero primo retorqueo argum. nam gravior est offensa Deo irrogata à puro homine, quam esset illa, quæ ei irrogaretur ab alio Deo; sicut major est offensa irrogata Regi ab homine plebejo, quam ab alio Rege; unde si hæc esset infinita, etiam illa, at gravior non esset illa offensa, quia major est distantia inter Deum, & purum hominem, quam inter unum, & alterum Deum, & similiter quam major est distantia inter Deum, & motivum offensæ, utpote purus homo offenderet Deum præponendo ei creaturam; alter vero Deus cum offenderet se ipsum, vel alium Deum ei præponendo: ergo semper est verum, quod quo magis distat offensum ab offendente, & motivo offensæ, tanto magis crescit offensa, & consequenter, quod si distantia est infinita, offensa etiam infinita sit. Deinde respond. quod in eo casu confecto infinitas offensę utpote procedens solum ex infinitate principij, & connatus, non esset ejusdem rationis formalis, ac modo est. Et sic non mirum, quod non sumeretur ex distantia. Sicut in casu confecto, quod Deus in se esset tantum unus, & non Trinus, objectum specificum beatitudinis non esset ejus-

ejusdem rationis formalis, ac modo est, quia modo in se est Deus unus, & Trinus.

24 Et si dicas: quod si in eo casu offensa ab alio Deo procedens esset infinita ex infinitate principij, & connatus, talis offensa esset æque gravis, ac digna satisfactio Christi, quandoquidem operans, quod in eo casu daret gravitatem offensæ, adæquaret personam Christi propria merita dignificantem: immo excederet, siquidem esset physice cum actu offensivo unitum immediatius, quam persona Christi cum actibus meritorijs. Respond. quod hoc ipsum sequitur in ejus sententia: nam si semel offendens Deum esset Deus, talis offensa, nedum esset infinita ex parte personæ offensæ, verum etiam ex parte offendentis, propter eandem rationem, ac defacto ex parte offendentis est finita. Unde dicimus: quod satisfactio Christi propterea inveriori sententia dicitur, & est superabundans gravitatem offensæ à nobis commissæ, quantumvis sit simpliciter infinita, quia per peccatum mortale homo subjicit Deum creaturę solum quoad affectum, & moraliter, non vero physice, & quantum ad effectum per satisfactionem autem Christus subjiciebat Deo personam infinitæ dignitatis in natura assumpta etiam physice, & quantum ad effectum, quod est quid majus in morali æstimatione. Cum ergo hoc adhuc esset verum in eo casu; quia quamvis persona offendens esset infinita, magisque physice cum actu offensivo conjuncta, quam persona Christi, non tamen sibi Deum subjiciebat per offensam physice, & quantum ad effectum, sed moraliter solum, & quantum ad effectum, consequenter adhuc satisfactio Christi in genere moris esset superabundans gravitatem illius offensæ, licet alia ex parte in argumento adducta ab illa excederetur, qui solum est excessus in genere physico, non vero in genere moris, seu in ratione offendentis, & satisfacientis; immo adhuc pœna, quam mereretur peccatum, irrogatur ab alio Deo, non esset tam mala, quam bonum est premium, quod defacto meruit Christus. Ac tandem adhuc infinitas prædicti peccati, utpote in ratione mali, esset inferioris ordinis ad infinitatem satisfactionis Christi, quæ est in genere boni, de quo ad tertium argumentum.

25 Sexto fund. nost. resolut. infrigendo fundam. oppositæ sentent. nam persona divina offensa ex nullo capite impedire potest, ne in offensam gravitatem infinitam transfundat: ergo non potest non esse infinita simpliciter. Consequ. patet nam persona divina offensa gravificat offensam per modum causæ naturalis, sicut & per modum causę necessariæ, & non liberę; causa autem naturalis non impedita causat effectum quantum potest: unde cum sit infinita potens refundere gravitatem infinitam, de facto eam refundat, si non impediatur. Anteced. autem sic probatur: nam in primis prædicta transfusio impediri nequit ex limitatione cognitionis, qua offendens Deum cognoscit; nec potest impediri ex limitatione connatus peccantis: ergo ex nullo capite. Consequ. patet: quia nullum aliud impedimentum assignatur à contrarijs; antec. autem prob. 1. ex dictis in fundam. præced. nam si per impossibile darentur duo Dij, unus alium que offenderet, neque ex limitatione cognitionis, neque ex limitatione connatus divina persona impediretur, ne in prædictam offensam infinitatem transfunderet, siquidem procederet, cum infinito connatu, & infinita cognitione, unde esset infinita simpliciter; sed gravior est offensa irrogata Deo à puro homine: ergo multo minus impedietur divina persona offensa, ne in illam transfundat infinitatem. Deinde cognitio offendentis, connatusque ejusdem defacto nedum sunt finita, verum & inferioris ordinis ad personam offensam; & tamen hæc inferioritas non impedit, quod persona offensa transfundat in offensam gravitatem superioris ordinis, ut contrarij fatentur, qua ratione contra Scotú asserunt non posse puram creaturam pro ea satisfacere: ergo à simili. In mo si Deus, quia superioris ordinis est, transfundit in offensam gravitatem ordinis superioris, quia etiam est dignitatis simpliciter infinitæ, transfundet etiam gravitatem simpliciter infinitam.

26 Deinde specialiter, quod non impediatur ex limitatione cognitionis probatur: tum quia persona offensa non transfundit gravitatem in offensam ut cognita, ly *ut* dicente rationem formalem, sed solum conditionem; tum etiam quia ex eo limitatio cognitionis impediret prędictam transfusionem, quia ignorantia minuit malitiam, & plena cognitio illam auget; at sic est, quod quamvis cognitio Dei sit finita, non propterea eam latet infinitas personæ divinę offensæ; sed ei plene patet per fidem: ergo. Quod autem nec possit impediri ex limitatione connatus, patet ex dictis reddendo disparitatem inter actum charitatis, & peccatum in ratione offensæ, quippe illud probant, ex quo quamvis objectum charitatis infinitum sit, potensque quantum est ex se infinitatem in actum charitatis transfundere, illam tamen defacto nõ transfundit propter limitationẽ cõnatus.

27 Tandem nostram resolut. fundant Oxomensis, & Gonet à paritate: namque ita crescit gravitas offensę ad incrementum personæ offensæ, sicut satisfactio crescit ad incremen-

mentum personæ satisfacientis; sed satisfactio crescit arithmeticè ad incrementum personę satisfacientis, ita ut si hæc sit infinitę dignitatis, illa sit valoris simpliciter infiniti, ut ferè omnes Doctores pręter Scotum docent: ergò à simili. Et si negetur major, quia persona satisfaciens comparatur ad satisfactionem, non quidem, ut objectum, sed ut subjectum, quod induit rationem formæ moralis valorantis satisfactionem, ideoque se ipso illam informans moraliter, præstat illi totam dignitatem posibilem, & per consequens infinitam, cum persona satisfaciens dignitatis est infinitæ. Persona autem offensa non est offensæ subjectum, nec forma moralis, sed solum ad offensam, ut objectum comparatur; objectum autem non se ipso valorat, aut gravificat actum, sed specificativè solùm concurrit ad valorem, aut gravitatem summendam ex principio, quod limitatum est. Hinc contra probant personam offensam, & esse morale subjectum, & esse formam moralem ipsam gravificantem, ac proinde disparitatem asignatam esse nullam. Quod ostendunt primò ex differentia, quæ inter peccatum in ratione malitiæ, & in ratione offensæ invenitur: nam sub priori consideratione dicitur peccantis malum; sub alia autem dicitur malum Dei: ergò in ratione offensæ Deum respicit, ut subjectum morale. Secundò ex communi modo loquendi: non enim offendens, sed persona offensa dicitur offensam pati; sed ille dicitur patiens offensam, qui offensæ subjectum est: ergò Deus, qui est persona per peccatum offensa, est morale offensæ subjectum. Tertiò: nam ut omnes pręter Scotum fatentur, peccatum in ratione offensæ est ordinis superioris ad actum charitatis in ratione satisfactionis, sed ideò est ordinis superioris, quia non solùm respicit Deum ut subjectum, qualiter eum respicit actus charitatis: ergò quia illũ respicit ub subjectum. Denique: nam licet Deus non subjiciatur homini offendenti effectivè absolute, quia istius subjectionis est incapax; subjicitur tamen illi affectivè, & conditionate effectivè: si nam Deus esset talis subjectionis capax, per offensam illi subjiceretur, sed in hoc consistit esse subjectum morale offensæ: etenim quoad illi communicandam gravitatem ita se habet Deus in prudentum æstimatione ex eo, quod per affectum peccatori subjicitur, ab eoque affectivè læditur, ac si subjiceretur in effectu, & effectivè læderetur ab ipso: In cujus confirmationem adducunt illud commune Philosophor. axioma: *Honor est in honorante; injuria autem in persona injuriata*, quod saltem in morali æstimatione debet verificari.

28 Deinde, quod persona divina offensa sit se ipsa immediate forma moralis offensam gravificans, probant ex eo, quod, ut communis sententia docet, offensa peccati mortalis est superioris ordinis; non solum ad offensas illatas creaturis, sed etiam ad omnem satisfactionem puræ creaturæ posibilem; hoc autem verum esse non potest, nisi persona divina offensa sit se ipsa forma gravificans offensam: siquidem eo ipso debet esse forma superioris ordinis ad formam valorantem satisfactionem purę creaturæ; non autem esset superioris ordinis, si non esset forma prout in se, sed solum ut à nobis cognita; nam forma valorans satisfactionem puræ creaturæ est Deus, ut participatus per gratiã habitualem; Deus autem ut à nobis cognitus, non est superioris ordinis ad se ipsum, ut participatum per gratiam habitualem, cum hæc cognitionem fidei excedat.

29 Hoc fundament. quod his temporibus communissimum est, non omnibus placet: quia non salvatur peccatum, ut est activè offensivum Dei, & prout est aversio à Deo, esse infinitum moraliter, sed solum esse infinitam offensam passivam apprehensam in Deo tanquam in subjecto, quæ offensa passiva distinguitur realiter moraliter à peccato, cum hoc existat subjectivè in homine; illa autem in Deo, & idem accidens morale nequit esse in duobus subjectis infinite distantibus: ac proinde non salvatur, quod ipsum peccatum prout est aversio, & offensa Dei, sit infinitum, sed solum, quod effectus peccati infinitus sit, quod est contra D. Th. & communem sententiã Theolog. qui asserunt peccatum quoad aversionem, & rationem offensæ cum ipso identificatam esse infinitum.

30 Secundò: quia offensa peccati mortalis est mala, & infinite mala; at ponere malũ intrinsecè existens in Deo tanquam in subjecto inhæsionis est contra lumen rationis, cum Deus sit summum bonum incapax omnis mali, maximè moralis, quod est majus malum, quam malum physicum, & est contra Prophetam dicentem: *Non accedet ad te malum*; si enim Christus Dominus etsi habeat naturam humanam, quia tamen habet suppositum divinum, est incapax omnis mali moraliter, non solum propria voluntate commissi, sed etiam contracti, quale est peccatum originale, quomodo Deus, cujus natura, & suppositum est infinitum, & summum bonum, erit capax recipiendi peccatum, in quantum est offensa infinite mala?

31 Tertiò: quia licet possimus apprehendere aliquam passionem moralem in Deo resultantem ex nostra actione offensiva, illa tamẽ passio, vel offensa prout recepta in Deo non erit mala, sed bona, sicut licet actio crucifigentium

Christum Dominum fuisset mala; passio tamen prout recepta in Christo Domino fuit bona: nam placuit Deo; actio verò Deo displicuit, & sicut Christus patiens sustinuit passionem, qua ratione fuit bona, ita Deus sustinet nostras offensas juxta illud Pauli : *Sustinuit patienter vasa iræ facta in interitum.*

32 Quartò: quia sicut Deus denominatur extrinsecè offensus per nostrum peccatum, & possumus hanc extrinsecam denominationem, ut intrinsecè existentem in Deo apprehendere, ita etiam Deus denominatur visus, & amatus extrinsecè à visione,& amore creato, & hoc esse visum, & amatum,possumus aprehendere,ut aliquo modo intrinsecè existens in Deo, ut dicitur in tractatu de ente rationis:sed apprehendere visionem,& amorem ut intrinsecè existentem in Deo non sufficit ad tribuendam infinitatem visioni, & amori, etiam passivè considerato:ergò etiam non sufficiet ad tribuēdum infinitatem peccato, etiam ut est offensa passiva Dei.

33 Nec minus displicet, quod forma gravificans peccatum in ratione offensæ sit ipsa divina bonitas,& majestas: quia forma gravificās peccatum facit illud magis malum, & facit offensam infinitè malam; sed summa bonitas per modum causæ formalis intrinsecæ nequit facere effectum formalem malum: ergò divina bonitas offensa nequit esse forma constituens offensam magis gravem, & infinitè malam. Min. probat. quia malum opponitur bono; sed una forma nequit tribuere effectum formalem intrinsecum ab alia forma opposita proveniente, sicut albedo nequit facere nigrum, aut magis nigrum, & de potentia absoluta implicat,quod nigrum non proveniat à nigredine,& magis nigrum à majori nigredine : ergò esse malam offensam debet provenire tanquam à forma à majori malitia, non verò à summa bonitate.

34 Sed respondet Oxom. Quod licet bonum prosecutivè attactum nequeat dare effectū formalem malum, bene tamen attactum contrariè, & aversivè, qualiter Deus attingat per offensam, sicut in omnium sententia,objectum bonum dat malitiam attactum aversivè, ut patet in odio Dei. Sed contra est: quod effectus formalis formæ est ipsa forma communicata, & forma bonitatis communicata, non est mala: ergò nequit divina bonitas quovis modo attacta facere malum,& infinite malum: bonum enim conjunctum malo non facit magis malum, sed minus malum: qua ratione 1.2. q.18. dicitur, quod actus habens objectum malum,& finem bonum est minus malus,quam actus habēs objectum malum, & carens fine bono; unde etiam odium objecti boni propter finem bonū est minus malum, quam odium objecti boni carens fine bono. Nec est simile de objecto bono, quod causat malitiam aversivè attactum: nam causa formalis extrinseca non causat per sui communicationem,sed per extrinsecam terminationem; unde non requirit, quod ut quo formaliter sit talis,qualis est suus effectus:unde ens rationis specificat scientiam realem, & nequit tribuere effectum realem formalem, & substantia specificat accidens, & nequit tribuere effectum formalem accidentalem: unde objectū bonum licet aversivè attactum specificet actum malum;nequit tamen per modum causæ formalis intrinsecè facere effectum malum. Praterquamquod si malitia objectiva est formaliter intrinsecè in objecto, ut aliquibus placet, non est ponenda in Deo. Et de odio Dei dicendū est, quod non specificatur, nec subit malitiam ab ipso Deo, sed à malitia apparenti, quam peccans fingit in Deo, ut ipsum odio prosequatur, ut ait D.Thom.2.2.q. 34. art.1.

35 Secundò: si forma gravificans infinitè peccatum esset divina bonitas,sequeretur,quod homo non esset causa offensæ infinitæ Dei,quia non causaret formam aggravantem offensam usque in infinitum, scilicet Divinam Majestatem, & qui non causat formam, nequit causare effectum formalem formæ,& consequenter homo non esset offensor Dei per peccatū mortale. Sed respondet Oxom. aliud esse loqui de offensa gravi in concreto, & aliud de gravitate offensæ in abstracto, id est, de forma dante offensæ gravitatem.Si de primò loquamur, dicit esse effectum voluntatis creatæ offendentis, quia licet formam infinitam non causet, causat tamen subtractum illius, actum scilicet offensivum, ut unitum cum persona offensa. Ad causandum autem concretum non est necessum omnes ejus partes causare, sed sufficit efficere aliquam, vel unam alteri unire, ut constat in homine hominem generante, illumque efficiēte, etsi nec materiam causet, nec formam,quia illarum unionem efficit. Si verò loquamur de gravitate offensæ in abstracto, id est, de forma dante offensæ gravitatem, dicit non esse alicujus causę effectum, sed aliquid increatum, scilicet Majestatem Divinam per peccatum injuriatam.

36 Sed contra hanc evasionem est: quod ad causandum concretum accidentale requiritur causare formam,& non sufficit causare materiam, quæ substernitur formæ : nam ut dicitur in Sumulis verbum *causo*, *facio*, & similia appellant supra formale, qua ratione artifex causat domum, & statuam, etsi non cau-

sec

fet materiam, sed solum formam; sed offensa Dei, ut constans ex actu humano, sicut ex materia, & divina majestate tanquam forma non est concretum subsistentiale, sed accidentale: ergò si homo non causat forma infinite gravificantem offensam, non verificatur, quod causat, vel facit offensam infinitam. Nec valet: quod causat subsistactum, ut unitum formę, quod probatur à simili: Nam licet Beata Virgo Maria præbuerit Christo Domino obsequium in ipso receptum, sicut præbebat, quando ipsum infantem abluebat, alligabatque fascijs, & uberibus lactabat, quod obsequium, vel munus in Christo Dño. receptum ex contactu, & unione ad ejus personam infinitam habebat dignitatē infinitam; attamen Beata Virgo ex hoc non dicitur præbuisse Christo Domino obsequium infinitum: quia licet tale obsequium, vel munus prout receptum in Christo habuerit infinitatē, non vero prout procedebat à voluntate finita B. Virginis: ergò si forma tribuens infinitatem offensæ non procedit à voluntate hominis, & si procedat offensa, quæ ex subjecto, in quo recipitur, habet infinitatē, non dicetur, quod causat offensam infinitam, quamvis uniat subsistactum offensæ cum forma infinita, sicut uniebat B. Virgo subsistactum obsequij cum persona infinita infinitate ipsum dignificante.

37 Confirm. quia si offensa non habet infinitatem ab homine effective formaliter, sed à Deo, in quo recipitur, habebit infinitatem, sicut obsequium præstitum à puro homine Christo Domino: nam tale munus ut receptum intrinsecè in Christo Domino habet infinitatem moralem, & consequenter omnes, qui præbuerunt Christo Domino obsequium in ipso intrinsecè receptum, potuerunt ad æqualitatem satisfacere pro peccato mortali, quod nullus admittit.

38 Denique rejicitur prędictus modus dicendi: quia sequitur, quod peccatum veniale in ratione offensæ, sit infinitum, sicut & quod gravificetur à Divina Majestate tanquam à forma morali intrinseca, nam per peccatum veniale Deus offenditur, talisque offensa est intrinsece moraliter in Deo, sicut omnis passio est in patiente. Sed respondet Oxomensis: quod licet peccatum veniale in ratione offensę subjectetur in Deo, non tamen recipit ab illo infinitatem simpliciter, quia cum sit levis offensa, est incapax accipiendi infinitatem, forma autem subjecto incapaci unita non præstat illi effectum, quem de se præstare potest, sicut subsistentia Verbi unita naturæ irrationali non præberet illi sanctitatis effectum, nec redderet personatā, quia istorum effectuum incapax est. Sed hęc solutio est solemnis petitio principij: nam argumentum probat offensam peccati venialis esse gravissimam, & infinitam, & solutio est, quod est levis offensa, & ideò incapax gravitatis, & infinitatis. Unde argum. instauratur: Nam peccatum veniale in ratione offensę ex capax, ut recipiatur in Deo, & est capax, ut gravificetur à Divina Majestate tanquam à forma: ergò etiam erit capax, ut recipiat effectum formalem in gravitate infinitum.

39 Confirmat. 1. quodlibet opus Christi Domini, quod est capax recipiendi valorem à persona Verbi, est capax recipiendi valorem infinitum, quamvis tale opus ex objecto gaudeat parva bonitate, quia valor communicatus à persona Verbi est infinitus: unde idem est habere capacitatem ad recipiendum valorem à persona Verbi, & habere capacitatem ad valorem infinitum: ergò offensa, quę fuerit capax recipiendi gravitatem à persona infinita tanquam à causa formali, qualis est offensa peccati venialis, erit etiam capax gravitatis infinitæ. Confirm. 2. Quia eadem facilitate possunt dicere contrarij, quod peccatum mortale est incapax gravitatis infinitæ, quia fit per connatum finitum, & limitatum. Tandem confirm. quia fundament. moralitatis est libertas, unde ut actus recipiat totam malitiam objecti, sufficit, quod sit plene deliberatus; sed plura peccata venialia sunt plene deliberata, scilicet illa, quæ talia sunt ex genere suo, & ex gravitate materiæ: ergò prædicta peccata venialia capacia erunt totius moralitatis, quam potest tribuere objectum, & persona Divina offensa, si ipsa est, quæ per modum formæ gravificat offensam peccati venialis.

50 Ad 1. autem rationem, qua suum fundam. ex Araujo, & Cornejo desumptum stabilire connatur Oxom. respondet. quod offensa est malum Dei extrinsecum; non intrinsecum, sicut honor Dei non est bonum intrinsecum, sed extrinsecum illius. Ad 2. respōd. Quod Deū offendi nostro peccato est passio grammaticalis, sicut Deum videri, & amari, & hæc grammaticalis passio non est in passo, sed in agente, & Deus dicitur intrinsecè offensus non à peccatore, sed peccatori, quia ipsum odio habet, ut ait D. Thom. q. 28. de Verit. art. 2. Dicitur etiam Deum mutari intrinsecè per offensam moraliter, quia per ipsam læditur jus divinum, & Deus de novo adquirit jus, ut sit offensus peccatori, & ipsum puniat. Cęterum hæc læsio passiva juris divini, & jus de novo adquisitum non sunt mala moraliter, nec peccaminosa, sed quidam effectus peccati ab ipso distincti; sicut enim ratio Domini, legislatoris, & judicis convenientes Deo ex tempore sunt quædam relationes ra-

tionis, sic læsio juris divini, & detrimentum illius est quoddam ens rationis, licet possit dici malum moraliter, quia est detrimentum in quadam morali denominatione.

41 Ad 3. respondet. Quod offensa peccati est ordinis superioris, non quia sit in Deo tanquam in subjecto, sed quia satisfactio nostra decrescit ex vilitate personę satisfacientis, & offensa Dei ex vilitate personæ offendentis non minuitur, sed potius augetur. Ad 4. respondet. Quod si Deus non effective, sed affective tantum subjicitur per peccatum creaturæ, talis offensa permanet subjective in nostro affectu, & voluntate, & non est subjective in Deo, licet quoad dandam gravitatem offensę ita se habeat Deus subjectus affective, ac si effective subjiceretur. Ex hoc tamen non sequitur, quod sit subjectum injuriæ, sed quod ita gravificetur injuria, ac si esset ejus subjectum, ex quo potius sequitur, quod formaliter non sit subjectum injuriæ, sed solum æquivalenter quoad effectum gravificandi injuriam, sicut objectum infinitum comprehensive cognitum ita se habet ad dandam infinitatem cognitioni comprehensive, ac si esset subjectum talis comprehensionis. Ad Philosophor. axioma respondet. Quod intelligitur de injuria effectiva, & in bonis intrinsecis, non verò de injuria pure affectiva, & in bonis extrinsecis. Vel intelligitur de effectu injuriæ, qui est violatio, seu detrimentum juris alterius, & jus resultans in injurato contra injuriantem.

42 Sic fundament. Oxomensis impugnatur ab aliquibus in manuscriptis, quibus libentissime subscribo: unde cum ipsis consequenter dico formam gravificãtem peccatnm in ratione offensæ non esse divinam personam offensam, sed respectum, & connotationem Dei offensi, quatenus est aversio à Deo toto, & totaliter ipsum affective destruendo, tollendoque ab eo rationem ultimi finis, ipsumque bono finito postponendo juxta fundamenta superioris allata. Hinc nota, quod illa connotatio aliud non est, quam ipse actus offensivus Dei, qui in ratione malitię moraliter finitus est; ex hoc tamen, quod connotatio est Dei offensi, est forma moraliter infinita, nam esse infinitam non est aliud, quam prębere fundamentum, ut juxta prudentum judicium offensa existimetur infinita. Gravitas enim offensæ in ipsius intrinseca passiva detestabilitate consistit, sicut valor, & dignitas meriti, vel satisfactionis consistit in ipsa intrinseca passiva æstimabilitate operis: ergò forma gravificans offensam erit id, quod est ratio suæ passivæ intrinsecę detestabilitatis; ratio autem hujus non est aliud, quam illud, ratione cujus præstat fundamentum, ut infinitè detestetur; sed hoc est connotatio Dei offensi: ergò.

43 Nihilominus tamen satis probabilem judico modum Oxomensis propter tanti Magistri auctoritatem, & illorum, ex quibus illum desumpsit. Unde ad primam rationem in contrarium potest respond. ex ipsius doctrina negando, quod idem accidens non possit esse moraliter in duobus subjectis etiam infinite distantibus: Nam non possumus negare, quod peccatum inhæsive existens in voluntate creata, simul existat in Deo tanquam in subjecto effectionis conditionatæ: siquidem si Deus esset capax aliquid in se recipiendi, quantum est ex affectu peccatoris, aliquid in illo efficeret lædendo in bonis intrinsecis, illumque destruendo, auferendoque ab illo rationem ultimi finis. In hoc autem, ut ipse ait, consistit esse Deum subjectum morale offensæ: siquidem quoad communicandam gravitatem, ita se habet Deus in prudentum æstimatione ex eo, quod peccatori affective subjiciatur, ac si ei subjiceretur in effectu. Immoratio actionis, & passionis in intellectione identificantur; & tamen distincta subjecta denominationis sunt, habens scilicet intellectum, & objectum: ergò licet ratio offensæ in peccato identificetur cum ipso in ratione aversionis, & quatenus est active offensivum Dei, poterit uno, ac altero modo habere distinctum subjectum denominationis. Cum ergò inhæsio moralis intrinseca physice extrinseca sit, consequenterque sequatur leges subjecti denominationis, poterit similiter peccatum in ratione offensę distinctum subjectum inhæsionis moralis habere, ac in ratione aversionis, & quatenus active offensivum Dei est.

44 Ad 2. potest respond. quod ponere in Deo tanquam in subjecto inhæsionis moralis malum ab intrinseco causatum, vel causatum ab extrinseco effective absolute, est contra lumen rationis; ponere tamen in Deo tanquam in subjecto malum ab extrinseco illarum affective, & effective solum conditionatè, non est contra lumen rationis, sed potius est juxta prudentum ęstimationem, ut expljcatum est. Propheta etiam intelligitur de malo ab intrinseco causato. Unde D. Thom. 3.p.q. 46.art. 5. loquendo de passionibus, quas Christus sustinuit, ait passiones ab intrinseco causatas, ut sunt ægritudines corporales, non decuisse eum pati; bene tamen passiones ab extrinseco illatas, has enim passus fuit, & physice, & moraliter per vulnera, & flagella, per pungentium spinarum coronam, per fixionem clavorum, per alapas, & sputa, per tristitiam, tædium, & timorem, per blasphemias, irrisiones, & contumelias.

Hinc

45 Hinc ad 3. potest respond. Quod passio prout recepta in Christo duplicem imbolvit respectum, & respectum ad causam efficientem, cujus est effectus, sub quo proprie sibi vendicat nomen passionis, & respectum ad voluntatem Christi, quæ ipsam sustinuit ex charitate. Hoc 2. modo fuit bona, sicut & meritoria, & sacrificium: primo modo fuit mala, sicut & maleficium, & gravissimum peccatum. Ita docet D. Thom. 3. p. q. 47. art. 4. ad 2. ubi sic habet: *Quod Passio Christi fuit sacrificij oblatio, in quantum Christus propria voluntate mortem sustinuit ex charitate, in quantum autem à persecutoribus est passus, non fuit sacrificium, sed peccatum gravissimum.* Et q. sequenti art. 1. ad 1. quod procedebat nullum mereri, vel laudari, nisi per id, cujus principium est in ipso: cum ergò passionum principia non sint in nobis, videtur, quod passio Christi nihil fuerit operata per modum meriti. Et respondet: *Quod Passio, in quantum hujusmodi non est meritoria, quia habet principium ab exteriori, sed secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, sic habet principium ab interiori, & hoc modo est meritoria.* Ac tandem art. 3. sequenti ait: *Quod Passio Christi ex parte occidentium ipsum fuit maleficium, sed ex parte ipsius ex charitate patientis fuit sacrificium.*

46 Ad 4. respondet. Quod licet possimus apprehendere esse visum, & amatum, ut aliquo modo intrinsecè existens in Deo, sed non æstimabiliter, quasi æstimetur ejusdem valoris, ac si esset intrinsecè in Deo, secus autem offensa, ut dictum est. Ad quintam bene ibi dictum est. Ad replicam respond. quod forma bonitatis communicata physice non est, nec potest esse mala, communicata tamen secundum moralem æstimationem potest esse ut quo mala, quando attingitur aversive. Sicut enim in sententia contraria potest esse mala objective, seu terminative, quando attingitur aversive, ita in hac sententia potest esse mala, ut quo formaliter, cum sic attingitur, quia ut diximus, informatio intrinseca moralis, & secundum prudentum æstimationem physice extrinseca est; & sic sequitur leges informationis extrinsecæ. Ad 6. bene ibi dictum est. Ad replicā non tenuerē concedere absolutè B. Virginē præbuisse Christo Dño. obsequium infinitum, licèt infinitū non esset, quatenus procedebat à voluntate Virginis, sed ex illius intrinseca receptione in Christo Domino. Et idem dico de omnibus, qui præbuerunt Christo obsequium in ipso intrinsecè receptum. Nec inde sequitur, quod potuerit ad æqualitatem satisfacere pro peccato mortali: quia semper valor satisfactionis, sicut & satisfacientis, esse inæqualis gravitati offensæ; unde ut esset æqualis satisfactio, oporteret obsequium illud, nedum esset infinitum ex intrinseca illius receptione in Christo Domino, sed etiam quatenus procedebat ab illis, qui illud præstiterunt.

47 Ad ultimam late satisfacit Oxomensis in solut. ad 3. Et in primis negatur, quod solutio sit petitio principij: Nam argument. procedit de peccato veniali: ergò supponit offensam illius esse venialem, & levem: hoc autem supposito, recte satisfit argum. quod peccatum veniale, quia levis offensa est, incapax est recipiendi gravitatem infinitam. Deinde simile argument. fit de operibus Christi: quoad valorem meritorium simpliciter infinitum: quod nempe si aliqua opera Christi sunt valoris meritorij simpliciter infiniti, quia à persona Verbi valorantur, sequitur omnes illius actus etiam necessarios, vel semiplenos esse valoris meritorij simpliciter infiniti, quia etiam isti valorantur ex persona Verbi, & hæc est illorum forma moralis. Et tamen ibi omnes Thomistæ recurrunt ad incapacitatem horum actuum, ut recipiant valorem meritorium simpliciter infinitū: sicut ergò hæc solutio non est petitio principij, utpote argument. supponit tales actus non esse liberos, vel plene liberos, ex quo recte arguitur non esse capaces valoris meritorij, quamvis capaces sint, ut recipiātur in persona Verbi, & ab illa valorentur: sic similiter in nostro casu.

48 Ad 1. confirm. respondet ipse Oxom. quod quamvis opus aliquod Christi habeat parvam bonitatem ex objecto, nihilominus est bonum bonitate tali simpliciter, ideoque incapax non est recipiendi valorem simpliciter infinitū. Peccatum autem veniale est malum malitia secundum quid, & ideo est incapax recipiendi gravitatem infinitam. Ad 2. confirmat. etiam respondet: Quod ex quo peccatum mortale sit actus finitus, solum arguitur incapacitas effective causandi infinitam gravitatem; non autem incapacitas illam recipiendi ab alio, ut patet exemplo meritorum Christi, quorum bonitas finita, etsi obstet infinitati valoris ex ipsa causandi, non tamen obstat infinitati valoris à persona Verbi sumendi; secus autem levis malitia, quæ non solum non potest gravitatem offensæ causare, sed nec potest ad gravitatem offensæ aliunde capiendæ assurgere, aliàs offensa venialis posset transire in mortalem.

49 Ad 3. confirmat. quam sibi non objicit Oxomensis, respondet. quod peccatum veniale tale ex genere suo, v. g. verbum otiosum, non versatur circa objectum ex se mortale, &

sic quamvis recipiat totam malitiam objecti, quia plene deliberatum est, numquam potest ab illo accipere malitiam mortalé, immò propterea dicitur veniale ex genere suo, quia quantumcumque crescat circa propriam materiam, & objectum, habere non potest ex illo, unde fiat mortale. Similiter peccatum veniale tale ex parvitate materiæ, v.g. furtum rei exiguę, quāvis respiciat objectum ex se mortale, dum tamen non versatur circa materiam gravem, sed levem, non potest ab illo recipere malitiam mortalem, quantumvis plene deliberatum sit: ergò à fortiori quamvis plene deliberatum sit, non poterit recipere à persona divina offensa gravitatem infinitam: Nam ad hoc necesse esset prius ex objecto recipere malitiam mortalem.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

50 Licet argumenta præcipua ex dictis maneant soluta, pro majori tamen intelligentia ea objicere oportet, & primò molestam pariratem actus charitatis, qui licet infinitum objectum attingat; non tamen propterea est infinitæ bonitatis in genere moris: ergò licet peccatum in ratione offensæ attingat personam infinitam, non tamen propterea erit in genere moris infinitæ gravitatis. Anteced. supponitur, & consеq. probat. 1. Quia sicut offensa crescit in gravitate ad incrementum personæ offensę; sic actus crescit in perfectione ad incrementum sui objecti. Secundo: Nam propterea actus charitatis quamvis attingat objectum infinitum, non est infinitæ bonitatis in genere moris, quia infinitas objecti impeditur ex limitatione principij, & connatus, ne det actui infinitatem in genere moris: ergò cum etiam persona offendens sit finita, & similiter illius connatus finitus sit, ex limitatione principij, & connatus impeditur persona infinita, ne det peccato in genere moris infinitatem. Immò persona offensa se habet ut objectum offensæ: Nam D. Thom. 1. 2. q. 72. art. 4. agens de distinctione peccatorum in Deum, in se ipsum, & in proximum ait, quod hęc distinctio peccatorum est secundum objecta, quæ diversificant species peccatorum: ergò si concursus objecti infiniti limitatur à principio, & connatu finito agentis, etiam concursus personę offensę ex eodem principio, & connatu limitabitur.

51 Confirm. gravitas offensæ non summitur à persona offensa secundum se, sed proùt à nobis cognita, quia ignorantia minuit malitiam, & plena cognitio illam auget. Hinc quo magis cognoscitur persona offensa, eo offensa est major; unde qui Regem offendit existimando esse hominem publicum, non erit reus læsę majestatis, & offensa puerorum etiam habentium usum rationis, non deputatur gravis ob defectum cognitionis; at qui Deus à nobis cognoscitur cognitione finita, & limitata, immò puerili respective ad cognitionem, quam Deus habet de se ipso: ergò ex limitatione nostræ cognitionis impeditur Deus, ne infinitam gravitatem transfundat in offensam.

52 Ad hoc argum. respond. conced. anteced. & neg. consеq. Et ad utramque probationem juxta modum Oxomensis patet disparitas: quandoquidem versatur hæc differentia inter subjectum, & objectum, quod illud totum, quod ex se potest, transfundit in actum; secus autem objectum, sed influit per commensurationem ad influxum principij, ab illoque limitatur. Persona tamen offensa per peccatum comparatur ad illud ut subjectum; ad actum autem charitatis comparatur Deus ut subjectū. Unde ex quo influxus istius impediatur ex limitatione principij, & cōnatus, non infertur etiam ex limitatione principij, & connatus limitari, vel impediri influxum alterius.

53 In nostro verò modo dicendi præter dicta in 6. fundam. patet etiam disparitas ex dictis in 1. & 2. fundam. Nam propterea infinitas objecti impeditur ex limitatione principij, & connatus, ne det actui charitatis infinitatem in genere moris, quia limitatio principij, & connatus impedit, ne actus charitatis attingat Deum adæquate, & quantum attingibilis est, quippe cum attingat Deum prosecutive, & per modum accessus, ut adæquate, & quantum attingibilis est, eum attingeret, oporteret modum agentis adæquare modum termini. Limitatio tamen principij, & connatus non potest impedire, quod peccatum in ratione offensæ attingat Deum adæquate, & quantum attingibilis est; nam cum illum attingat aversive, & per modum recessus, ut illum attingat adæquate, & quantum attingibilis est, non requiritur adęquatio inter modum agentis, & modum termini, ut explicavimus exemplo motus localis.

54 Hinc valde nota: quod licet in nostro modo dicendi persona offensa non sit formaliter subjectum offensę, consequenterque nec forma illam gravificans, est tamen subjectum illius, & forma æquivalenter, ut supra insinuavimus, quia nempe quoad effectum gravificandi injuriam ita se habet, ac si esset subjectum, & forma illius: sicut objectum infinitum cognitum comprehensive, seu quantum cognoscibi-

lis

lis est, ita se habet ad dandam gravitatem cognitioni comprehensivæ, ac si esset subjectum talis comprehensionis. Propterea que notanter non negamus suppositum argumenti, videlicet, quod objectum det actui gravitatem, & pariter persona offensa det gravitatem offensæ, si aliunde non impediatur ex limitatione principij, & connatus.

55 Secundò etiam patet disparitas ex dictis in quinto fundamento: namque cum dignitas actus charitatis perfectio sit, non potest non impediri ex limitatione principij, ut ab objecto infinito infinitam dignitatem recipiat in genere moris. Gravitas tamen offensæ non est perfectio, sed imperfectio; imperfectio autem ex limitatione principij non minuitur, sed potius augetur. Quo enim persona offendens imperfectior est, magisque distans à persona offensa, eo offensa est gravior. Quibus adde doctrinam D. Thom. 1. p. quæst. 49. art. 3. ubi probat non dari unum summum malum, quod sit causa omnis mali, sicut datur unum summum bonum, quod est causa omnis boni; sed omnia mala reduci in aliquam causam bonam, ex qua sequuntur mala peraccidens. Undè peccatum, quod est malum, causatur à nostra voluntate, quæ est bona, sed non per se, sed peraccidens: voluntas enim ad malum se habet per modum defectus, & præter naturam: solum autem se habet per se, & naturaliter ad bonum, ut ait D. Thom. 3. p. quæst. 34. art. 3. Tùm quia id, quod est præter naturam, posterius est eo, quod est secundum naturam; undè probavimus in tractatu de Angelis Angelum non potuisse peccare in primo instanti, quia operatio mala non potest non supponere operationem bonam. Ex quibus sequitur, quod quia causa debet esse perfectior, vel ad minus aque perfecta cum effectu, actus charitatis, qui perfectio est, non potest in perfectione excedere suam causam, proindeque non potest non limitari ex limitatione principij. E contra verò, quia non debet esse imperfectior, vel æquè imperfecta cum effectu, cum causa bona peraccidens habere possit effectum malum, potest effectus in imperfectione excedere causam: proindeque cum offensa Deo irrogata per peccatum imperfectio sit, & mala, non potest in imperfectione, & malitia non excedere voluntatem creatam, & sic ex limitatione hujus non rectè infertur limitatio alterius.

56 Nec valet: quod causa finita non potest producere effectum infinitum, & consequenter, nec à voluntate nostra finita procedere potest offensa infinita, quamvis hæc in imperfectione possit illam excedere. Non, inquam, valet: nam illud dumtaxat est verum, quando effectus est bonus, non verò quando est malus: siquidem effectus in imperfectione, & malitia potest usque in infinitum excedere causam, si semel non est necesse, quod cum illa adæquetur. Vel dicatur, & est 3. solut. argum. quod licet voluntas nostra in genere efficiendi sit finita; est tamen infinita in genere deficiendi, quia in hoc genere est prima causa. Hæc tamen solutio non placet Oxomensi: namque ex illa sequitur, quod odium Dei habeat infinitam malitiam specificam: nam etsi ab objecto infinito non possit in actu infinita bonitas derivari, potest tamen ab illo infinitam malitiam sortiri: nam objectum infinitum est de se potens infinitatem communicare actui, & aliàs juxta prædictam solutionem limitatio voluntatis creatæ impedimentum esse non potest, ne ex objecto transfundatur infinita malitia, cum sit primum deficiens, ideoque infinita in genere deficiendi. Sed ad hoc patet etiam ex dictis inter impugnandum modum Oxomensis: quod odium Dei non specificatur, nec sumit malitiam ab ipso Deo, utpotè talis malitia in Deo non est, sed specificatur à malitia apparenti, quam peccator fingit in Deo, ut ipsum odio prosequatur; hæc autem malitia apparens finita est. Ad id autem, quod in argumento additur à principio personam offensam se habere, ut objectum offensæ, negamus antecedens, sed solum se habet, ut terminus à quo peccator avertitur per offensam. Nec D. Thom. ibi oppositum asserit, siquidem in corpore concludit: *Sunt autem diversa media, quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum, & ad se ipsum. Undè hæc distinctio peccatorum est secundum objecta, secundum quæ diversificantur species peccatorum.* Media ergò, quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum, & ad se ipsum, sunt secund. D. Thom. objecta diversificantia prædicta peccata. Immò D. Thom. 1. 2. quæst. 87. art. 4, propterea probat, quod licet peccatum, quatenus avertit, sit infinitum, quomodo solum Deum respicit, ut terminum, ut tamen est in ordinata conversio, est finitum, quia prout sic respicit objectum, nempè bonum commutabile, quod finitum est.

57 Ad confirmationem patet etiam ex dictis in sexto fundamento: quod gravitas offensæ nõ summitur à persona offensa; ut cognita, ly *ut* dicente rationem formalem, sed solum conditionem, quia necessarium est, quod personæ offensæ dignitatis certò cognoscatur, ut ab illa recipiat gravitatem, ut argument. probat; dignitas autem Dei infinita non latet nostram cognitionem finitam, sed ab omnibus cognoscitur, vel per fidem, vel per lumen rationis; undè ex hac parte impediri non potest, ne à Deo infinitam recipiat gravitatem. Nec valet: quod quanto major est cognitio personæ offensæ, eo gravior

est

est offensa, propterea què offensa puerorum non reputatur, tam gravis, quàm offensa adultorum. Non, inquam, valet: nam hoc est solum verum loquendo de excessu ex parte offendentis, non verò ex parte rei offensæ.

58 Secundò objicies, & est replica contra præcedentem solutionem: malitia peccati existente finita non potest offensa per illud irrogata esse infinita; sed malitia peccati secundum nos est finita: ergò. Major probat. nam gravitas offensæ sequitur ad gravitatem malitiæ, & in ea fundatur, sed formalitas fundata nequit esse infinita, si formalitas fundans finita est: ergò. Sed in primis hoc argum. instatur; namque gravitas offensæ, in sententia contrariorum, superioris est ordinis ad dignitatem satisfactionis, seu actus charitatis; & tamen malitia peccati secundum ipsos non est superioris ordinis ad bonitatem illius. Deinde ad argument. patet primò ex dictis in solut. 2. præced. distinguendo secund. minor. si formalitas fundata est bona, & perfecta, conced. minor. siquidem hæc non potest non mensurari cum perfectione sui fundamenti si sit mala, & imperfecta, nego minor. cum hæc in imperfectione, & malitia possit excedere causam.

59 In sententia autem Oxomensis asserentis voluntatem creatam esse solum causam infinitæ offensæ Dei pro substracto, distinguitur secunda major: gravitas offensę Dei sequitur ad gravitatem malitiæ, effective, nego major. substractive, conced. major. & sub eisdem terminis, distinguo minor. & nego consequent. Sicut enim bonitas actus charitatis Christi desumpta ex objecto est finita, & valor personalis illius ex persona Christi est infinita, quia licet bonitatem actus, ut substractum supponat, non tamen provenit ab illa effective, ita licet malitia peccati desumpta ex objecto finita sit, gravitas offensæ ex Persona divina offensa desumpta potest esse infinita, quia non sequitur ad illam effective, vel dimanative, licet cum illa infallibiliter connectatur. Nec valet: quod actus est meritorius, vel demeritorius, in quantum est bonus, vel malus: namque hoc solum est verum, loquendo de inadæquata ratione meriti, vel demeriti, aliàs meritum Christi esset simpliciter finitum. Sicut ergò ratio adæquata meriti Christi non est sola bonitas actus, sed simul cum dignitate personę, qua parte est infinitum; sic ratio demeriti peccati non est sola illius malitia, sed simul cum gravitate personæ offensæ, qua parte etiam est infinitum.

60 Objicies tertiò: si peccatum sit simpliciter infinitum in ratione offensæ, sequitur omnia peccata mortalia esse æqualia; hoc est contra Fidem Catholicam, ut ostendunt Theologi 1.2.quæst.73.art.2. contra Stoicos: ergò. Prob. sequela: nam unum infinitum non potest esse majus alio: siquidem ratio infiniti in negatione omnimoda termini consistit. Immò D. Thom. 1.2.quæst.87. art.4. in argument. *sed contra* ex eo probat pœnam peccatis taxatam non esse infinitam, quia aliàs omnium peccatorum pœnæ forent æquales, quia non est infinitum infinito majus.

61 Ad hoc argument. respond. convincere omnia peccata esse æqualia in ratione offensę attenta gravitate desumpta ex parte personæ offensæ, quia hæc in omnibus infinita est; non verò absolutè, & sub omni ratione, ut asserebant Stoici. Fatemur enim peccata ex ordine ad objectum, quomodo considerantur in ratione conversionis, esse inæqualia, & similiter ex parte connatus peccatoris, qui potest esse intensior, vel remissior, quæ dicitur gravitas peccati in ratione malitiæ, vel dicatur gravitas in ratione offensę, sed desumpta ex parte offendentis, vel ex objecto, de qua non loquimur. Et ponitur exemplum in meritis Christi, quæ æqualia sunt in valore desumpto à persona, quia hic est infinitus; inæqualia verò sunt in valore desumpto ex objecto, & alijs circunstantijs, quia iste finitus est. Cum autem dicitur, quod unum infinitum non est majus altero, intelligitur de infinito ex omni parte; non verò de infinito solum ex una parte, & finito ex alia: sicut si daretur una linea infinita versus Occidentem, finita verò versus Orientem, ex hac parte, quia finita est, posset dari alia major linea. Et de facto duratio animæ rationalis, quia à parte ante finita est, in una est major, quam in alia, secus verò à parte post, quia prout sic infinita, & æterna est, & idem est de pœnis inferni.

62 Sed contra insurges primò: nam sequitur offensam Deo irrogatam per peccatum mortale non esse simpliciter infinitam: namque conflatum ex duobus, quorum unum est infinitum, & aliud finitum, non est infinitum simpliciter, ut patet in corpore, cujus longitudo esset infinita, latitudo verò, aut profunditas esset finita; sed secundum nos offensa peccati mortalis componitur ex gravitate desumpta ex persona offensa, quæ infinita est, & ex gravitate desumpta ex alijs principijs, seu circunstantijs, quæ est finita: ergò. Secundò: sequitur Deum non plus offendi per unum peccatum, quam per aliud, v. g. per peccatum blasphemiæ, vel odij, quam per comestionem carnis in die prohibito: siquidem Deus quatenus offensus refundit gravitatem in offensam: ergò si in gravitate desumpta ex parte personæ offensæ omnia peccata sunt æqua-

æqualia, Deus non magis offenditur per unum peccatum, quam per aliud: ſicut quia Deus, ut dilectus refundit gravitatem in actum charitatis, ſi æqualem gravitatem refundat in unum, ac in alterum actum, æqualiter per utrumque diligitur, & ſi magis per unum, quam per alterum diligitur, majorem in unum, quam in alterum gravitatem refundit.

63 Tertiò: nam peccatum eatenus eſt offenſa Dei ſecundum nos, quatenus eſt averſio à Deo; at non omnia peccata æqualia ſunt in averſione à Deo: ergò. Probat. min. averſio à Deo ſequitur converſionem ad creaturam; at etiam ſecundum nos non omnia peccata æqualia ſunt in converſione ad creaturam: ergò. Patet conſeq. quia quantitas effectus penſari debet ex cauſa. Quod poteſt confirmari ex D. Thom. q. 2. de Malo, art. 9. ad 10. ubi ait: quod non eſt neceſſarium, quod omnis averſio, vel converſio æqualis ſit. Et in 2. diſt. 42. art. 5. ait: *Quod ex parte peccantis etiam peccatum eſt gravitas quantum ad duo, vel propter majorem contemptum, vel etiam propter majorem libidinem, quorum primum reſpicit averſionem, & ſecundum converſionem peccati.* Ergò ſecund. Div. Thom. non omnia peccata ſunt æqualia in averſione. Quod & poteſt adhuc confirmari retorquendo ad hominem exemplum à nobis allatum de motu locali: nam cum quis mutatur ab *A.* uſque ad *D.* per *B.* & *C.* certum eſt, quod cum mobile pervenit ad *C*, magis eſt elongatus ab *A.* quam cum eſſet in *B.* licet cum eſſet in *B.* nullomodo eſſet in *A.* non enim eſt magis elongatus, cum eſt in *C.* quia in *B.* aliquid habet de *A.* ſed quia magis converſus eſt, & appropinquans ad *D*: ergò à ſimili.

64 Sed ad primum in primis retorqueo exemplum: namque ſi daretur corpus infinitum ſecundum profunditatem, licet finitum ſecundum longitudinem, vel latitudinem, abſolutè diceretur infinitum, & hoc ideò, quia corpus de prædicamento quantitatis ſupponit determinatè pro dimenſione profunditatis, quippè in hac diſtinguitur à linea, & ſuperficie. Similiter ſi daretur corpus quoad ſubſtantiam infinitum, licet quoad accidentia finitum, abſolutè diceretur infinitum, quia ſupponeret pro ſubſtantia, & non pro accidentibus. Cum ergò conflatum ex duobus, quorum unum eſt infinitum, & alterum finitum, ſupponit pro infinito, abſolutè dicitur infinitum. Unde quia Chriſtus ſupponit pro ſuppoſito, quod eſt infinitum, abſolutè infinitus dicitur, licet humanitas, ex qua etiam componitur, ſit finita; offenſa autem Deo irrogata per peccatum mortale ſupponit ſolum pro gravitate deſumpta ex parte perſonæ offenſæ, vel quia de illa ſolum prout ſic loquimur in præſenti, vel quia hæc ſola gravitas eſt, quæ pertinet ad conceptum ſubſtantialem illius; gravitas verò deſumpta ex alijs circunſtantijs pertinet dumtaxat ad illius conceptum accidentalem: undè ſi ex illa parte eſt infinita, poteſt dici abſolutè, & ſimpliciter infinita.

65 Vel dicatur cum Oxomenſi, antecedens eſſe verum, quando pars infinita, finitam eminenter non continet, ſecus verò è contra: ſicut Deus homo abſolutè, & ſimpliciter dicitur infinitus, quia pars finita humanitatis eminenter in Deitate infinita continetur. Cum verò offenſa per peccatum mortale irrogata ratione gravitatis deſumptæ ex parte perſonæ offenſæ ad omnem imaginabilem pœnam promerendam ſe extendat, conſequens eſt, quod gravitates derivatas ex alijs capitibus eminenter per æquivalentiam contineat.

66 Ad ſecund. reſpond. dupliciter, primò cum Oxomenſi: Deum non plus offendi per unum peccatum, quam per aliud intenſive, benè tamen extenſive: ſicut enim pluribus peccatis magis offenditur Deus extenſive, quam uno ſolo; ita peccato habente plures circunſtantias aggravantes, magis offenditur Deus extenſive quia pluribus titulis offenditur; non verò intenſive. Cujus ratio à priori deſumitur ex dictis: quia nempè gravitates offenſæ deſumptæ ex alijs capitibus, & circunſtantijs eminenter per æquivalentiam continentur in gravitate deſumpta ex perſona; qua ratione Deus homo dicitur quid majus extenſive, quam Deus ſolum, non verò intenſive. Nec eſt ſimile de actu charitatis: nam ſicut ex limitatione principij, & connatus impeditur Deus, ne refundat gravitatem infinitam in actum charitatis; ſic impeditur, ne refundat æqualem gravitatem in omnibus, quinimò attemperatur, ut juxta limitationem principij, & connatus in unum actum majorem dignitatem refundat, quam in alium; ſecus verò contingit in noſtro caſu, ut jam explicatum eſt.

67 Secundò reſpond. ex dictis in 1. fundament. quod Deum magis offendi per unum peccatum, quam per aliud, ſtat dupliciter, vel exceſſu ſe tenente ex parte offendentis, vel exceſſu ſe tenente ex parte perſonæ offenſæ: hoc ſecundo modo fatemur Deum non plus offendi per unum peccatum, quam per aliud, ſed per minimum mortale offendi, quantum offendibilis eſt. Cum hoc tamen componitur Deum plus offendi per unum, quam per aliud exceſſu ſe tenente ex parte offendentis, ut patet in exemplo formicæ comprehenſive cognitæ ab Angelo ſuperiori, & inferiori. Nec valet: Deus ut offenſus refundit gravitatem in offenſam: ergò ſi non ma-

majorem gravitatem refundit, non magis offenditur. Convincitur quidem non magis offendi ex parte personæ offensæ, non verò ex parte offendentis, utpotè Deus solum, ut magis offensus ex parte personæ offensæ posset refundere majorem gravitatem: nam prout sic solum denominatur magis offensus influxive, & causaliter; ex parte verò offendentis, vel circumstantiarum denominatur magis offensus solum extrinsicè, & denominative, siquidè Deus solum influit in gravitatem substantialem offensæ, non verò in accidentalem, cum hæc solum ab offendente, vel circumstantijs proveniat. Hinc nota, quod vis offensiva substantialis in omnibus peccatis est æqualis, licet accidentalis inæqualis sit.

68 Ad tert. respond. quod ex majori conversione ad creaturam sequitur major aversio à Deo fundamentaliter ex parte causæ; non verò formaliter, & in se, sicut veritas formaliter non suscipit magis, & minus, licet suscipiat magis, & minus fundamentaliter, & ex parte causæ. Et juxta subjectam materiam ponitur exemplum à D. Thom. in 2. d. 41. 42. art. 5. *Quod licet negatio, aut privatio non suscipiat magis, & minus, tamen quantum ad causam suam intenditur, & remittitur, sicut dicitur magis cæcus, cui ex toto eruptus est oculus, quam qui ex aliquo humore ad pupillam concurrente visum amittit.* Quod simile exemplum ponit etiam juxta subjectam materiam, quæst. 28. de Veritat. art. 9. in corpore sic: *Nam negatio, sive privatio per se loquendo non intenditur, nec remittitur, sed per accidens secundum suam causam potest considerari aliqua ejus intensio, vel remissio, ut si dicatur, magis esse cæcus ille, qui habet oculum erutum, quam qui habet pannum in oculo, ex eo, quod causa cæcitatis est efficacior.* Similiter ergò de aversione peccati, quæ formaliter, & in se est privatio omnis conversionis ad Deum: unde per eam Deus totus, & totaliter derelinquitur, & sic formaliter, & in se non suscipit magis, & minus, licet major sit, aut minor propter majorem efficaciam ex parte causæ, vel quia intensior est, vel quia conversio est ad objectum magis turpe, rationique magis dissonum, proindeque magis distans à Deo, ratione cujus conversio magis elongat à Deo affectum peccatoris. Et sic intelligendus est D. Thom. duobus locis allatis. Ad exemplum de motu locali pariter dicimus: quod illa major elongatio consistit in majori conversione, seu approximatione ad locum, in quem tendit, quæ proinde est aversio major in causa, non verò formaliter, & in se, seu ex parte termini derelicti: siquidem cum pervenit ad *B.* ita est omnino extra *A.* ac cum pervenit ad *C.*

69 Objicies quartò: sequitur ex nostra sententia peccatum esse in ratione demeriti simpliciter infinitum; sed hoc est falsum: ergò. Major patet: namque propterea opera Christi Domini sunt in ratione meriti simpliciter infinita, quia ex Persona Verbi habent valorem simpliciter infinitum; at etiam peccatum in ratione offensæ habet ex Persona Divina offensa gravitatem simpliciter infinitam: ergò. Minor verò prob. quia si peccatum in ratione demeriti esset simpliciter infinitum, sequitur, quod mereatur omnem pœnam possibilem; at hoc dici nequit: ergò. Major patet: nam opera Christi Domini propterea merentur omne premium possibile, quia infinita sunt in ratione meriti. Minor verò prob. 1. ex Apocalips. 18. ubi habetur: *Quantum glorificavit se, & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum, & luctum*; sed si peccatum meretur omnem pœnam possibilem, inæqualitas tormenti cum demerito culpæ esset infinita, improportionemque decerneretur peccatorem tantum, quantum per peccatum meruit puniri: ergò. Secundò: quia aliàs omnia peccata mortalia mererentur eandem pœnam, æqualisque pœna corresponderet omnibus, quod est falsum, & contra D. Thom. 1. 2. quæst. 87. art. 4. Tertiò: nam juxta commune Theologorum axioma, Deus citra condignum punit, sicut premiat ultra condignum; sed ly *ultra condignum* in premiando significat parum excessus: ergò similiter ly *citra condignum* in puniendo significat parum defectus; at si peccatum mortale mereretur omnem pœnam possibilem, defectus parvus non esset: ergò. Quartò: quia sequeretur non esse majorem vim in operibus Christi ad merendum, quam in peccatis ad demerendum: nam quodlibet peccatum mortale demeretur tantum, quantum Christus meruit, siquidem carentia omnis meriti Christo debiti est pœna possibilis: si ergò peccatum meretur omnem pœnam possibilem, meretur etiam carentiam omnis meriti Christo debiti, aut possibilis. Immò demeritum unius peccati adæquaret, & exhauriret totum meritum unius operis Christi: proindeque debuisset Christus tot opera meritoria elicere pro peccatis, quot sunt peccata, pro quibus satisfecit. Immò satisfactio Christi non fuisset superabundans: siquidem ejus infinitas exhauriretur, & adæquaretur per infinitam gravitatem cujuslibet peccati, quod utrumque est falsum. Quintò: nam non acceptatio meritorum Christi pro peccatis est pœna possibilis; at peccatum non meretur prædictam non acceptationem: ergò. Patet minor: nam aliàs vis demeritoria peccati excederet vim meritoriam operationis Christi, siquidem Christi opera non meruerunt condigne ipsius merita ac-

acceptari. Tandem ſequitur peccatum mortale Petri mereri, quantum eſt de ſe, omnem pœnam poſsibilem, nedum ipſi Petro, ſed etiam alijs: namque quia meritum Chriſti eſt in ratione meriti ſimpliciter infinitum, non ſolum meretur omne premium ſibi poſsibile, ſed alijs, ut fatentur communiter Theologi; at hoc eſt abſurdum: ergò.

70 Ad hoc argument. reſpond. conced. ſequel. & negand. minor. Ad 1. probat. reſpond. D. Thom. in 4. diſt. 46. quæſt. 2. art. 2. quæſtiuncul. 1. ad 1. vel quod ly *tantum*, & *quantum* in prædictis verbis non ſumitur comparative ad gravitatem peccati ſecundum ſe, ſed prout ſubſtat taxationi Divinæ Juſtitiæ. Vel quod ly *tantum*, & *quantum* non dicit æqualitatem abſolutam, ſed proportionalem, ut ſenſus ſit, quod qui plus peccavit, plus puniatur. Ad ſecundam conced. ſequel. loquendo de peccato quantum ad gravitatem offenſæ deſumptam ex Perſona Divina offenſa. Nec D. Thom. oppoſitum aſſerit loco citato, ut patet ex dictis in quarto fundamento, cum ibi potiùs diſtinguat inter peccatum, ut converſio eſt, & quatenus eſt averſio. Et ex hac parte ait ei correſpondere pœnam infinitam, licet non ea parte, qua converſio eſt. Undè ſicut opera Chriſti ſecundum valorem deſumptum ex Perſona Verbi, in quo adæquantur, æqualia ſunt in merendo, licet non in valore deſumpto ex objecto, vel alijs circunſtantijs, ita peccata licet non in gravitate deſumpta ex objecto, vel alijs circunſtantijs, in qua ſunt inæqualia, in gravitate tamen deſumpta ex perſona offenſa æqualia ſunt in demerendo. Cum hoc tamen ſtat defacto non omnibus peccatis æqualem pœnam correſpondere: ſiquidem Deus decrevit citra condignum punire; undè & pro ſua voluntate pœnas taxavit, averſionem puniendo carentia viſionis, quæ dicitur pœna damni, converſionem verò dolorum acervitate, gravioribus peccatis pœnas graviores infligendo, quę dicitur pœna ſenſus, nulli tamen infligendo pœnam poſsibilem, quam ex ſe quodlibet peccatum meretur. Ad tertiam reſpondetur, quod ly *ultra condignum* in premiando propterea ſignificat parum exceſſus, quia exceſſus infinitus in premiando poſsibilis non eſt, aliter eſſet poſsibile premium infinitum, utpote ſolum iſtud poteſt in infinitum excedere merita finita; infinitus autem defectus in puniendo eſt poſsibilis, quippè ad hoc non eſt neceſsè, quod ſit poſsibilis pœna infinita, ſed quod peccatum ex vi ſua pœnam infinitam mereatur, ſi poſsibilis eſſet, & defacto pœna longè leviori puniatur.

71 Sed dices: neceſsè eſt Deum non punire peccatum juxta, ſed circa condignum, ſi peccatum ex ſe mereatur pœnam infinitam, vel omnem pœnam poſsibilem: ſiquidem hæc ad actum reducibilis non eſt; undè nec poteſt Dei miſericordiæ adſcribi; at juxta communem Theologorum conſenſum maximè ſplendet miſericordia Dei in puniendo citra condignum, ſicut & in premiando ultra condignum: ergò. Sed reſpondetur: quod licet neceſsè ſit Deum non punire peccatum juxta, ſed citra condignum comparative ad pœnam, quam adæquatè meretur, non tamen comparative ad pœnam, quam meretur inadæquatè, qualis eſt pœna ab ipſo taxata; hæc enim continetur intra terminum condignitatis demeritoriæ peccati, & ſicut Deus defacto pro peccato aliquo taxavit acervum dolorem, ut duo, potuit illum taxare, ut quatuor, in quo hauddubium, quod maximè ſplendeat miſericordia Dei.

72 Ad 4. reſpond. conced. ſequel. quantum ad vim extenſive conſideratam, negando verò de vi quantum ad intenſionem. Licet enim peccatum mereatur omnem pœnam poſsibilem, proindeque carentiam omnis premij Chriſto poſsibilis, conſequenterque extenſive in demerendo cum operibus Chriſti in merendo adæquetur, non tamen intenſivè: tum quia pœna poſsibilis, quam meretur peccatum, non eſt tam mala, quantum bonum eſt premium poſsibile, v.g. negatio Incarnationis Patris, quæ etiam eſt poſsibilis, pœna non eſt tam mala, quantum eſt bona Incarnatio Patris, quæ potuit ſub merito Chriſti cadere: tum etiam quia, ut diximus in quarto fundamento, homo per peccatum mortale meretur omnem pœnam poſsibilem ſummittendo Deum creaturæ ſolum quoad affectum, & moraliter; Chriſtus verò meruit omne poſsibile premium ſummittendo Deo Perſonam infinitę dignitatis in natura aſſumpta etiam phyſicè, & quantum ad effectum, quod eſt quid majus in morali æſtimatione. Tandem quia infinitas meritorum Chriſti eſt ordinis ſuperioris, nempè hypoſtatici: individuum autem ordinis ſuperioris ſuperat, & æquivalet infinitis individuis ordinis inferioris, ſicut infiniti equi non adæquant perfectionem unius hominis, & conſequenter infinita peccata adæquatè non poſſunt valorem meritorium unius operis Chriſti. Immò ſi daretur in Chriſto gratia infinitæ intenſionis, adhuc non æquè ſanctificaret ejus animam, ſicut defacto ſanctificata eſt per gratiam ſubſtantialem unionis: quia nimirum infinitas illius eſſet ordinis inferioris, videlicet per participationem naturæ divinæ, cum tamen infinitas ſubſtantialis unionis ſit infinitas per illius communicationem. Immò ſi daretur infinitum in actu, infinitum aurum excederet in perfectione eſſen-

essentiali infinitum argentum. Ad id autem, quod subjungitur, dicimus: quod si sermo sit de peccato in ratione demerendi infinitè, nempè attenta gravitate desumpta ex persona offensa, quo in sensu adæquat vim extensivam meritoriam unius operis Christi, non sequitur, quod necesse sit Deum tot opera meritoria elicere, quot sunt peccata, utpotè in ea ratione non plus demeretur unum peccatum, quam omnia. Si autem sermo procedat de peccato in ratione demerendi finitè, videlicet attenta gravitate desumpta ex objecto, & alijs capitibus, patet non exhaurire, vel adæquare adhuc extensive vim meritoriam unius operis Christi. Et sic ex omni capite sufficit unicum meritum Christi ad satisfaciendum pro omnibus. Ad id autem, quod ultimo additur de superabundantia satisfactionis Christi, patet etiam quomodo in vi intensiva superabundans fuerit.

73 Ad 5. respondet. esse probabilior. sentent. merita Christi non potuisse non à Deo acceptari, supposito, quod illa ad premium ordinaverit; & sic negam. antec. quod scilicet non acceptatio illorum pœna possibilis sit. Admissa autem illa sentent. conced. anteced. negam. tamen peccatum non mereri prædictam pœnam: namque peccatum meretur pœnam æternam; æternitas autem pœnæ exigit, quod ejus debitum non extinguatur per acceptationem creditoris. Ad probationem autem in contrarium dico: quod dato Christum non potuisse mereri acceptationem suorum meritorum, non sequitur vim demeritoriam peccati excedere vim meritoriam operationum Christi, quippè quod Christus mereri non potuerit suorum meritorum acceptationem, est quia acceptatio proprij meriti repugnat, quod sub merito cadat, & sic est defectus negativus, & non ex defectu valoris: sicut & quod Christus suam exilientiam mereri non potuerit, cum tamen peccatum carentiam illius mereatur. Cujus potest poni exemplum in Divinis: namque Pater generat Filium, Filius tamen alium Filium generare nequit, indè tamen non licet colligere potentiam Patris excedere potentiam Filij, aliter Filius non esset omnipotens, & hoc ideò, quia Filium non posse generare Filium, est defectus negativus ex impossibilitate termini, seu secundi Filij preveniens: à similli ergò.

74 Ad ultimam nego sequelam. Ad probat. nego meritum Christi mereri omne premium possibile, nedum sibi, sed alijs, quia est in ratione meriti simpliciter infinitum, sed ultra, quia meritum Christi est nedum personale, sed etiam capitale, quia nempè Christus est caput morale omnium hominum; undè si Petrus foret à Deo, ut potuit in sententia probabili, caput morale omnium hominum, tunc non solum sibi, sed & omnibus mereretur omnem pœnam possibilem: ex quo solum sequitur peccatum Petri non esse demeritorium infinitè, & simpliciter in ratione demeriti, ut abstrahit à capitali, & personali; secus verò in ratione demeriti personalis, quippè ad hoc sufficit, quod mereatur omnem pœnam sibi possibilem.

75 Sed contra omnia prædicta objicies: peccatum originale non mereri omnem pœnam possibilem; quod videtur docere D. Thom. 1. 2. quæst. 87. art. 5. ad 2. dicendo: *Quod peccato originali non debetur pœna æterna ratione suæ gravitatis, sed ratione conditionis subjecti, scilicet hominis, qui sine gratia invenitur, per quam solum sit remissio, & similiter est dicendum de peccato veniali*: ergò secund. D. Thom. sicut peccatum veniale ratione suæ gravitatis non meretur pœnam æternam; ita nec peccatum originale illam meretur ratione suæ gravitatis. Deindè D. Thom. in 2. dist. 42. quæst. 1. art. 5. ad 2. postquam docuit peccato deberi pœnam infinitam solum secundum durationem, non verò secundum acervitatem, quia hujus rationalis creatura capax non est, concludit: *Et quia actualiter peccavit, debetur sibi non solum pœna damni, sed etiam pœna sensus*: ergò secund. D. Thom. solum actualiter peccanti, id est, per actum propriæ voluntatis debetur pœna damni, & sensus, non verò peccanti originaliter, sed huic solum debetur pœna damni, quæ in carentia visionis Dei consistit. Quod & potest confirmari ex loco supra allegato 1. 2. quæst. 87. art. 4. ubi in corpore etiam concludit peccato ex parte aversionis respondere pœnam damni, ex parte verò conversionis respondere ei pœnam sensus; sed peccatum originale non in conversione ad creaturam, sed in aversione à Deo per carentiam gratiæ, vel justitiæ originalis consistit: ergò

76 Sed contra prædicta sunt verba D. Th. in 4. dist. 46. quæst. 1. art. 3. ad 6. ubi loquendo de pœna juxta taxationem Dei punientis citra condignum ait: *Quod pœna respondet culpæ loquendo secundum inordinationem, quæ invenitur in ipsa; & non secundum dignitatem ejus, in quem peccatur, quia sic cuilibet culpæ deberetur pœna infinita in intensione. Quamvis ergò ex hoc, quod aliquis peccat contra Deum, qui est Auctor essendi, mereatur ipsum esse amittere, considerata tamen ipsius actus in ordinatione non debetur ei amissio esse; quia esse præsupponitur ad meritum, vel demeritum, nec per in ordinationem peccati esse tollitur, vel corrumpitur; & ideò non potest esse debita pœna alicujus culpæ privatio esse.* Et in 4. dist. 46. quæst. 2. art.

2.

2. quæstione. 1. ad 4. ait: *Quod peccato originali secundum rigorem justitiæ non solum debetur naturæ pro pœna carentia visionis divinæ, sed etiam ipsius annihilatio, & ideo ex hoc ipso, quod conferuntur pueris non baptizatis naturalia bona, citra condignum puniuntur.* Ex quibus habetur expræsse peccato originali attenta gravitate illius desumpta ex persona offensa deberi pœnam infinitam intensive,& non solum pœnam damni, sed etiam sensus,qualis est anihilatio. Et ex his respond. ad 1. auctorit. quod D. Thom. loquitur de pœna debita peccato originali, non secundum dignitatem ejus, in quem peccatur, sed loquitur de illo secundum inordinationem in ipso injunctam. Cum enim non sit commissum propria voluntate, sed voluntate capitis, in propria voluntate non dicit gravem inordinationem, & sic quantum ad hoc æquiparatur peccato veniali. Ad 2. respond. quod D. Thom. ibi loquitur de pœna debita peccato juxta taxationem divinæ voluntatis, non vero juxta gravitatem ipsius. Unde peccato actuali, quia propria voluntate commisso, taxavit pœnam damni, & sensus, secus vero peccato originali, licet ex se etiam mereatur pœnam sensus. Et ex his patet ad tertium locum.

78 Quinto objicies: si peccatum in ratione offensæ esset simpliciter infinitum, sequeretur, quod non possent dari plures offensæ numero, aut specie distinctæ; sed hoc est falsum: ergo. Prob. sequela 1. ex Philos. in 8. Physic. asserente, *quod in uno genere non est, nisi unum infinitum.* Deinde probatur ex D. Thom. 1. contra Gentes, cap. 42. & 1. p.q. 11. art. 3. qui ex eo probat unum esse tantum numero Deum, quia Deus est infinitus. Et ex hoc probatur ratione: nam implicat duplex infinitum in genere boni: ergo & duplex infinitum in genere mali. Prob. conseq. ex eo implicat duplex infinitum in genere boni secundum Div. Thom. quia de ratione infiniti in genere boni est continere omnem perfectionem, & bonitatem possibilem; casu autem,quod esset duplex infinitum in genere boni, nullum illorum contineret omnem perfectionem,&bonitatem possibilem: siquidem perfectio unius deesset alteri; sed etiam de ratione infiniti in genere mali est continere omnem imperfectionem,& malitiam possibilem, & si daretur duplex infinitum in genere mali, imperfectio, & malitia unius deesset alteri: ergo.

79 Sed hoc argum. probat non dari, nisi unum numero meritum Christi, quia etiam hoc est in valore simpliciter infinitum. Unde respond. quod, ut supra diximus, infinitum simpliciter fiat dupliciter: uno modo prout idem est, ac infinitum omnibus modis, & ex omni parte: alio modo prout ly *simpliciter* contraponitur ad infinitum secundum quid: infinitum ergo, quod est omnibus modis, id est, per essentiam tale, ut Deus, non potest esse, nisi unum numero; quod vero est tale solum uno modo; seu ex aliqua parte,non repugnat multiplicari. Quæ est doct. D. Thom. 3. p.q. 10. art. 3. ad 3. ubi sic habet: *Dicendum, quod id, quod est infinitum omnibus modis, non potest esse, nisi unum; unde & Philosophus dicit in primo de Cœlo, quod quia corpus est ad omnem partem dimensionatum,impossibile est esse plura corpora infinita.Si tamen aliquid esset infinitum uno modo tantum, nihil prohiberet esse plura talia infinita sicut si intelligeremus plures lineas infinitas secundum longitudinem protractas in aliqua superficie finita secundum latitudinem.* Peccatum autem in ratione offensæ non est infinitum omnibus modis, & ex omni parte,sed uno modo,& ex aliqua parte, nempe attenta gravitate desumpta ex persona offensa, & sic non repugnat offensas multiplicari. Ad 1. autem prob. in contrarium respond.quodPhilos. intelligitur de infinito in toto genere,sicut quod est infinitum in toto genere boni, non est nisi unum tantum;quod vero non est infinitum in toto genere boni,sed solum in genere boni, seu valoris desumpti ex persona,non est unum tantum,sed multiplicatur.Peccatum autem non est infinitum in toto genere mali,sed solum in genere mali desumpti ex persona offensa. Ad locum D. Thom. respond. loqui de infinito per essentiam, & omnibus modis. Unde ad rationem desumptam ex paritate pariter dicimus, quod sicut de ratione infiniti in toto genere boni est continere omnem perfectionem, & bonitatem possibilem;sic de ratione infiniti in toto genere mali est continere omnem imperfectionem,& malitiam possibilem.Unde sicut repugnat duplex infinitum in toto genere boni, etiam repugnat duplex infinitum in toto genere mali, quia uni illorum deesset imperfectio,& malitia alterius. De ratione autem infiniti in aliquo genere boni non est continere omnem perfectionem, & bonitatem possibilem ut patet in merito Christi, & in sententia probabili aliquorum Thomistarum asserentium relationes divinas dicere perfectionem: Pater non continet omnem perfectionem possibilem, nempe perfectionem relativam filiationis, aut spirationis passivæ, cum tamen sit simpliciter infinitus, quia nempe Pater ut talis non est infinitus simpliciter in omni genere boni, sed solum in genere determinato Patris. Vel dicendum: quod infinitum in genere determinato debet continere omnē per-

perfectionem, vel imperfectionem intensive, non vero extensive: ut autem supra diximus, quodlibet peccatum mortale in ratione offensæ attenta gravitate detumpta ex persona offensa continet intensive omnem imperfectionem, & malitiam aliarum offensarum.

80 Objicies 6. non stat peccatum in ratione offensę esse infinitum in genere moris, quin sit infinitum in genere physico; at secundum nos non est infinitum in genere physico: ergo. Prob. major: esse aliquid infinitum in genere moris, est prudentum judicio æstimari infinitum; at quod revera finitum est, non potest prudentum judicio æstimari infinitum; nam prudens judicium conformari debet cum re prout in se: ergo. Sed hoc argum. probat etiam peccatum in genere moris non esse superioris ordinis, & pariter merita Christi non esse moraliter infinita. Instaturque in sententia probabili asserente dari puram omissionem culpabilem absque aliquo actu physico voluntatis; talis enim omissio physice non est actus, sed potius carentia actus; & tamen est actus moralis, eoquod præbet fundamentum ad judicandum voluntatem ita in ea se habere, ac si revera vellet non agere: prudens ergo judicium conformari debet cum re prout in se, nedum formaliter, sed etiam fundamentaliter considerata, hoc est, quantum ad fundamentum, quod præbet, ut sic, vel aliter judicetur prudenter de illa. Unde quia offensa per peccatum irrogata fundamentum præbet, ut prudenter judicetur infinitæ gravitatis, quia offensa est personę infinitæ, ideo, &c.

81 Objicies 7. si peccatum in ratione offensæ sit simpliciter infinitum, sequitur non posse expelli per gratiam; at hoc est falsum: ergo. Prob. major: nam virtus expulsiva gratię est finita, sicut & ipsa gratia finita est; sed ad expellendam formam infinitam non sufficit virtus finita, sicut si daretur ignis infinitus, non posset per aquam virtutis finitæ expelli: ergo. Ad hoc argum. respond. disting. major. sequitur non posse expelli per gratiam immediate, & directe, concedo major. indirecte, & mediate, nego major. Gratia enim non expellit peccatum per immediatam oppositionem cum ipso in ratione offensę, sed in ratione maculę, quæ in privatione gratiæ consistit, cum qua immediatam oppositionem habet: cum ergo peccatum in ratione maculæ finitum sit, expelli potest per gratiam, quod sic expulso indirecte, & ex consequenti expellitur in ratione offensæ: siquidem hæc subsistere non potest destructo ejus fundamento. Sed dices: si ad formam ignis finitam sequeretur infinitus calor, non posset etiam indirecte, & ex consequenti per aquam virtutis finitæ expelli: ergo à simili. Respond. conced. anteced. & neg. consq. nam aqua non extinguit ignem per immediatam oppositionem cum forma illius, sed cum calore consecuto ad ipsam, qua ratione prius expellit calorem, quam ignem extinguat. Gratia vero non expellit peccatum per immediatam oppositionem cum illo in ratione offensæ, sed in ratione maculæ.

82 Tandem objicies: si peccatum in ratione offensæ esset simpliciter infinitum, sequitur imprudenter Deum permitteret pecatum; hoc est absurdum: ergo. Prob. sequela: Deus non permittit peccatum, nisi ex aliquo præintento bono, ut dicitur in tractatu de prædestinatione; at si peccatum in ratione offensæ esset simpliciter infinitum, imprudenter illud permitteret ex aliquo pręintento bono: ergo. Prob. minor: illud bonum, quod intenderet ei, cui permittit peccatum, esset finitum; sed imprudenter permitteret Deus malum infinitum ex præintento bono finito; sicut Medicus imprudenter permitteret majus malum ex præintentione minoris boni, v. g. præcisionem manus, ne pereat auricula: ergo: Sed præterquamquod peccatum, in quantum est malum ipsius peccatoris, quomodo consideratur in ratione malitiæ, non est malum infinitum, sed æquale in ratione mali cum gratia in ratione boni, quam immediate Deus præintendit: & præterquamquod in præscitis Deus nó permittit peccatum ex aliquo bono pręintento ei, cui permittit, sed solum in prædestinatis: dicimus, quod licet bonum illud, quod Deus præintendit conferri peccatori mediante permissione peccati, sit finitum, nempe humilitas, pœnitentia, gratia, & gloria; hoc tamen non est primario intentum, sed primario, & principaliter intenditur in prædestinatis manifestatio divinæ misericordiæ, sicut & in præscitis manifestatio divinæ justitię, quæ est bonum infinitum; omnia enim propter se ipsum operatus est Deus. Unde & divina bonitas est adæquatum motivum divinæ voluntatis; bona autem creata sunt ab ipso duntaxat volita, ut media, ut diximus in tractatu de voluntate Dei; et de hoc magis late de Prædestinatione, dum dicimus permissionem peccati esse effectum prædestinationis ex præintenta humilitate, & pœnitentia.

DE VIRTUTIBUS
Dubium Unicum.

Utrum virtutes cardinales acquisitæ sint per se, & infallibiliter connexæ?

1 PRocedit sermo de virtutibus cardinalibus, id est, moralibus principalibus, ad quas cæteræ reducuntur, quas Ambrosius super Lucam, exponens illud: *Beati pauperes spiritu, &c.* enumerat scilicet temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem: De illis solum inquirimus, quatenus istæ solum sunt communes omni hominum statui: utpote secundum quas omnis homo tenetur vivere juxta præscriptum rectæ rationis. Vnde nec dubitamus omnes virtutes non connecti necessario: quippe plures sunt, quæ respiciunt peculiarem statum, & dignitatem. Et pariter est certum virtutes omnes intellectuales non esse inter se, nec cum moralibus connexas; potest enim quis uno habitu intellectuali, sive scientiæ, sive artis pollere, sine alio, & pariter sine prudentia, sine qua nulla existit virtus moralis. Et eodem modo potest esse virtus moralis sine sapientia, scientia, & arte. Immo nec virtutes morales acquisitæ connexionem aliquam habent cum infusis: nam, ut ait Divus Thom. hic quæst. 65. art. 2. in multis gentilibus repertæ fuerunt morales virtutes acquisitæ, saltem philosophice, v. g. justia, fortitudo, & temperantia, & tamen in illis nulla fuit virtus supernaturalis, & infusa, sicut nec fides, charitas, vel gratia. Nec dubito secundum Divum Thom. virtutes acquisitas à charitate disjunctas non habere perfectam, & veram rationem virtutis; sed loquitur theologice, id est, in ordine ad hominem elevatum ad finem ultimum supernaturalem, in ordine ad quem non conducunt virtutes acquisitæ à charitate disjunctæ, ut ajunt ibi Cajetanus, Medina, & communiter alij: secus vero prout sunt operativè boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, ut expræsse ibi in corpore ipse Div. Thom. docet.

2 Nec dubium procedit de prædictis virtutibus quantum ad earum actus; ut sic etiam non esse connexas, liquido constat, alias necesse esset, quod cum quis operatur actum unius virtutis circa propriam illius materiam, etiam operetur actum alterius virtutis circa propriam illius materiam, cujus oppositum experientia comprobatur: utpote multoties occurrit materia unius, & non materia alterius: nempe materia temperantiæ in feria sexta, & non materia fortitudinis, vel justitiæ, licet aliquando contingere possit utriusque virtutis materiam occurrere, ut quando proponitur alicui mors ut subeunda, nisi fornicetur, quo in casu non potest actum temperantiæ exercere, nisi simul exerceat actum fortitudinis. Solum ergo procedit dubium de prædictis virtutibus quoad habitus.

3 Tandem est principaliter notandum hujusmodi virtutes posse in triplici gradu considerari: primo in statu imperfecto, ut sunt in incipientibus, in quo non ita rectificant potentiam; ut contrarijs impedientibus sine multa difficultate occurrant. Secundo: in statu perfecto, ut sunt in proficientibus, in quo ita rectificant potentiam, ut de facili prædicta contraria evincant. Tertio: in statu heroico, in quo virtutes ita perfecte rectificant potentiam, ut contraria ita devicta, & cohibita sunt, ut raro, aut levissime solum insurgant contra honestatem, vel rationem. Loquendo de virtutibus in hoc ultimo statu, supponunt omnes Theologi virtutes prædictas esse inter se connexas, ita ut quamlibet virtutem propter sui tantam excellentiam necessario committentur, & associentur cæteræ virtutes. Solumque difficultas debolvitur: an sint connexæ in statu imperfecto, vel perfecto, qualiter inveniuntur in incipientibus, vel proficientibus.

4 Et de his saltem in statu perfecto possumus dupliciter loqui juxta D. Thom. quæst. citata art. 1. incorp. *Nempe vel quatenus distinguuntur secundum quasdam generales rationes virtutum: utpote, quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad justitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem; in quacumque materia ista considerentur. Et secundum hoc manifestè apparet ratio connexionis: non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione, vel rectitudine, aut discretione; & eadem est ratio de alijs.* Vel possumus loqui de illis, quatenus distinguntur penes diversas materias, circa quas versantur: quatenus nempe justitia versatur circa operationes ad alterum, fortitudo circa passiones irascibilis, & temperantia circa passiones concupiscibilis, quali-

ter eas distinguunt Divus Thom. & Philosophus. Et in hoc secundo sensu tantum procedit dubium, in quo duplex solum relinquitur difficultas: nempe de connexione virtutum in statu imperfecto, vel perfecto. Unde fit.

RESOLUTIO I.

Virtutes prædictæ in esse imperfecto non sunt connexæ.

5 EST omnium Theologorum, eamque adminus confirmant fundamenta, quibus plures Theologi intendunt prædictas virtutes, nec in esse perfecto habere connexionem. Fundamentumque est evidens ex ipsa experientia: namque plurimi incipiunt se exercere in materia unius virtutis, quin se exerceant in materia alterius, proindeque acquirunt virtutem illam, licet imperfecte, & remisse, & non alteram. Immo, ut diximus supra, virtutes non sunt connexæ quoad actus; sed solum quoad habitus; aliter non posset quis exercere actum unius virtutis, quin cæteros actus aliarum virtutem exerceat. Ergo pariter, & à fortiori actus acquisitivi alicujus virtutis non dependent ab actibus acquisitivis alterius virtutis; utpote majorem connexionem deberent habere actus virtutum post earum acquisitionem, quam antea; ad hoc ipso nec ipsæ virtutes quoad acquiri ab aliarum acquisitione dependent, ut patet: ergo. Item experientia etiam compertum est non nullos esse promptos, & inclinatos ad opera alicujus virtutis, v. g. misericordiæ, & non castitatis, quæ major promptitudo, & inclinatio formaliter procedit ab ipsa virtute misericordiæ. Hinc licet per accidens ratione alicujus extrinseci impedimenti inclinatio hæc effectum non fortiatur, semper tamen virtus ex se reddit promptum, & inclinatum hominem ad actum illius; sicut enim in quavis occasione, vel eventu suum objectum respicit; ita semper ex se ad illud inclinet. Quod etiam confirmatur: quia secluſa perfectione virtutis, duntaxat consideratur quoad substantiam, vel essentiam; patet autem temperantiam quoad essentiam nullam habere connexionem cum fortitudine: nec enim diffinitionem temperantiæ ingreditur fortitudo, sive in recto, sive de connotato, quidquid sit de prudentia, de qua in resolutione sequenti.

6 Quibus adde loca Sanctorum, quibus plures Theologi probare intendunt virtutes prædictas adhuc in gradu perfecto connexas non esse, namque adminus probant non esse connexas in gradu imperfecto. Sic enim adminus concludunt verba Hieronymi 1. contra Pelagium dicentis sententiam, qua asseritur connexio virtutum, *Non esse divinam, neque Apostolorum, sed Philosophorum.* Ubi ad minus loquitur de non connexione virtutum in gradu imperfecto. Unde & addit: *Neque enim mihi cura est, quid Aristoteles, sed quid Paulus doceat*: Ac si Aristoteles, cæteriique Philosophi non curassent de connexione virtutum in gradu perfecto: ut Paulus; sed solum in gradu remisso, seu quoad substantiam, & essentiam; quo in sensu adminus etiam potest interpretari Augustinus Epistola 29. cum ait: aliquos virtutibus esse prædictos, & quibusdam carere.

7 Contra hanc resolutionem nullum se offert argumentum præter ea, quæ resolutione sequenti proponentur ad probandum virtutes prædictas in statu perfecto esse connexas. Unde unica solutione omnia solvuntur, dicendo, quod cum Philosophus, vel Sancti dicunt virtutes prædictas esse ita inter se connexas, ut una non possit haberi sine alia, intelligendi sunt de connexione earum in gradu, seu statu perfecto; non vero imperfecto, seu quoad substantiam, vel essentiam. Notaque pariter, quod sicut distinguimus fortitudinem, temperantiam, & justitiam quantum ad statum perfectum, vel imperfectum, pariter sic distinguimus prudentiam: unde si fiat argumentum, quod quælibet ex illis virtutibus etiam in statu imperfecto connectitur cum prudentia; prudentia autem connectitur cum omnibus illis virtutibus: ergo à fortiori illæ virtutes inter se: dicendum est prudentiam in statu perfecto connecti cum omnibus virtutibus; secus tamen in statu imperfecto, & paritet quælibet ex illis in esse imperfecto connectitur cum prudentia in esse imperfecto, non in esse perfecto, & sic non concluditur assumptum, de quo late resolut. seq.

RESOLUTIO II.

Prædictæ virtutes in statu perfecto sunt infallibiter connexæ.

8 EST contra Nominales, Scotum, Matrium, Poncium, Vazquez, Oviedo, Arriagam, Aversam, Lorcam, Theophilium, Raynaudum, & alios. Eam

Eam tamen tenent expreſſe D. Thom. & cum eo cuncti ejus diſcipuli. Et ex extraneis Div. Bonaventura, Durandus, Ricardus, Alexander, Henricus, Valencia, Salas, & alij interpretes ethicorum Ariſtotelis, quos citat Eminentiſsimus Aguirre quaſt 6. de virtutibus, & vitijs in genere. Eſſeque conſentaneam Sanctis Patribus probant communiter AA. ex Ambroſio ſuper Lucam dicente: *Connexa ſibi ſunt, concatenataque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur.* Quæ concatenatio, cum non ſit virtutum in eſſe imperfecto, haudbubidm eſt eas eſſe concatenatas in eſſe perfecto. Nec valet Ambroſium non aſſerere, quod qui habet unam, habet omnes, ſed plures: namque nos in preſenti non intendimus omnes virtutes eſſe connexas, ut patet ex notatis in principio, ſed plures: nempe eas, quæ dicuntur cardinales, & quæ ad ipſas reducuntur, ſeu ſub eis continentur. Quod ſi dicas Ambroſium loqui ſolum de virtutibus moralibus, quis non videat eandem rationem eſſe de pluribus moralibus, atque de omnibus quantum ad præſens.

9 Secundo probant ex Auguſtino in 6. de Trinit. ubi ait: *Quod virtutes, quę ſunt in animo humano, nullo modo ſeparantur ab invicem.* Quod etiam intelligi non poteſt, niſi de virtutibus eſſe perfecto. Quod teſtimonium adeo eſt clarum, quod Vazquez fatetur Auguſtinum eo in loco fuiſſe in hac ſententia; eam tamen mutaverit Epiſt. 26. quæ eſt ad Hieronymum ſupra illud Jacobi. *Qui offendit in uno, factus eſt omnium reus.* Ubi hæc verba habet: *Profectò ita, ut quiſque illuſtratione piæ charitatis affectus eſt in alio actu magis, in alio minus, in alio nihil.* Sed quis non videat Auguſtinum hoc in loco non loqui de virtutibus quantum ad habitus, ſed quantum ad actus. Immo hoc ſolum erat ad propoſitum, cum verba prælegata Jacobi duntaxat de actu procedant.

10 Idem fundant alij ex Gregor. 22. moralium, ubi ait: *Quod una virtus ſine alia, aut omnino nulla eſt, aut imperfecta.* Quod & probat juxta ſubjectam materiam, namque proſequitur: *Ut enims, ſicut quibuſdam viſum eſt, de primi quatuor virtutibus loquar: prudentia, temperantia, fortitudo, atque juſtitia; tanto perfectæ ſunt ſingulæ, quanto viciſsim ſibimet conjunctæ; diſjunctę autem, perfectę eſſe nequaquam poſſunt, quia nec prudentia vera eſt, quæ juſta, temperans, & fortis non eſt. Nec perfecta temperantia, quę fortis juſta, & prudens non eſt. Nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & juſta non eſt. Nec vera juſtitia, quæ prudens, fortis, & temperans non eſt.* Et ait Eminentiſsimus Aguirre: *Quid illuſtrius*, & Gonet. *Quo nihil clarius, & expreſſius in favorem noſtræ ſententiæ dici poteſt.*

11 Idem fundant ex Hieronymo in cap. 56. Iſaiæ, ubi ſic habet: *Virtutes invicem ſe ſequuntur, & ſibi hærent, ita ut qui unam habuerit, omnes habeat, & qui una caruerit, cunctis careat.* Et idem aſſerit in epiſt. ad fabiolam his verbis: *Hærent ſibi, & inter ſe ita connexę ſunt, ut qui una caruerit, omnibus careat.* Tandem hoc ipſum tradit Bernardus Serm. 49. in Cantico, & lib. de Conſideratione cap. 8. ſic: *Advertere eſt ſuaviſsimum quendam concentum, complexumque virtutum, atque alteram dependere ab altera.* Statimque id ſuadet ratione, & exemplo in præcipuis virtutibus, quæ cardinales appellantur.

12 Hucuſque fundamenta Thomiſtarum ex Sanctis Patribus in favorem noſtræ ſententiæ. Sed omnium venia dico non plane convincere aſſumptum: namque in præſenti, ut in principio notavimus ex D. Thom. loquimur de virtutibus moralibus, quatenus inter ſe diſtinctis per ordinem ad diverſas materias, circa quas verſantur; non tamen ſecundum generales modos, ſeu conditiones, ſecundum quas conſiderantur in quacumque materia determinata; in quacumque enim materia determinata, ſi ſemel eſt perfecta virtus, debent importari illi modi, ſeu conditiones communiter ſumptæ, ita ut non ſit perfecta virtus, niſi ſit intra propriam materiam diſcreta, quo modo denominatur prudentia, & pariter niſi ſit firma, & ſic denominatur fortitudo, & niſi ſit moderata, & ſic denominatur temperantia, ac denique niſi ſit recta, & ſic denominatur juſtitia. In hoc ergo ſenſu non procedit dubium, quia, ut ait D. Thom. ſtatim apparet ratio connexionis. Procedit ergo dubium deprædictis virtutibus, non ſecundum eos modos generales, qui in quacumque materia determinata inveniri poſſunt: immo neceſſe eſt inveniri, ſi ſtatum virtutis perfecte obtineat; ſed ſecundum illos modos ſpecialiter ſumptos, quatenus nempe inſpiciunt diverſas materias, circa quas verſantur, ut juſtitia operationes ad alterum, temperantia paſsiones concupiſcibilis, & fortitudo paſsiones iraſcibilis. Sanctos autem Patres allegatos loqui de virtutibus moralibus in hoc ſecundo ſenſu, non plane conſtat: unde interpretari poſſunt

de virtutibus in primo ſenſu. Immo ſic interpretatur D. Thom. Greg. & Auguſt. nam hic in corpore poſtquam diſtinguit virtutes ſecundum illas generales conditiones, ſtatim ſubdit: *Et hanc rationem connexionis aſſignat Greg. 22. moralium dicens: quod virtutes, ſi ſint diſjunctæ, non poſſunt eſſe perfectæ ſecundum rationem virtutis, quia nec prudentia vera eſt, quæ juſta, temperans, & fortis non eſt.* Quod idem ſubdit de aljis virtutibus, & ſtatim addit: *& ſimilem rationem aſſignat Auguſt. in 6. de Trinit.* Unde cum fere omnia alia verba prę allegata Ambroſij, Hieronymi, & Bernardi eadem forma, & methodo ſint prolata, eodem modo interpretari poſſunt.

13 Immo ſic Vazquez interpretatur Hyeronimum, pro quo notetur primus Dialogus illius contra Pelagianos, in quo Hieronymus introducit Critobulum agentem partes Pelagianorum dicentem: *Et quomodo legimus, qui unam habuerit, omnes videtur habere virtutes.* Et reſpondet Articus gerens perſona Chatholicorum: *Participatione, non proprietate, neceſſe eſt enim, ut ſinguli excellant in quibuſdam, & tamen hoc, quod legiſſe te dicis, ubi ſcriptum ſit, neſcio.* Et cum Critobulus ſubderet: *Ignoras hanc Philoſophorum eſſe ſententiam?* Reſpond. Articus: *Sed non Apoſtolorum, neque mihi cura eſt, quid Ariſtot. ſed quia Paulus docet &c.* Exquibus colligit Vazquez, quod Hieronymus aljs in locis prælegatis debet intelligi: quod qui habet unam virtutem, habet omnes *participatione, non proprietate*, ita ut ſenſus ſit: habet omnes ſecundum generales modos, quod diximus reperiri in qualibet virtute: ſcilicet diſcretionem, firmitatem, æqualitatem &c. Non autem proprietate, id eſt, non prout diſtinguuntur circa proprias materias.

14 Sed reſpond. Monteſinos: tamen quam ſit extorta hæc expoſitio, colligitur primo, quia nec Sanctus Thomas, nec ullus Theologorum, quamvis omnes aſſerant connexionem virtutum quantum ad iſtos modos generales, explicat teſtimonium adductum Hieronymi hoc modo. Sed mihi nullo modo videtur extorta prædicta hæc oppoſitio: ſi extorta non eſt expoſitio D. Thom. qua interpretatur Gregorium, & Auguſtinum, qui pari modo, & verborum methodo, ac Hieronymus loquuntur in præſenti, nec in modo loquendi ullo modo diſcrepant.

15 Secundo colligitur, addit Monteſinos, quia eſt contra intentum Hieronymi: nam Critobulus gerens perſonam Pelagianorum intendebat hominem non indigere gratia ad bene operandum, & ad habendas virtutes omnes: hic enim erat error Pelagianorum. Et ad hoc propoſitum dixit Critobulus: quod qui habet unam virtutem, omnes habere videatur, præſupponens, quod ſi unam habere poſſet ſine gratia poſſet, & ſine gratia omnes habere. Et reſpond. Hieronymus quod habeat omnes participatione, ſed non proprietate, id eſt, per gratiam Dei, non ex proprijs viribus. Hic eſt enim, ait Monteſinos, planus ſenſus verborum. Sed hæc expoſitio non procedit ad intentum: quippe in præſenti non procedit ſermo de virtutibus moralibus, quæ habentur per gratiam, & dicuntur infuſę; ſed de acquiſitis, quæ per opera naturę poſſunt acquiri, & ſine charitate, ut ſupra in principio expoſuimus ex D. Thom. hic art. 2. in corpore, quod idem ex profeſſo docet 22. quæſt. 23. art. 7. licet enim hic, & ibi abſolute doceat ſine charitate nullam dari virtutem, quę perfecte, & vere ſit talis; intelligitur tamen juxta Thomiſtas Theologice loquendo, id eſt, in ordine ad finem ultimum, qui ſolus eſt ſimpliciter talis; ſecus vero in ordine ad finem particularem, & intermedium. Et quic quid in hoc puncto controverſia eſt, potius pertinet ad modum loquendi, quam ad rem. Hoc tamen eſt apud omnes certum, quod in præſenti D. Thom. ad probandum virtutes inter ſe eſſe connexas in ſtatu perfecto, nullam facit mentionem gratiæ, vel charitatis, ſed ſolum prudentiæ, quæ inter virtutes acquiſitas morales primatum tenet philoſophice loquendo. Et in hoc ſenſu, & non alio controvertitur præſens dubium.

16 Divum autem Thom. noſtram ſentent. habere loquendo de virtutibus, quatenus diſtinctis penes proprias materias, eſt evidens. Nam relicta ratione Gregorij, & Auguſtini, quam dicit procedere de virtutibus ſecundum illas generales conditiones, quæ inveniuntur in qualibet materia; deinde proſequitur ſic: *Alij vero diſtinguunt prędictas virtutes ſecundum materias, & ſecundum hoc aſſignatur ratio connexionis ab Ariſtotele in 6. Æthicorum, quia, ſicut ſupradictum eſt, nulla virtus moralis poteſt ſine prudentia haberi, eo, quod proprium virtutis moralis eſt facere electionem rectam, cum ſit habitus electivus; ad rectam autem electionem non ſufficit inclinatio in debitum finem, quod eſt directe per habitum virtutis moralis; ſed etiam, quod aliquis directe eligat ea, quæ ſunt ad finem, quod fit per prudentiam; quæ eſt conſiliativa, & judicativa, & præceptiva eorum, quæ ſunt ad finem, ſimiliter etiam prudentiæ non poteſt haberi, niſi habeantur virtutes morales, cum prudentia ſit recta ratio agibilium, quę ſicut ex principijs pro-*

procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis rectè se habet per virtutes morales: unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum; ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifestè sequitur virtutes morales esse connexas. Hæc Div. Thom. Et quidem cum in corpore articuli incipiat distinguendo inter virtutes morales imperfectè vel perfectè acceptas, & primo modo supponat nō esse connexas, liquet, quod in hac probatione per prudentiā intelligit prudentiā perfectam, & pariter per virtutes morales eas intelligit ingradu perfecto; proindeque esse in hoc statu, sicut & connexas cum prudentia, pariter inter se.

17 Quæ tandem ratio sic reducitur ad formam syllogisticam: nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi: ergo nulla virtus moralis potest in statu perfecto sine prudentia in statu perfecto haberi; at qui prudentia in statu perfecto non potest haberi sine omnibus virtutibus moralibus: ergò de primo ad ultimum nulla virtus moralis in statu perfecto potest haberi sine omnibus alljs virtutibus moralibus, quod est esse mediate connexas inter se propter connexionem immediatam, quam in statu perfecto habent cum prudentia etiam in statu perfecto. Anteced. principale probatur à D. Thom. namque proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus; ad rectam autem electionem non sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directè per habitum virtutis moralis; sed etiam, quod aliquis directè eligat ea, quæ sunt ad finem, quod sit per prudentiam, quæ est consiliativa, judicativa, & præceptiva eorum, quæ sunt ad finem: non ergo potest virtus moralis sine prudentia haberi. Conseq. vero principalis non probatur à D. Thom. sed supponitur juxta commune axioma: *Quod sicut se habet simpliciter ad simpliciter, sic magis ad magis.* Si ergò virtus moralis simpliciter talis, id est, quoad essentiā, vel substantiam haberi non potest sine prudentia simpliciter, & quoad substantiam tali, pariter nec virtus moralis potest magis, id est, in statu perfecto haberi, quin magis, seu in statu perfecto habeatur prudentia. Minor tandem, quod prudentia in statu perfecto non possit haberi sine omnibus virtutibus moralibus, probatur à D. Thom. ex quo prudentia in statu perfecto non potest haberi, nisi habeantur virtutes morales: utpotè prudentia est recta ratio agibilium, quæ sicut ex principijs prodecit ex finibus agibilium, ad quos aliquis rectè se habet per virtutes morales: unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus.

18 Hæc autem ratio non potest perfectè percipi, nisi notentur ea, quæ D. Thom. docet supra quæst. 58. art. 4. & 5. igitur art. 4. inquirit: *Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali.* Et quidem sopponendo, quod virtus moralis potest esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapiētia, scientia, & arte, resolvit, quod non potest esse sine intellectu, & prudentia: *Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est habitus electivus: id est, faciens bonam electionem, ad hoc autem, quod electio sit bona, duo requiruntur: primo, ut sit debita intentio finis, & hoc fit per virtutem moralem, quæ vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus, secundo; ut homo rectè accipiat ea, quę sunt ad finem; & hoc non potest esse nisi per rationem rectè consiliantem, judicantem, & præcipientem, quod pertinet ad prudentiam, & ad virtutes sibi annexas, ut supra dictum est. Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest, & perconsequens nec sine intellectu; per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota, tam in speculativis, quam in practicis: unde sicut recta ratio in speculativis, in quantum procedit in principijs naturaliter cognitionis, præsupponit, intellectum principiorum; ita prudentia, quę est recta ratio agibilium.* En juxta D. Tho. ad virtutem moralem pertinet, & quod intentio finis sit debita, quę propterea vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus; & quod electio eorum, quæ sunt ad finem, sit recta, quod pertinet ad prudentiam, quę est consiliativa, judicativa, & præceptiva eorum, quę sunt ad finem. Unde tandem infertur, quod virtus moralis sine prudentia esse non potest ea parte, qua virtus moralis est rectè electiva, seu importat electionem rectam mediorum in finem.

19 Deinde art. 5. sequenti inquirit D. Thom. *Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali.* Et respondet, quod licet aliæ virtutes intellectuales possint esse sine virtute morali, secus autem prudentia: *Quia prudentia est recta ratio agibilium, non solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones; recta autem ratio præexigit principia, ex quibus ratio procedit; oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principijs universalibus, sed etiam ex principijs particularibus. Circà principia quidem universalia agibilium homo rectè se habet per naturalem intellectum principiorum, per-*

quem

quem homo cognoscit, quod nullum malum est agendum, sed hoc nec sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia; contingit enim quandoque, quod hujusmodi universale principium cognitum per intellectum corrumpitur in particulari per aliquam passionem, sicut concupiscenti quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum, quod concupiscit, licet sit contra universale judicium rationis. Et ideo sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia particularia agibilium, quæ sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodam modo homini connaturale recte judicare de fine, & hoc fit per virtutem moralem; virtuosos enim recte judicat de fine virtutum, quia qualis unusquisque est, talis finis videatur ei, ut dicitur in 3. Æthicorum. Et ideò ad rectam rationem agibilium, quæ est prudentia, requiritur, quod homo habeat virtutes morales. Unde sicut ant. ancedenti infert, quod virtus moralis esse non potest sine prudentia, quia ad virtutem moralem pertinet electio recta: id est, secundum rationem, quæ esse non potest sine prudentia, ita in præsenti infert prudentiam ipsam non posse esse sine virtute morali, quam quia ad virtutem moralem pertinet intentio recta finis, prꝫexigit ipsa prudentia. Unde valde est notandum, quod prudentia præexigitur antecedenter ad virtutē moralem, & virtus moralis præexigitur anteced enter ad ipsam prudentiam. Et hoc ideò, quia ad virtutem moralem pertinet intentio recta finis, & pariter electio recta eorum, quæ sunt ad finem, & inter utrumque munus virtutis moralis mediat prudentia, quia & supponit intentionem rectam finis, & antecedit electionem rectam mediorum; unde sicut virtus moralis, quia importat electionem rectam mediorum ad finem, supponit prudentiam, pariter prudentia, quam supponit rectam intentionem finis, supponit virtutem moralem.

20 Supposito autem, quod virtus moralis connectitur cum prudentia, & prudentia cum virtute morali, infertur evidenter, quod virtus moralis in statu perfecto connectitur cum prudentia in statu perfecto, & pariter quod prudentia in statu perfecto connectitur cum virtute morali in statu perfecto. Immo D. Thom. ut diximus, tam de prudentia, quam de virtute morali loquitur in statu perfecto, & patet simul ex axiomate relato: *Sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis.* Nunc autem restat difficultas, quod D. Thom. nedum infert connexionem alicujus virtutis moralis cum prudentia, verum & connexionem omnium virtutum moralium, quod quidem veluti notum supponit, namque si semel prudentia in statu perfecto habetur, non possunt non omnes virtutes morales simul cum ea haberi. Quod fit manifestum, ex quo si semel habetur prudentia in esse perfecto, non potest non supponi vis appetitiva perfecte subjecta rationi; non autem potest perfecte subjici rationi, quin insint ei omnes virtutes morales: utpotè prædicta subjectio effectus formalis est prædictarum virtutem, quam & habent ex se quantum ad intentionem finis, & à prudentia quantum ad electionem mediorum, qua ratione, & prudentia perfecta omnes virtutes morales supponit: nempe quantum ad intentionē, & eas infert quantū ad electionē: unde, & undequaque cum omnibus eis connectitur, & ipsę inter se connectuntur immediate, qua ratione antecedunt prudentiam, & mediatè, qua ratione ipsam subsequuntur.

21 Quibus adde homines: qui impie, vel inhoneste operantur circa materiam aliquam, non prudentes, sed imprudentes absolute appellari: ergo non possunt perfecte prudentes: si ergo prudentes perfecte sint, eo ipso honeste, & recte id omni materia debent operari, & consequenter prudentia perfecta cum omni virtute morali connexionem habet. Quod & explicatur ex dictis: nam prudens perfecte est, qui circa quamlibet electionem mediorum, id est, in ordine ad finem rectum cujuslibet virtutis, potest facile, & prompte judicare, vel consiliari: hoc autem judicium promptum, & facile haberi non potest non supposita intentione recta finis, ad quem ordinatur electio: debet ergo ad illud supponi intentio recta finis cujuslibet virtutis, proindeque quælibet etiam virtus supponi debet.

22 Varijs modis huic doctrinæ D. Thom. occurrunt adversarij: & quidem aliqui dicunt, quod prudentia perfecta non necessario habet appetitum perfecte subjectum rationi, sed regulariter solum, & plerumque; quamvis enim appetitus sequatur frequenter intellectum, ideoque qui recte judicat, rectè etiam eligere soleat, attamen absolute fieri potest, & quandoque accidit, ut prudentissimum, & rectissimum judicium intellectus, prava electio voluntatis sequatur. Et ratio à priori est, quia in opinione Scoti, & plurium ex adversarijs, intellectus non determinat voluntatem, ideoque quamvis intellectus nullum patiatur errorem, deceptionem, inconsiderationemve, sed perfectissimè judicet, voluntas potest male eligere pro libito, alioquin non esset libera, sed necessaria.

Sed

23 Sed hoc effugium contradicit illi communi principio: quod non potest dari peccatum in voluntate, quin præcedat error, ignorantia, vel inconsideratio ex parte intellectus, juxta illud Aristotelis 5. Æthicorum: *Omnis peccans est ignorans*, & illud Proverbiorum 14. *errant qui operantur malum*. Unde magis communiter inferunt Theologi Angelum in primo instanti non potuisse peccare, & pariter, quod Beati sunt ab intrinseco impeccabiles. Fatemurque illud judicium, si semel est practicum, infallibiter, & necessario inferre actum rectum voluntatis; nec hæc necessitas obest ejus libertati: utpotè est necessitas ex suppositione determinationis liberæ ipsius voluntatis, qua nempe voluntas quoad exercitium movet intellectum, judicet hic, & nunc de electione unius medij præ alio, à qua proinde intellectus participat efficatiam, ut & possit voluntatem ipsam movere etiam quoad exercitium ad ipsam electionem mediorum. De quo latè egimus de Prædest. Dub. 1. & frequenter alijs in locis.

24 Immo quod probat illa ratio est, quod posito illo judicio prudentissimo possit voluntas ab electione cessare, non tamen quod possit male eligere, aliter aliquod esset volitum, quin prius fuisset præcognitum. Virtus autem moralis adminus in esse perfecto non destruitur per cessationem ab actu, sed per actum contrarium. Ac tandem, si aliquid probat, est prudentiam in esse perfecto non connecti necessario cum virtutibus quantum ad earum electionem, utpote hæc est posterior, & prius non dependet à posteriori. Secus vero quantum ad rectam intentionem, qua ratione virtutes potius antecedunt prudentiam, & in hoc sensu dicimus etiam prudentiam perfectâ connecti cum virtutibus moralibus, sicut & judicium rectum de electione mediorum dependet ab intentione recta finis, ut patet ex doctr. præalleg. D. Thom. Unde & ex hac parte prudentia in esse perfecto supponit appetitum perfecte subjectum rationi per ipsas virtutes morales. Quibus adde inde sequitur nec virtutes morales in gradu imperfecto, immo nec in gradu hæroico esse connexas cum prudentia.

25 Secundo alij occurrunt distinguendo plures prudentias partiales: aliam se extendentem ad materiam fortitudinis, & aliam ad materiam temperantiæ, & sic de alijs. Et dicunt, quod quælibet virtus moralis in esse perfecto connectitur cum prudentia perfecta partiali correspondenti propriæ illius materiæ; non vero cum prudentia perfecta in universali, & prout comprehendit omnes prudentias partiales correspondentes omnibus virtutibus. Ita Scotus, & communiter adversarij.

26 Sed contra est 1. quod illæ prudentiæ partiales omnino prohibito assignantur, & sine fundamento aliquo: utpote entitates non sunt multiplicandæ absque necessitate; ad regulandas autem omnes virtutes morales, seu ad præscribendum illius medium rationis, sufficit una prudentia specie, quę materias virtutum moralium respiciat ut objecta inadęquata, & partialia; sub una tamen indivisibili ratione formali, penes quam prudentia sortiatur speciem, ut à simili communiter asseritur de cæteris habitibus. Immo eadem facilitate possent cæteras virtutes morales multiplicare intra eandem materiam totalem justitiæ sint tot virtutes justitiæ partialis, quot sunt materiæ inadæquatæ, & partiales: sicut ergo, his non obstantibus, datur una justitia totalis formaliter, & secundum speciem, quæ sub una ratione formali respicit omnes prædictas materias, & pariter una temperantia, & una fortitudo, ex eadem ratione sufficit una prudentia, quæ veluti de materiali respiciat materias omnium virtutum moralium sub una indivisibili ratione formali, quæ est recta ratio agibilium.

27 Imò ex hoc desummitur ratio à priori: nam prudentia materias cæterarum virtutum respicit, quatenus est recta ratio agibilium, qua ratione dicitur regula virtutum moralium; agibilia autem, licet aliàs inter se specie differant, ut sint tamen sub recta ratione, non differunt; sed potius in hoc conveniunt: ergo. Si autem dicas prædictas prudentias partiales esse unius speciei; philice tamen, seu materialiter distingui in sensu, quo aliqui logici dicunt habitum esse compositam qualitatem, v. g. Logicę, vel Phisicæ, licet sit unius speciei per ordinem ad objectum formale, à quo specificatur: præterquamquod hæc doctrina adversatur doctrinæ communi Thomist. est in contra: quod in eo casu non potest verificari prudentiâ haberi in esse perfecto, si semel solum inclinat, seù extenditur in solam materiam unius virtutis, & non alterius, namque habitus unius speciei non perficitur, nisi per hoc quod ad plures materias se extendat; quatenus enim sistit in una materia, est solum in esse imperfecto, ut patet in habitu speculativo, qui solum unam, vel alteram pertingit conclusionem: unde quo plures pertingit, plus perficitur, & tandem absolutè est perfectus, cum in omnes conclusiones extenditur: si ergo prudentia solum extenditur in materiam propriam temperantiæ, & non in materiam fortitudinis, so-

solum erit acquisita imperfecte, non vero perfectè. Supposito ergo, quod virtus moralis in esse perfecto præsupponit, vel infert prudentiam in esse perfecto, ut hæc solutio supponit, manifeste infertur quod prudentia tunc non potest medium unius virtutis præscribere, quin & præscribat media cæterarum virtutum, & consequenter cum illis connectatur.

28 Quod à fortiori convincit, si prudentia ponatur, nedum unius speciei; sed una simplex qualitas: namque hinc aperte ostenditur, quod prudentia quoad speciem acquisita pure per actum circa materiam unius virtutis, non est acquisita in esse perfecto; aliter per idem se haberet, ac si esset partialis prudentia specie distincta à prudentia acquisita per actum circa materiam alterius virtutis, quippe in utroque casu salvaretur perfectio illius per solam extensionem ad unicam. Ac tandem omnes prædicti medij enervantur, ex quo non esset assignare statum imperfectum prudentiæ absolute loquendo: namque ex suppositione, quod prudentia præscribat medium uni virtuti, non potest non tale medium esse præscriptum juxta rectam rationem, cum prudentia sit ipsa recta ratio agibilium; eo autem ipso prudentia circa illam materiam non influit imperfecte, sed perfecte: non ergo jam consideratur in statu perfecto: non ergo erit assignare statum imperfectum illius.

29 Ac tandem impugnantur prædicti modi, quo prudentia non potest intelligi in statu perfecto, quin constituatur medium virtuti, attendendo omnia extrema, quibus potest corrumpi: sic autem non potest intelligi, quin se extendat ad materias omnium virtutum: ergo sive prudentia sit una specie, sive plures, non potest in esse perfecto inesse, quin tota, & totaliter, id est, in ordine ad materias omnium virtutum insit. Major est nota, sicut & quod prudentia in statu perfecto debet attendere omnes circunstantias, quæ occurere possunt ad vitandum actum virtutis; aliàs si unam, vel alteram non consideraret, vel non est prudentia, sed potius imprudentia, vel adminus prudentia est imperfecta, non vero perfecta. Minor vero non minus est perspicua, quippe extrema omnia, quibus potest corrumpi virtus quælibet determinata divagantur per materias omnium cæterarum virtutum. Cujus communiter ponitur exemplum in muliere, quæ, ut conservet perfecte temperantiam, eget prudentia ita perfecta, ut nedum ei præscribat medium contra delectionem, quæ est extremum propriæ materiæ, sed etiam contra metum mortis, qui est extremum fortitudinis, & contra lucrum, quod est liberalitatis, & contra injuriam viri, quæ est extremum justitiæ, quia omnibus his extremis corrumpi potest virtus temperantiæ, seù castitatis.

30 Quibus adde casum contingentem de obligatione ad exercendum actum aliquem virtutis hic, & nunc, cum plura se offerunt incompossibilia circa materiam diversarum virtutum. Ponitur exemplum: teneatur quis solvere debitum ex pluribus motivis: nempe uni ex contractu, alteri ex delicto, quod utrumque pertinet ad materiam justitiæ, idque eo tempore, quo tenetur alere parentes, quod ad pietatem pertinet, & pariter quo tenetur sacrificium offerre, quod pertinet ad religionem, & similiter, quo tenetur subvenire paupeti, quod pertinet ad misericordiam; & tamen non possit præstare debitum omnibus illis, sed uni tantum. Tunc certe, si prudentia totalis non sit, & universaliter extensa ad omnes prædictas materias, non potest perpendere quænam sit major obligatio secundum rectam rationem, seu qui debeatur hic, & nunc solvere debitum alijs relictis; quod utique perpendere, seu judicare, si prudentia sit perfecta, & solum hoc posse ignorare propter imperfectionem illius, est per se notum. Sivè ergò prudentia sit una specie, sive plures, si semel insit perfecte, seu in statu perfectionis, non potest non se extendere ad materias omnium virtutum.

31 Nec valet, si dicatur sæpe contingere, ut actibus alicujus virtutis solum occurrant circunstantiæ propriæ materiæ, & consequenter tunc sufficere prudentiam partialem correspondentem propriæ materiæ, vel totalem quoad speciem; partialem tamen quoad extensionem. Sed contra est: quod perfectio prudentiæ non attenditur solum penes id, quod semel, aut iterum, vel pluries contingit, sed etiam penes id, quod sæpe accidere potest, aliàs ut dixi, erit prudentia duntaxat imperfecta, non perfecta, cum prudentia etiam imperfecta judicet, immo necesse est judicare de circunstantijs intra propriam materiam occurrentibus, aliter nec præscriberet medium intra propriam materiam. Et quis non cognoscit, quod contra castitatem, licet nunc occurrat sola delectatio, potest etiam occurrere lucrum? Vel ergò mulier est munita sola prudentia contra delectationem, vel etiam contra lucrum. Si primum? Quis dicat esse munitam prudentia perfecta? Si secundum? Ergò sive prudentia sit una specie, sive plures, ut eam habeat in esse perfecto, tenetur mulier eam habere totaliter exten-

ten ſam, nedum ad propriam materiam caſtitatis, ſed etiam ad materiam fortitudinis, & idem eſt de alijs materijs.

32 Secundo fund. noſtra reſol. ſeu fundamentum præcedens roboratur ex experientia ipſa: ut enim Sanctus Job divino fretus ſpiritu profert: militia eſt, ſeu tentatio vita hominis ſuper terram; hanc autem militiam experimur omnes, dum aliquam virtutem aſſequi in ſtatu perfecto intendimus, quæ in eo ſita eſt, quod adverſus eam inſurgunt tentationes adverſus univerſos fines cęterarum virtutum, quia nempe omnia vitia cæteris virtutibus oppoſita præaliantur adverſus quamlibet virtutem in particulari, ita ut hanc in ſtatu perfecto aſſequi non poſsimus, dum vitia contraria omnibus virtutibus non ſuperamus. Hinc Paulus ajebat: *Ne magnitudo revelationem extollat me, datus eſt mihi ſtimulus carnis meæ &c.* Ac ſi diceret: ut humilitatem perfecte conſervarem, neceſſe fuit ſtimulum carnis vincere, ac ſi, ut humilitatem perfecte aſſequeretur, nedum fuiſſet neceſſarium ſuperbiam vincere, quæ eſt vitium directe oppoſitum humiliati, verum & luxuriam, ſeu intemperantiam carnis, quę humilitati directe non opponitur, ſed temperantiæ.

33 Et quidem ex hoc etiam ratio à priori innoteſcit: namque, ut patet ex dictis, ad eſſentiam cujuslibet virtutis pertinet, ut vitia contraria ei directe oppoſita ſuperet, ſicut ad illam pertinet medium inter extrema circa propriam materiam eligere; hoc enim convenit cuilibet virtuti ex eſſentia ſua, ac proinde in omni ſtatu etiam imperfecto. Attamen, ſi talis virtus in ſtatu perfecto conſideretur, eſt non ut ipſa ex ſe, & eſſentia ſua fugiat, vel ſuperet omnia alia contraria cæteris virtutibus, ſed quod virtus illa ita inſit ſubiecto, nempe appetitui, ſeu voluntati, ut objectum omnia illa contraria, per quæ amitti poteſt, & corrumpi fugiat, & ſuperet. In hoc enim pure conſiſtit virtutem aliquam in eſſe ſubjecto in ſtatu perfectionis; ſubjectum autem omnia illa contraria fugere, vel vincere non poteſt ſine commitatu, vel conſortio omnium virtutum: ergò virtus non poteſt in eſſe ſubjecto perfecte ſine perfecto commitatu, & conſortio, proindeque quælibet virtus in ſtatu perfecto connectitur etiam immediate cum cæteris virtutibus.

34 Praxis autem ex notatis hoc demonſtrat: demus mulierem habere virtutem caſtitatis, quapropter, & facilicer poſsit caſtitatem ſervare adverſus libidinem; hoc enim proprium eſt illius, quatenus virtus, & habitus eſt, quia hæc natura habitus, vel virtutis, ac proinde illi convenit eſſentialiter, & in omni ſtatu. Contingit tamen pręterea ſtimulus lucri, quem mulier pecunię cupida fugere facile non poteſt, & pariter metus mortis, ſi non fornicetur, quem etiam ob imbecibilitatem non poteſt ſuperare, quis dicat tunc ineſſe ei caſtitatem in ſtatu perfecto, quamvis virtute caſtitatis contraria ſibi directe facile, & prompte fugeret, & vinceret? Hinc falluntur ex noſtris, qui intendunt probare virtutes eſſe inter ſe connexas, quia virtus quælibet in ſtatu perfecto debet ex ſe, id eſt, ex ſua ſpecie, vel natura reſiſtere omnibus contrarijs, quibus prædicta virtus corrumpi poteſt. Nec hoc percipio, cum nulla virtus poſsit extendi extra ſphęram ſui objecti, ſeu materiæ. Aliud eſt enim, quod virtus non poſsit eſſe in ſtatu perfecto, qui ſubjectum, cui ineſt reſiſtere facile, & prompte poſsit omnibus contrarijs, quibus virtus poteſt definite eſſe: aliud vero, quod hanc reſiſtentiam pręſter virtus propijs ſuis viribus, ſeu elicitive loquendo. Hoc ſecundum eſt impoſsibile, cum virtus quęlibet ſit coarctata intra propriam materiam diſtinctam à materia alterius virtutis: primum eſt verum, ad quod ſufficit, ut ſubjecto inſint omnes virtutes in eſſe perfecto, qua ratione una virtute in actum exeunte elicitive, fugiendo, & ſuperando contraria, ei directe oppoſita, cæteræ virtutes in actum exeant imperando ſibi invicem fugam omnium contrariorum, quæ indirecte imminere poſſunt, ita ut virtus una non poſsit in ſtatu perfecto ſubſiſtere, niſi ut ſtat ſub imperio cæterarum.

35 Nec valet id, quod contra objicit Eminentiſsimus Aguirre: nempe, quod ad temperantiam circa res venereas ſpectat per ſe, & ab intrinſeco vincere omnes illas difficultates ſine quarum victoria vir temperatus reddetetur intempetatus; patet autem, quod vir temperatus redderetur intemperatus non ſolum ſine victoria ex difficultatibus in materia delectationis venereæ, ſed etiam in materia avaritię, aut timiditatis, &c. Non ſolum enim haberetur intemperans, ſi libidine ductus venerea commiſceret; ſed etiam ex motivo lucri, aut metu mortis violaret caſtitatem, ut ex ſe patet. Sed huic doctrinæ poteſt primo reſponderi, quod homo intemperatus poteſt dupliciter intelligi, uno modo per excluſionem temperantiæ eſſentialiter ſumptæ, ſic non ita apparet verum; quia temperantia non aliter dicitur eſſe in ſtatu perfecto,

fecto, nisi quatenus est in subjecto prædito virtutibus, ex quarum imperio potest fugere, & vincere omnia contraria, ex hoc ipso, quod in subjecto acquiritur vitium aliquod, cui resistere non potest, manet virtus quælibet alia in esse imperfecto, & sic de temperato perfecte redditur non temperatum perfectè; manet tamen temperatum imperfecte, & quoad substantiam, quia ut sic, sicut temperantia nullam habet connexionem cum cæteris virtutibus, nec corrumpitur per contraria directe opposita eisdem; aliter sequitur, quod in eo casu corruptis virtutibus, quibus directe prædicta motiva opponuntur, corrumpatur virtus castitatis etiam essentialiter, & in statu imperfecto, proindeque etiam in statu imperfecto connectatur cum cæteris virtutibus, cujus oppositum defendit ipse cum Thomist. ut patet ex prima resolut.

36 Si autem, his non obstantibus, quis vellit defendere in eo casu nedum deperdi, vel extinguit virtutem castitatis in esse imperfecto, seu essentialiter, quod & videtur convinci ex inconvenienti; nam aliter mulier, quæ ex solo fine sublevandæ inopiæ, se exponeret in prostibulo quocumque accident, maneret essentialiter, licet in statu imperfecto casta, tunc dicendum est ex Montesinos, qui distinguit inter hominem, in quo non sunt vitia aliqua contraria, & in quo sunt primo modo, potest esse una virtus secundum suam essentiam sine alijs, quia virtus non acquiritur in instanti, sed successive, & sic potest prius acquiri circa unum objectum materiale, quam circa alterum v. g. temperatus potus potest prius assuefieri ad cibum temperatum, deinde ad potum, tertio ad abstinendum à venereis, &c. Nihil autem obstat, quod sit vera virtus circa priora istorum, priusquam sit assuefactio circa secundum, sicut scientia potest esse essentialiter talis circa unam conclusionem, priusquam extendatur ad alias. Et in hoc sensu procedit 1. resolut. Attamen loquendo de homine, in quo sunt vitia aliqua contraria, vix potest intelligi, quod sit una virtus, aut acquiratur una sine eo, quod acquirantur omnes: nam qui habet unum habitum vitiosum, facilis est, & promptus ad actum illius; potest autem contingere, quod ex facilitate ad actum unius vitij labatur in peccatum materiæ alterius virtutis, quia materia unius vitij, aut virtutis potest esse circunstantia alterius: ergò qui habet facilitatem v. g. ad actus injustitiæ, non potest esse difficile mobilis circa actus temperantiæ, quia ex facilitate ad injustiam facile labetur in intemperantiam. Hinc tandem fateturquod quamvis aliquis habeat habitum aliquem vitijs v. g. injustitiæ potest assuefieri temperantiæ; tamen tunc non generabitur in eo habitus, aut virtus temperantiæ: id est, ex natura sua difficile mobilis, quia dum quis est facilis ad peccandum in una materia, non potest esse firmus ad bene operandum in alia.

37 Nunc vero restat disidium inter Auctores: an prædicta connexio essentialis sit, vel accidentalis? Et si accidentalis, an intrinseca, vel extrinseca? Et quidem absolute non esse essentialem omnes fatentur, aliàs virtuti conveniret in omni statu, cum virtutis adhuc in statu imperfecto retineat quidquid ei essentiale est, sicut puer, vel homo imperfectus adhuc retineat adæquate essentiam hominis, quia omnis essentia in indivisibili consistit: Est ergo absolute accidentalis, & essentialis, solum redduplicato statu perfectionis; namque propter fundamenta allegata; illud autem, sine quo res intelligi non potest, est de essentia illius. An vero absolute sit accidentalis intrinseca, dico, quod loquendo de connexione virtutum mediata inter se, seu ratione prudentiæ juxta primum fundamentum, est intrinseca, quia quælibet virtus moralis in esse perfecto ex se, & ab intrinseco connectitur cum prudentia perfecta, quæ est ipsissima ratio perfecta agibilium. Loquendo vero de connexione immediata illarum inter se præscindendo à prudentia juxta secundum fundamentum, potest dici, vel quod absolute est extrinseca; consistens nempe in consortio, & commitatu omnium virtutum in eodem subjecto, quatenus subjectum, ut perfecte obtineat aliquam virtutem, indiget imperio cæterarum juxta dicta num. 34. vel potest dici intrinseca, quia ab intrinseco quælibet in statu perfecto petit superare omnia contraria, quibus potest corrumpi, & consequenter ab intrinseco petit imperium cæterarum virtutum juxta dicta num. 36. Attamen ad nostrum propositum non facit, sive connexio hæc intrinseca, vel extrinseca sit, sit dum modo reduplicato statu perfectionis talis connexio infallibilis, & necessaria sit, immo & essentialis: namque in præsenti solum intendimus prædictas virtutes esse ita connexas, ut una in statu perfecto non possit haberi sine alia, quod

sal-

salvatur ; sive connexio absolute essentialis sit , sivè accidentalis , sivè intrinseca , vel extrinseca , dummodo reduplicato statu perfectionis infallibilis sit.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

38 EX dictis ferè manent soluta omnia argumenta. Claritatis tamen gratia objicies 1. locum Div. Hieronymi supra allegati Dialogo 1. contra Pelagianos , ubi cum ei Critobulus respondisset sententiam esse Philosophorum, quod qui unam habet , omnes videtur habere virtutes : respondet Hieronymus , talem sententiam licet fuisset Philosophor. sed non Apostolor. *Neque mihi cura est , quid Aristoteles , sed quid Paulus doceat , &c.* Et quidem cum certum sit omnes virtutes esse connexas , quatenus pure distinguuntur secundum modos , seù conditiones generales , juxta loca Sanctorum supra allegata , videtur colligi ipsum in præsenti loqui de virtutibus , quatenùs inter se distinguuntur penes diversas materias, quas directe attingunt.

39 Sed respondet Div. Thom. in 3. dist. 36. quæst. 1. artic. 2. ad 6. Doctorem maximum non negasse sententiam illam Philosophor. esse veram ; sed tantum negavit esse divinam ; & in Sacra Scriptura expressam ; & hanc præcipue debere nos attendere , quia licet doctrina Aristotelis , ut in plurimum vera sit ; aliquando tamen deficit ; unde non certa regula , sicut doctrina Apostolor. Et hoc ipsum sonant verba relata ; ac si diceret : ita sit , quod Aristoteles illam sententiam teneat , & cum eo cæteri Philosophi , sed unde constat hanc esse de mente Pauli , vel Apostolor. de quorum mente in præsenti disputamus ; non quia opposita esset contra eorum mentem , sed quia in eorum doctrina non esset expressa. Quibus adde statim Hieronymum distinxisse inter habere omnes virtutes participatione , vel proprietate ; & in primo sensu concedit , in secundo negat : ac si diceret omnes virtutes esse connexas , sed participatione , id est, auxilio gratiæ , non verò proprietate , id est, non proprijs viribus. Pelagiani autem taliter asseberant virtutes connecti , ut nec dependerent ab auxilio gratiæ. Hieronymus ergò procedebat theologicè ; Pelagiani verò purè philosophicè , & propterea dixit Hieronymus : non esse ei curam quid Aristoteles, sed quid Paulus doceat , id est , sint connexę , ut vós dicitis , sed non sine auxilio gratiæ , de quo disputamus.

40 Primò objicies ex Augustino epist. 29. ubi docet aliquos virtutibus esse præditos , & quibusdam carere. Item Bernardus Sermone 70. in cantica , loquendo de virtutibus justorum , sic ait : *Magnus est , qui tria , vel quatuor lilia ædificare potest in tanta spinarum densitate.* Ecce loquitur de virò magnò : id est , non incipiente in cursu virtutum , sed ad minus proficienti , & perfecto. Ac tandem venerabilis Beda allegatus à Divo Thoma loco citato ex sentent. sic expræsè inquit : *Sancti magis humiliantur de virtutibus , quas non habent , quam de virtutibus , quas habent.* Cum ergò virtutes Sanctorum sint in gradu perfecto , immò heroico, aliquas in eo statu habent, quin omnes habeant.

41 Sed omnia hæc testimonia sibi objicit Div. Thomas art. 2. citato ad 1. & respondet : *Prędicta testimonia accipienda esse de virtutibus quantum ad usus , & non quantum ad habitus : diversi enim Sancti diversimode excedunt se invicem in usibus diversarum virtutum , secundum quod de quolibet Confessore dictum est : non est inventus similis illi , qui conservaret legem excelsi.* Quæ legitima interpretatio est. Conformiter ad quam etiam potest dici Sanct. Augustin. debere intelligi : aliquibus virtutibus præditos : id est , in altiori gradu , vel heroico, alijs carere , non in gradu perfecto , sed in eodem æquali , seu heroico gradu. Virtutes enim adhuc in statu perfecto possunt magis, ac magis augeri , ita ut inæquales sint in perfectione ; in quo sensu potest interpretari Bernardus : quod per tria , vel quatuor lilia , intelligit virtutes in gradu heroico ; undè solum sequitur aliàs non haberi in eodem gradu , secus tamen in gradu perfecto. Et pariter Beda est intelligendus : quod Sancti magis humiliantur de virtutibus , quas non habent in gradu heroico, quàm de eis, quas in gradu heroico habent , licet omnes resideant in gradu perfecto.

42 Tertiò objicies ex Francisco Præcolomineo gradu 4. cap. 42. contra Div. Thom. prudentia longo rerum usu acquiritur , deinde homo frequentius in unius virtutis exercitio, quam alterius versatur : ergò poterit perfectius prudens evadere in attinentibus ad unam vir-

tutem, quam ad aliam : ergò & aſſequetur unam virtutem in gradu perfectiori, quam aliam.

43 Quod confirmat. ab experimento: cõſpicimus enim multos verſatos in arte militari, rectius pro eo actionis genere conſulere, prudentioreſque evadere, quam pro alio, ideoque exactius conſequi fortitudinem, quam temperantiam, ſicuti & conſtantius expetere honeſtum in materia fortitudinis, quam temperantiæ : & è contra, non nullos videre eſt in otio, & in Reipublicæ adminiſtratione educatos, qui juſti, atque ex eo capite prudentes evadunt ; cum tamen fortitudine videantur carere : ergò non eſt opus, ut fortitudo, & juſtitia in gradu æquali concurrant. Item ſi virtutes æque creſcerent, & perficerentur, non modo in gradu perfecto connexæ eſſent, ſed etiam in gradu imperfecto, quod negat Sanct. Thom. & nos cum ipſo.

44 Sed argument. convincit nedùm unam virtutem in eſſe perfecto poſſe eſſe ſine alia in eſſe perfecto, verùm & ſine illa abſolute etiam in eſſe imperfecto, quod eſt contra prædicti Authoris ſententiam. Probat. aſſumpt. Nam ſicut homo frequentius in unius virtutis exercitio, quam alterius poteſt verſari, pariter poterit frequentius in illius exercitio verſari, quin in alterius virtutis exercitio, nedùm frequentius, verùm & nullo modo verſetur ; ſicùt ergò ipſe tenet, hoc ipſo, quod homo in exercitio alicujus frequenter verſetur neceſſe eſſe in exercitio alterius virtutis verſari ſaltem imperfecte, conſequenter, &c. Unde dicimus verùm eſſe prudentiam longo rerum uſu acquiri; ſi tamen perfectè acquiritur, non poteſt per omnes virtutum materias non extendi, & conſequenter nec perfecte acquiri ſine omnibus virtutibus. Concedimuſque hominem quam pluries in exercitio unius virtutis, quam alterius frequentius verſari ; ſi tamen accedat ad acquirendam illam virtutem, circa cujus exercitium frequentius verſatur in ſtatu perfecto, non poteſt non habere in eſſe perfecto quamlibet aliam virtutem : & quia hoc ipſo, quod ad ſtatum perfectum virtutis pervenit, regulatur prudentia perfecta, quę eo ipſo connectitur cum omnibus virtutibus : & quia hoc ipſo, quod ſtatum virtutis perfectũ habet, debet conſtanter, prompte, & facile vincere omnia impedimenta, quibus poteſt corrumpti, quod habere non poteſt, ſi ſolùm ſit acquiſita in ſtatu imperfecto, ut ex ſupradictis patet. Nec obſtat, quod frequentius in unius virtutis exercitio verſetur, quam in exercitio alterius, quia ut patet ex dictis ad primum argument. licet una virtus non poſsit eſſe perfecta ſine alijs, non tamen opus eſt, ut ſint omnes in gradu perfecto æquali, dum tamen omnes ſint in gradu perfecto. Unde fatcor, quod ille, qui in exercitio alicujus virtutis frequentius verſatur, habet virtutem in gradu perfectiori, quam aliam in cujus exercitio non ita frequenter verſatur, debet tamen hanc perfecte habere, ut altera poſsit facile omnibus contrarijs occurrere.

45 Et ex his reſpond. ad confirmat. probare, quod poſsit quis eſſe magis verſatus in una virtute, quam in alia, ut in exemplo conſpicitur ; attamen non inde infertur, quod ſi aſſurgat, ut illam virtutem conſequatur in eſſe perfecto, poſsit eam habere ſine alijs in eſſe perfecto, licet non ſit neceſſe eas habere in gradu æque perfecto. Quod patet in exemplo poſito : Nàm quo perfecte ſe exercet in actu fortitudinis bellicæ, eo ipſo perfecte ſe exerceret in actu juſtitiæ ; nàm ut quis prudenter perfecte ſe exerceat in fortitudine bellica, bellum debet eſſe juſtum. Deinde nec poteſt perfecte prudenter amare honeſtatem juſtitiæ, quin prudenter perfecte amet honeſtatem temperantiæ: ergò de primo ad ultimum non poteſt quis perfecte ſe exercere in fortitudine bellica, quin ſe perfecte exerceat in materia temperantiæ. Ad id, quod additur aliquos in adminiſtratione Reipublicæ eſſe prudenter educatos, qui tamen fortitudine carent: reſpondet. neg. aſſumptum, nam illud procedit, ex quo poteſt contingere, ut illi non ſe offerat occaſio fortitudinis ; ſi tamen ſe offerret, pariter perfecte ſe exerceret in ea, ſicut & in adminiſtratione Reipublicæ. Unde dato, quod in hac perfecte prudenter ſe gereret, deberet eſſe animo paratus ad aggrediẽda pericula illius etiam uſque ad mortem patienter ferendam; quo in caſu jam eſſet fortitudo perfecta. Ad ultimum patet ex dictis in 1. reſolut.

46 Quartò objicies ex Scoto cujus argumentum late proſequitur Magiſtrus à num. 100. quæcumque ſunt omnino diſtincta, & diſparata, carent connexione inter ſe, atque adeò unum poteſt eſſe perfecte ſine alio; at virtutes etiam in gradu perfecto ſunt hujuſmodi : ergò. Probat. minor : Nam quid magis diſtinctum, & diſparatum, quam magnanimitas, & virginitas, aut liberalitas, & manſuetudo ; nulla enim illarum eſt pars, aut proprietas alterius, nec habent affinitatem in materiam, circa quam verſantur : ergò. Dices, quod licet inter ſe prædictæ virtutes connexæ non ſint ; ſunt tamen connexæ

cum

cum uno tertio: nempè cum prudentia perfecta. Sed contra arguit Scotus: ita ars respicit factibilia, sicut prudentia agibilia: sicut ergò circa factibilia existunt diversę artes nullatenus inter se connexæ, ita & circa agibilia esse possunt diversę species prudentiæ, non connexę inter se, atque adeò non dabitur unus habitus communis prudentiæ, ratione cujus cæterę virtutes connectantur.

47 Sed in primis hoc argum. probat virtutes nec in gradu hęroico connecti inter se, vel cum prudentia perfecta, cujus oppositum docent prædicti AA. ut videre est in eodem Magistro num. 166. Dicimus ergò virtutes morales, de quibus loquimur, non ita se habere disparate in gradu perfecto, quin affinitatem aliquam habeant inter se; & cum prudentia si in statu perfecto, quamvis una nec sit pars alterius, seù proprietas, propter rationes supra allegatas: tùm quia in illo statu non possunt subsistere sine prudentia perfecta, quæ eo ipso nequit subsistere sine cæteris virtutibus: tùm quia in eo statu non possunt subsistere; quin quantum est ex se occurrant impedimentis, quibus possunt amitti, qua parte egent consortio, & commitatu aliarum virtutum. Nec est simile de artibus, inter quas nulla est habitudo, vel dependentia, sicut nec inter picturam, & musicam, vel perspectivam, & arithmeticam; quod etiam clarè ostendit, & demostrat D. Thom. hic ad 4. his verbis: *Dicendum, quod ea, ad quæ inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam, sicut principia, non autem factibilia se habent ad artem, sicut principia, sed solum sicut materia; manifestum est autem, quod, & si ratio possit esse recta in una parte materiæ, & non in alia nullo tamen modo potest dici recta, si sit defectus cujuscumque principij; sicut si quis erraret circa hoc principium: omne totum est majus sua parte, non posset habere scientiam geometricam, quia oporteret multum recedere à veritate in sequentibus, & propterea agibilia sunt ordinata ad invicem, non autem factibilia, ut dictum est. Et ideo defectus prudentiæ circa unam partem agibilium induceret defectum etiam circa alia agibilia, quod in factibilibus non contingit.* Ita ibi Div. Thom.

48 Sexto objicies: quod magnificentia, & magnanimitas non inveniuntur in pauperibus, in quibus non possunt esse magni sumptus, qui sunt materia prædictarum virtutum; & tamen in his possunt esse aliæ virtutes morales etiam in gradu perfecto, inter quas præcipue ipsa paupertas: ergò. Quod argum. confirmat. in Virtute virginitatis; quæ est perfectissima virtus inter virtutes temperantiæ, quæ tamen nequit esse in viduis, vel conjugatis, in quibus possunt esse aliæ virtutes etiam in esse perfecto: ergò. Ad hoc argum. respondet. quod, ut in principio notavimus, in præsenti loquimur de virtutibus, quæ communes sunt omni hominum statui, ut sunt prudentia, justitia, fortitudo, & temperantia, quarum homo in omni statu est capax; non verò de alijs, quæ perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, ut magnificentia, & magnanimitas. Nihilominus tamen ait D. Thom. hic ad primum: *Quod acquisitis alijs virtutibus habet istas virtutes in potentia propinqua: cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes, & sumptus, si superveniat ei abundatia pecuniarum, modico exercitio acquireret magnificentiæ habitum, sicut Geometer modico studio acquiret scientiam alicujus conclusionis, quam nunquam consideravit. Illud autem habere dicimus, quod in promptu est, ut habeamus, secundum illud Philosophi in 2. Phisic. quod parum deest, nihil de esse videtur.* Quibus addid Cajetan. quod, ut in pauperibus sint prędictæ virtutes etiam in statu perfecto, non opus est eas habere quantum ad actus exteriores, sed sufficit eas habere quãtum ad interiores: nempe in præparatione animi, si v.g. superveniat abundatia pecuniarum, ut ait D. Thom. Et per hoc patet ad exemplum de virginitate, quæ nec communis est omni hominum statui, & quam potest homo conjugatus saltem de formali habere in præparatione animi, si careret illo statu, vel hoc ei in eo statu licitum esset, & idem de viduis.

49 Septimò objicies: ex nostra resolut. sequi duas contradictorias; nempe fortitudinem in esse perfecto esse prius virtutem, quam temperantia; & è contra non esse prius illa: ergò. Probat. assumpt. Nàm si temperantia in esse perfecto dependet à virtute fortitudinis, eo ipso virtus fortitudinis prius est in esse perfecto, quam temperantia. Deinde si fortitudo in esse perfecto dependet à temperantia, eo ipso temperantia est prius in esse perfecto, quam fortitudo: verificantur ergò illæ duæ contradictoriæ. Sed instantia statim apparet: Nàm in contrariorum sententia virtus temperantiæ in esse imperfecto pendet à prudentia, & pariter prudentia in esse imperfecto pendet à temperantia: ergò sequitur, quod temperantia in esse imperfecto sit prior, & non sit prior prudentia. Respondebis, quod temperantia est prior prudentia in esse intentivo, utpote prudentia supponit intentionem temperantię juxta supradicta; in esse verò electivo è

contra prudentia est prior temperantia, siquidé ut sic est illius regula; unde illa prioritas, & posterioritas est in diverso genere causæ, & absolutè est mutua sine prioritate aliqua; vel posterioritate, ut videre est in causa finali, efficienti, materiali, & formali, quarum una dependet ab alia, & absolute una non est prior, vel posterior altera, sed omnes simul ad eundem effectum concurrunt. Hoc ipsum ergò nos asserimus de alijs virtutibus inter se collatis in esse perfecto, quod dependentia fortitudinis à temperantia in esse perfecto, & temperantię à fortitudine est mutua, & sic absolutè una non est prior altera; est tamen una suo modo, seù in proprio genere prior, v.g. elicitivè, vel imperativè, seù quod idem est penes ordinem ad objectum, vel motivum, si enim concurrit temperantia elicitivè circa propriam materiam ex motivo fortitudinis, utraque simùl concurrit absolutè, licet priùs elicitivè, seù in genere causæ efficientis concurrat temperantia, sicùt è contra imperativè, seù in genere causæ finalis priùs concurrit fortitudo.

50 Tandem objicies: ex nostra sententia sequi omnes virtutes in esse perfecto acquiri unico actu; nàm supponamus virtutem aliquam acquiri in esse perfecto, cum tamen antea nulla esset alia virtus acquisita in esse perfecto, tùnc enim illa virtus non posset acquiri, quin cæteræ cum ea connexæ acquirantur; sed non per multos actus, cum in eodem instanti non possint exerceri actus omnium virtutum: ergò per unũ actum; hoc autem videtur chimericum: utpote unus actus ad unam virtutem pertinet, & sic sequeretur, quod una virtus acquiratur per actum alterius virtutis, v.g. fortitudo per actum temperantię.

51 Sed ad hoc communiter respondent Thomistæ cum Cajetano conced. assumptum, & disting. minor. Non per multos actus secundum rem, concedo, in esse moris, nego. Itaque ille actus erit unicus secundum rem, moraliter tamen erit plures. Ut si ponamus aliquem hominem ita esse dispositum circa materias omnium virtutum, quod accedente unico actu, circa quamlibet illarum generetur talis virtus in esse perfecto. Sit ergò in tali dispositione mulier nupta, eique proponatur pœna mortis, si non consentiat in adulterio; illa tamen propter honestatem fortitudinis eligat potius mori, quam adulterari, intendens servare justitiam marito, & propriam honestatem temperantiæ, tunc iste actus in casu proposito generativus erit omnium talium virtutum in esse perfecto, perfectamque bonitatem omnium illarum haberet: unde erit unus secundum rem, & moraliter multiplex.

DE DONO TIMORIS
Dubium Unicum.

Quod sit objectum primarium, & specificativum doni timoris, stando doctrinæ D. Thom. ubi de dono timoris in Christo, & in Beatis.

1 DIco stando doctrinæ D. Tho. quia in hac parte fere omnes confunduntur Thomistæ, concordare non valentes plura loca, quibus D. Thom. videtur sibi contrariari, unde quilibet pro suo arbitrio loca refert, quæ ad suum propositum faciunt, & alia tacent, quę suę sententiæ contradicere videntur. Igitur in præsenti meam mẽtem aperiam juxta ipsissimam mentem D. Thom. omniaque illius loca concordare conabor, respond. ad objecta cum eodem D. Tho. sit ergò.

RESOLUTIO I.

Objectum primarium quod, seù materia doni timoris est aliquod malum.

2 FUndatur in Div. Thom. 2.2.q. 19. art. 9. ubi objicit secundum argumentum ad probandum timorem non esse donum Spiritus Sancti, quia proprium est virtutis Theologicæ habere Deum pro objecto, in quantum Deus timetur: ergò non est donum sed virtus theologica. Cui argum. respondet, conced. major. & neg. minor. his verbis: *Ad secundum dicendum, quod proprium, & principale objectum timoris est malum, quod quis refugit, & per hunc modum Deus non potest esse objectum timoris, ut supra dictum est*: ergò D. Thom negat minor. argum. & donum timoris eatenus excludit à ratione virtutis theologicæ, quatenus non respicit Deum immediatè, & in recto, quo modo respicitur à virtutibus theologicis, sed sic solum respicit malum, licet mediate, & in obliquo respiciat Deum, quatenus respicit malum cum ordine, & habitudine ad illum.

3 Quod & expressius liquet ex quo in illis verbis *ut supra dictum est* se remittit ad dicta, tam 1. 2. quæst. 42. art. 1. & quæst. 43. art. 1. ad primum, quam 2.2. quæst. 19. citata art. 1. ubi exprofesso inquirit an Deus possit timeri, in primo enim loco docet expressè timorem primo,

primo, & per se respicere malum, & secundario solum, & ex consequenti bonum, à quo malum provenire potest. Et 2. loco hoc duplex objectum distinguendo ait; quod primo modo Deus, utpote bonitas, non potest esse objectum timoris, bene autem 2. modo.

4 Et hinc evanescunt omnes interpretationes, quibus AA. con rarij hanc D. Thom. solutionem conciliare connantur cum doctrina ipsius alijs in locis. Et quidem Lisbonienſij respondet: D. Thom. loquutum fuisse de objecto principali actus secundarij doni timoris, quod tamen est principale in timore communiter dicto. Primus quidem actus doni timoris est reverentia, & secundarius est fuga mali, ut in nobis invenitur. Sed quidem ex quo actus primarius doni timoris non sit fuga, sed reverentia, quod sequitur est, objectum illius primarium non esse malum culpę, vel pœnæ propter culpam, non tamen, quod non sit malum defectus naturalis, cum hoc possimus reverenter subjicere Deo ob illius eminentiam. Deinde si Div. Thom. solum intendit, objectum primarium actus secundarij doni timoris esse malum: ergò non negat objectum primarium actus primarij illius esse Deum: relinquit ergò argum. insolutum, quod intendebat timorem non esse donum, sed virtutem theologicam, quia respicit Deum, nam à ratione virtutis Theologicæ solum potest excludi ratione objecti primarij.

5 Sed respondet Lisbon. quod de dono timoris, quantum ad actum primarium, jàm in corpore articuli ostenderat non esse virtutem Theologicam, quatenus docet primario importare subjectionem sui ad Deum, quo in casu Deus solum importatur in obliquo; quare solum restabat ostendere non esse virtutē theologicam ex parte actus secundarij. Sed præterquamquod facilius D. Tho. responderet ex dictis in corpore articuli modo prædicto, nempè, quod virtus Theologica respicit Deum immediatè, & in recto; donum verò timoris illum respicit solum mediate, & in obliquo, præter hoc inquam ex prædicta interpretatione quod sequitur est, objectum primarium doni timoris non esse malum culpæ, aut pœnæ propter culpam, quia hoc malum Deo reverenter homo subjicere non potest, non tamen non esse malum defectus naturalis, nam idem est prędictū actum primarium esse subjectionē sui ad Deum ac esse primariò, & principalitèr erga propriam parvitatem, seu naturalem defectum, ut subjectum Deo, seu illum Deo subjiciendo.

6 Alij verò respondent quod cum D. Th. ait proprium, & principale objectum timoris esse malum, quod quis refugit, intelligitur de malo, non in se ipso, sed in sua causa contentum; unde solum sequitur, objectum primarium doni timoris esse eminentiam divinam, ut infflictivam mali, quod ita verum est.

7 Sed hęc interpretatio est omnino voluntaria, nam si Div. Thom. nomine mali intelligeret eminentiam divinam, ut inflictivam mali, non negaret minorem, nempe donum timoris respicere principaliter Deum, sed distingueret eum respicere pure, ut inflictivum mali, & ex hac parte timorem excluderet à ratione virtutis Theologicæ. Deinde si objectum primarium doni timoris esset divina eminentia, ut inflictiva mali, maximè mali culpæ, vel pœnæ, cum malum defectus naturalis jam supponat inflictum; sed eminentia divina, ut inflictiva mali culpæ, vel pœnę nequit esse objectum primarium doni timoris, ut patebit ex sequenti resolut. ergò.

8 Alij respondent D. Thom. debere intelligi de objecto timoris, secundum rationem communem, & prout abstrahit à timore, qui est passio animę, & à timore, qui est donum, non verò de timore, prout elevato ad celsitudinem doni. Sed contra est: nàm sic etiam D. Thom. relinqueret argument. insolutum, nam procedebat de illo timore, de quo in corpore articuli probat esse donum Spirit. Sancti, quod non probat de timore genericè sumpto, sed de illo, quod subjectum disponit non repugnans, ut moveatur à Spiritu Sancto, proindeque per quem Deum reveremur, & refugimus nos ipsi subducere, & hinc procedebat difficultas, quod si est timor respiciens Deum, erit non donum, sed virtus Theologica. Deinde si semèl conceditur, ut debet concedi timorem genericè sumptum, primò & per se respicere malum, tanquam objectum, hoc non potest negari de quolibet timore, qui est propriè, & strictè timor, nam differentia specifica, & essentialis debet distinguere intra ipsam rationem genericam, id est, eam contrahendo, non rem ab ipsa extrahendo.

9 His convictus Oxom. duplicem aliam adidit interpretationem. Prima est, D. Thom. loqui de objecto primario, & principali actus primarij, qui est fuga, non verò qui est prosecutio. Itaque asserit actum primarium doni timoris esse prosecutionem, & fugam, penes conceptus inadæquatos, quod comprobat ex illis verbis in corpore articuli: *Hoc autem facit timor filialis, & castus, in quantum per ipsum Deum reverenmur, & refugimus nos ipsi seducere*; ubi clarissime insinuat in eodem actu timoris casti inveniri rationem prosecutionis, respe-

ctu eminentiæ divinæ, & rationem fugę respectu subductionis, seu non subjectionis ad ipsam.

10 Sed hęc solutio impugnatur in primis ex quo actus fugæ nec inadæquatè potest esse actus primarius doni timoris; nam iste actus, vel est erga malũ in se, & ratione sui, vel erga malum cum ordine, & habitudine ad eminentiam divinam: Primo modo nequit esse actus inadæquatus; nam fuga sic respiciens malum, vel est actus adæquatus timoris, qui est passio animæ, & provenit ex apprehensione futuri mali eminentis, ut docet Div. Thom. locis citatis ex 1.2. vel est actus secundarius doni timoris, ut ipse Oxomensis docet §.5. hujus quęst. & ratio suadet: quia malum in se, & ratione sui, & eminẽtia divina sunt objecta essentialiter distincta: non ergò possunt attingi æque primario ab eodem actu. Secundò verò modo, qualiter Oxomensis in responsione ad secundam replicam fatetur attingi malum primario per donum timoris, probatur non posse attingi per actum fugę, namque hoc malum non potest esse malum culpæ, vel pœnę. Tùm quia ut patet ex corpore D. Thom. loquitur de malo quod per reverentiam Deo subjicimus: tùm quia ut probabimus resolut. sequenti tale malum non potest esse objectum primarium doni timoris. Si autem ex malo naturalis defectus nequit aliam habitudinem habere ad divinam eminentiam, ut diximus prętęr habitudinem subjectionis reverentialis ad ipsam, quę non est fuga, sed prosecutio, ut ipse etiam tenet §. citato. Et ratio suadet, nam malum defectus naturalis fugere non possumus: ergò.

11 Ac tandem. Nam vel actus primarius doni timoris respicit malum cum ordine, & habitudine ad eminentiam divinam, taliter, ut respiciat malum in recto, nempe ut infligendum ab eminentia divina, vel taliter ut respiciat eminentiam divinam in recto, nempe ut inflictivam mali: Si primo modo? Non contradicit nostræ resolut. inqua asserimus objectum primarium in recto doni timoris esse solum malum, eminentia divina importata solum in obliquo: Si secundum? Eo ipso malum importatur solum in obliquo, & consequenter fuga, quæ ut talis respicit malum in recto, non potest esse actus primarius doni timoris, etiam penes conceptum inadæquatum.

12 Secunda interprætatio Oxom. est desumpta ex doctrina D. Thom. q. 4. de virtutibus, art. 4. ad 2. ubi triplex malum distinguit, pœnæ scilicet, culpę, & naturalis defectus, & ait nomine mali essentialiter, & principaliter inspecti à timore, non summere malum pœnæ, aut culpæ, sed malum naturalis defectus, quod per donum timoris subjicitur Deo, ex consideratione eminentiæ divinæ, & hoc verum est respici principaliter ab habitu doni timoris, nam illius actus ex subjecto reverentialis ad Deum, ob eminentiam ipsius, ad quam subjectionem naturalis defectus comparatur in recto, & Deus atque eminentia divina comparatur in obliquo, & idcirco habitus doni timoris excluditur à ratione virtutis Theologicæ, quam solutionem ait esse omnibus præferendam. Quod si hæc solutio, seù interpretatio juxta mentem istius Authoris, omnibus præferenda est, omnibus etiam præferenda est resolutio nostra, quæ est ipsissima istius Authoris interpretatio, nempe objectum primarium, & specificativum doni timoris in recto non posse esse Deum, sed aliquod malum, quod in 3. resolut. dicemus esse malum defectus naturalis. Quomodo autem cohæreat hæc doctrina cum doctrina prædicti Authoris in eodem §. ubi totus est in probando objectum primarium doni timoris esse eminentiam divinam, ut inflictivam mali, ipse, & sui sequaces videant. Argumenta, quæ contra hanc resolut. procedunt, commodius proponentur in ultima resolutione.

RESOLUTIO II.

Tale malum non est malum culpę, vel pœnæ propter culpam.

13 FUndatur unice ex quo donum timoris fuit in Christo, ut suppono, & verior sententia testatur; sed non secundum quod respicit malum culpæ, vel pœnæ propter culpam; non ergò objectum primarium doni timoris in recto est malum culpæ, vel pœnæ propter culpam. Consequentia patet: Nam in Christo non potest salvari donum timoris, quin in eo salvetur, secundum quod respicit objectum illius primarium, à quo specificatur. Minor verò, in qua est difficultas, est expressa Div. Thom. 3. part. q. 7. art. 6. ubi expresse habet, quod *in Christo fuit timor Dei, non quidem secundum quod respicit malum separationis à Deo per culpam, neque etiam secundum quod respicit malum punitionis pro culpa.*

14 Sed quia hinc etiam probatur donum timoris in Christo adhuc non respicere malum culpæ, vel pœnæ in obliquo, nempe divinam eminentiam, ut inflictivam mali culpæ permissivè, & mali pœnæ positivè, ideo Oxom. nobiscum sentiens donum timoris non respicere primario in recto malum culpæ, vel pœnæ, respondet, D. Thom. debere intelligi de malo culpæ, unde-

undequaquè posſibili, qualiter reſpicitur à timore caſto in via, non verò de malo culpæ naturæ, ſecundum ſe poſsibili; aliàs doctrina hujus articuli contradicet doctrinæ ipſius 22. quæſt. 19. art. 11. ubi loquendo de dono timoris, quod remanet in beatis, docet reſpicere malum culpæ, quatenus poſsibile creaturæ rationali propter naturalem liberi arbitrij flexibilitatem, licet impoſsibile beatitudini.

15 Sed undè hæc contradictio, ſi ibi loquitur de dono timoris in beatis, & in præſenti de dono timoris in Chriſto? In Beatis enim malum culpæ, nedum non repugnat ratione naturæ ſecundum ſe, verum nec ratione ſuppoſiti ſecundum ſe, utpotè creati, & ſic beatis ſecundum ſe, & præciſsive à ſtatu poteſt peccatum dici abſolutè poſsibile, quia tota repugnantia eſt ex ſtatu, & non ex aliqua ſui parte: in Chriſto verò licet peccatum non repugnet ratione naturæ ſecundum ſe, benè tamen ratione ſuppoſiti, etiam ſecundum ſe, & ſic ei abſolutè, & præciſsive ab ſtatu beatifico, non eſt poſsibile peccatum, nam ut aliquid dicatur alicui abſolutè impoſsibile, ſufficit ei repugnare ex aliqua parte, licet non ex omni. Cujus eſt exemplum in divinis: namque filio non repugnat generare ratione naturæ ſecundum ſe, ſed ſolum ratione ſuppoſiti, & hoc ſufficit ut ei abſolutè impoſsibilis ſit generatio.

16 Nec valet, quod in Chriſto non ponitur donum timoris per comparationem ad peccatum, ut poſsibile ipſi Chriſto, ſed ſolum ut poſsibile ipſius naturæ. Non inquam valet, quia timor ſi ſemel eſt per ordinem ad malum culpæ, debet eſſe per ordinem ad illud, ut poſsibile timenti; nam actiones ſunt ſuppoſitorum, & timens eſt Chriſtus, non verò natura. Dices, debere eſſe per ordinem ad malum culpæ, poſsibile timenti, vel quoad partem, vel quoad totum. Sed contra eſt. Nam juxta hanc ſolutionem pariter poſſet affirmari abſolutè Chriſtum potuiſſe peccare, quia ei quoad partem poſsibile eſt peccatum; ſicut enim potentia peccandi dicitur per ordinem ad peccatum poſsibile, ſic & timor in hac ſententia dicitur per ordinem ad peccatum poſsibile: ſi ergò ſufficit peccatum eſſe Chriſto, poſsibile quantum ad partem, ut abſolutè dicatur potens timere, pariter & ut abſolutè dicatur potens peccare. Item ideò licet peccatum ſit Chriſto poſsibile quantum ad naturam, non dicitur poſſe peccare, quia peccatum eſt ſuppoſiti, & non naturæ; ſed etiam timere eſt ſuppoſiti, & non naturæ: ergò.

17 Deindè ut verificetur Chriſto eſſe poſsibile peccatum quantum ad aliquam partem, non ſufficit quod ei non repugnet peccatum ex aliqua ſui parte, ſed ultra quod ei non repugnet ex aliqua ſui parte formaliter, quatenus pars illius eſt, & ad ipſum pertinens; at licet Chriſto non repugnet peccatum ex aliqua ſui parte, ſecundum ſe conſiderata, ſecus verò quatenus pars illius eſt, & ad ipſum pertinens, namque non eſt pars illius, nec ad ipſum pertinet, niſi quatenus unita hypoſtaticè divino ſuppoſito, quomodo ei non minus repugnat peccatum, quam ſuppoſito ipſi: ergò.

18 Et ex hoc aperitur æquivocatio hujus Authoris. Namque cum dicitur, peccatum non repugnare humanitati Chriſti ſecundum ſe, non aliud ſignificatur, quam ei non repugnare peccatum, quatenus ei non repugnat terminari propria perſonalitate, & ad purum hominem pertinere: ergò nunquam eſt verum, humanitati Chriſti non repugnare peccatum dum pars eſt Chriſti, & ad Chriſtum pertinens. Cujus ratio à priori eſt. Quod natura non poteſt intelligi principium quo peccandi, niſi quatenus connotat principium quod peccandi, quia, ut diximus, actiones ſunt ſuppoſitorum. Hac enim ratione docent Thomiſtæ, quod natura divina non eſt principium quo generandi in Filio, ſed ſolum in Patre, licet eadem ſit in patre, & in Filio: dum ergò natura humana non intelligitur in ſuppoſito peccabili, non poteſt intelligi principium quo peccandi, vel ei non repugnare peccatum, licet hoc ipſum poſsit verificari de ipſa, quatenus terminabili propria perſonalitate. Immò ex hoc ipſo poteſt etiam negari, peccatum eſſe poſsibile naturæ humanæ Chriſti ſecundum ſe poſsitive loquendo, nam poſsibile eſt illud, quod poteſt eſſe, peccatum autem non poteſt eſſe ſine principio quo, & quod peccandi: ergò per ordinem ad ſolam naturam non poteſt dici peccatum poſitive poſsibile, licet dicatur ei non repugnans, vel ut melius loquar, ex ea non repugnans, quod eſt eſſe poſsibile negative.

19 Ac tandem poteſt prædictus Author impugnari, ex quo D. Thom. pariter negat in Chriſto timorem reſpicientem malum culpæ, ac reſpicientem malum pœnæ pro culpa; at ſi ſemel eſt Chriſto ratione naturæ poſsibile malum culpæ, non poteſt non eſſe ei poſsibile ratione naturæ malum pœnæ pro culpa, nam cui poſsibilis eſt culpa, poſsibilis eſt etiam punitio pro culpa: ergò juxta hujus Doctoris ſententiam ponendus eſt etiam in Chriſto timor ſervilis erga prædictum malum. Cui ſententiæ adverſatur iſte Author, convictus ſolum doctrina relata D. Thom. Immò ea rejicit ſententiam illorum, qui dicunt, donum timoris in Chriſto reſpicere malum culpę, ut poſsibile alijs, quia eo ipſo, inquit, etiam reſpiceret malum pœnæ, ut poſsibile alijs, & conſequenter poneretur in Chriſto

ſub-

substantia doni servilis, quod ait adversarij doctrinæ relatæ D.Thom.

20 Sed fortè ex hoc dicet aliquis, quod licet malum culpæ non sit possibile Christo, est tamen possibile alijs, quod sufficit ut in Christo ponatur donum timoris respiciens eminentiam divinam, ut inflictivam mali alieni. Sed respondetur, quod timor non versatur circa malum alienum, sed circa malum proprium, sicut spes versatur circa bonum proprium, non circa alienum; immò si sufficeret ad timorem respicere causam inflictivam mali alieni, posset una persona divina timere aliam, cum eo ipso quod eminentiam alterius respiciat, respiciat eam, ut inflivam mali alieni. Argumenta, quæ contra hanc resolutionem videntur procedere, commodius etiam proponentur resolut. sequenti.

RESOLUTIO III.

Objectum primarium, & specificativum doni timoris est malum naturalis defectus, ut subjiciendum Deo ob divinam ejus eminentiam, quod malum importatur in recto de materiali, seu ut objectum quod, subjicibilitas verò deformali, & ut objectum quo, Deus autem, seu divina eminentia solum in obliquo.

21 EST expressa doctrina D. Thom. q. 4. de virtutibus, art. 4. ubi inquirit, num spes sit solum in viatoribus, & ponit secund. argument. pro parte negativa, quod spes perfectior est timore, cujus objectum est malum; sed aliquis timor est in beatis, secundum illud Psalmi: *Timor Domini Sanctus permanet in seculum*: ergò aliqua spes est etiam in beatis. Et respondet. *Ad 2. dicendum, quod timor est respectu mali* (quæ est prima nostra resolutio) *sub malo autem comprehenditur omnis defectus: est autem triplex hominis defectus; unus quidem pœnæ, & hunc quidem principaliter respicit timor servilis. Alius autem est defectus culpæ, & hunc defectum respicit timor filialis, vel castus, secundum quem est in statu viæ, in quo peccare possumus, neutro autemmodo erit timor pœnæ, sublata potestate culpæ in patria, secundum illud Proverbior. 11. abundantia perfruetur malorum timore sublato* (quæ est secunda nostra resolutio) *est autem tertius defectus naturalis, secundum quod quelibet creatura in infinitum distat à Deo, qui defectus nunquam tolletur, & hunc defectum respicit timor reverencialis, qui erit in patria, qui reverentiam exhibebit suo Creatori ex consideratione majestatis ejus, in propriam resiliens parvitatem. Sed objectum spei quod est beatitudinem esse futuram tolletur ea superveniente* (quæ est tertia nostra resolutio) quibus clarissimè mens D. Thom. innotescit, & conciliantur loca ipsius, in quibus videtur sibi contrariari.

22 Et ex his nostra resolut. fund. & præced. resolution. stabiliuntur. Namque cum donum timoris non possit salvari, nisi secundum quod respicit objectum primarium, & specificativum, illud malum debet constitui objectum primarium, & specificativum doni timoris, quod non tollitur, sed perseverat in omni statu, & subjecto, in quo est donum timoris; at malum quod nunquam tollitur, sed permanet in omni statu, & subjecto, in quo est donum timoris, est solum malum defectus naturalis secundum quod creaturæ in infinitum distant à Deo, malum autem culpæ, vel pœnæ subtrahitur in Christo, & in beatis: ergò solum malum defectus naturalis constitui debet objectum primarium, & specificativum doni timoris. Et quia aliunde hunc defectum naturalem respicit donum timoris, quatenus per eum homo exhibet reverentiam Creatori ex consideratione majestatis ejus, in propriàm resiliens parvitatem, sequitur quod prædictum malum sit objectum illius primarium, & specificativum, non secundum se, & ratione sui, sed ut Deo subjiciendum ob divinam ejus eminentiam, quod est subjectionem de formali in recto importari, divinamque eminentiam in obliquo.

23 Hæc eadem doctrina traditur à D.Th. 22. quæst. 19. citat. art. 11. ubi inquirit utrum timor maneat in patria, & pro parte negativa, ponit, vice versa, idem argument. quod proposuerat loco citato de virtutibus, nempè, quod spes utpotè boni, perfectior est timore, qui solum est respectu mali; sed spes non erit in patria: ergò nec timor, & sicut argument. est idem, eandem adhibet solutionem, nempè, *quod spes importat quendam defectum, scilicet futuritionem beatitudinis, quæ tollitur per ejus præsentiam, sed timor importat defectum naturalem creaturæ, secundum quod in infinitum distat à Deo, quod etiam in patria remanebit, & ideò timor non evacuabitur totaliter.*

24 Sed respondet Oxomensis D. Thom. non excludere à beatis timorem per respectum ad malum culpæ, ut possibile naturæ secundum se, sed per respectum ad malum culpæ, ut omnino possibile, qualiter respicitur à timore casto in via. Sed non possum non fateri, hanc esse legitimam interpretationem solutionis præcedentis, quatenus D.Thom. in corpore articuli præmisserat donum timoris manere in patria, quia fuga hujus mali, quod est Deo non subjici, ut

pos-

posſibilis naturæ, impoſsibilis autem beatitudini erit in patria. Et ex hoc fit probabilis ſententia aſſerens in beatis inveniri donum timoris, per modum fugæ à malo culpæ. Sed quomodo cohæreat hæc doctrina D. Thom. cum prælegata ex quæſt. 4. de virtutibus, ipſe videat, namque ibi, ut ſalvet donum timoris in beatis, quia in patria non poteſt eſſe per ordinem ad malum culpæ, cujus poteſtas ſubtrahitur per beatitudinem, confugit ad naturalem defectum, qui nunquam tollitur. Unde deduco, quod licet in beatis non eſſet poſsibile malum culpæ, ut ibi ſupponit D. Thom. adhuc in eis ſalvaretur donum timoris per ordinem ad malum defectus naturalis, quatenus Deo ſubjectum ex conſideratione eminentiæ divinæ. Et ſic ſalvari in Chriſto mihi probabilius eſt, ut patet ex reſolutione præcedenti. Undè tandem infertur hoc malum ſolum eſſe objectum ſpecificativum doni timoris, & malum culpæ, ſeu pœnæ, ſolum ab eo inſpici peraccidens, ratione ſubjecti potentis peccare.

25 Et hinc patet omnino voluntariam eſſe interpretationem, quam adhibet Oxomenſis, dum ait, quod ex eo quod D. Thom. confugerit ad naturalem defectum, non excluſit reſpectum ad malum culpæ, ut poſsibilis naturæ, quia reſpectus timoris ad naturalem defectum non eſt ad illum ſecundum ſe, ſed ut comparabilem cum majeſtate divina, namque terminatur ad proprium defectum naturalem, reſiliendo in illum ex divina majeſtate, hoc eſt, fugiendo illius comparationem cum Deo, & non plenam ſubjectionem ad ipſum. Patet, inquam, eſſe omnino voluntariam hanc interpretationem, namque ut vidimus D. Thom. diſtinguit ibi triplicem defectum naturalem, pœnæ, & culpæ, & ſuppoſito in beatis non eſſe donum timoris per reſpectum ad malum pœnę, & culpæ, ait, in eis eſſe ſecundum reſpectum ad defectum naturalem: conſtituit ergò timorem in beatis per reſpectum ad defectum naturalem purè, & cum excluſione reſpectus ad malum culpæ. Verum quidem eſt, quod reſpectus timoris ad naturalem defectum non eſt ad illum ſecundum ſe, ſed ut comparabilem cum majeſtate divina, ſed non ut comparabilem perfugam à non ſubjectione ad ipſam, ſed potius per neceſſariam ſubjectionem ad ipſam, nec eſt idem timorem terminari ad defectum naturalem, reſiliendo in illum ex divina majeſtate, ſeu ex illius conſideratione, ac terminari ad illum, fugiendo illius non ſubjectionem ad Deum. Namque licet hoc ita ſit, in eo qui poteſt non ſubjici, ut eſt viator, ſecus tamen in eo qui non poteſt non ſubjici, ut eſt beatus, vel adminus Chriſtus.

26 Et ex his etiam patet ad duo loca Div. Thom. quibus Oxomenſis prædictam interpretationem fundare connatur. Prim. eſt D. Thom. 2. 2. quæſt. 19. art. 9. citato in corpore, ubi poſtquam præmittit dona Spiritus Sancti eſſe quaſdam habituales perfectiones potentiarum animæ, quibus redduntur benè mobiles à Spiritu Sancto, ad hoc autem, ut aliquid ſit benè mobile ab aliquo movente, primò requiritur, ut ſit ei ſubjectum non repugnans, quia ex repugnantia mobilis ad movens, impeditur motus, ſubdit: *Hoc autem facit timor filialis, vel caſtus, in quantum per ipſum Deum reveremur, & refugimus nos ipſi ſubducere.* Secund. eſt, art. 10. ſequenti, ubi inquirit, an, creſcente charitate, diminuatur timor. Et ponit tert. argument. pro parte affirmativa: quia amor importat unionem, timor autem ſeparationem: ſed creſcente unione, diminuitur ſeparatio: ergò. Et reſpondet: *Dicendum quod timor filialis non importat ſeparationem à Deo, ſed magis ſubjectionem ad ipſum, ſeparationem autem refugit à ſubjectione ipſius.* Fuga autem à ſubjectione, ſicut refugere nos Deo ſubducere, eſt fuga à malo culpę, & conſequenter quando ait D. Thom. timorem reſpicere naturalem defectum, non excludit defectum culpæ, ut poſsibilis ratione naturalis defectus inſpecti ſecundum ſe, ſed ſolum excludit defectum culpæ, ut omnino poſsibilis.

27 Patet inquam ad hæc duo loca. Nam cum D. Thom. primo loco ait, timorem facere animam ſubjectum non repugnans Deo, ſeu benè mobile à Spiritu Sancto, *in quantum per ipſum Deum reveremur*, deſignat actum primarium, & per ſe doni timoris, qui eſt ſubjectio reverentialis ad Deum, ob ejus infinitam eminentiam; cum verò addit, *& refugimus nos ipſi ſubducere*, deſignat actum fugæ ei convenientem ſolum in ſtatu viæ, ſeu in ſubjecto potente ſe Deo ſubducere. Similiter cum in ſecundo loco ait, quod timor filialis magis importat ſubjectionem ad Deum, ly magis denotat actum præcipuum ei convenientem in omni ſtatu, & ſubjecto, cum verò addit, quod ſeparationem refugit à ſubjectione ipſius, pariter intelligitur in ſtatu viæ, vel in ſubjecto potente, ei non ſubjici, quale non eſt Chriſtus.

Objiciuntur, & ſolvuntur argumenta.

28 SEd contra noſtram reſolutionem objicies primò ad hominem. Nam illud eſt objectum primarium, & ſpecificativum doni timoris, quod eſt objectum illius in omni ſtatu, & ſubjecto; at objectum primarium, & ſpecificativum doni timoris in Chriſto, ſolum

eſt

est bonum, & non aliquod malum: ergò adhuc malum defectus naturalis nequit esse objectum primarium, & specificativum doni timoris. Minor probat. ex D. Thom. loco citato ex 3. part. quæst. 7. art. 6. ubi in corpore postquam distinguit duplex objectum timoris, nempè malum terribile, & illud cujus potestate malum potest inferri, resolvit: *Quod in Christo fuit timor Dei, non quidem secundum quod respicit malum separationis à Deo per culpam, neque etiam secundum quod respicit malum punitionis pro culpa, sed solum secundum quod respicit ipsam divinam eminentiam.* Ubi licet in primis verbis solum excludat ab objecto primario doni timoris in Christo malum culpæ, & pœnæ, in ultimis tamen verbis omne malum excludit, & illud constituit in sola divina eminentia.

29 Sed si hoc ita est, cur D. Thom. excludit timorem à ratione virtutis Theologicæ, quia primario respicit malum, & non Deum? Undè respondetur ex verbis sequentibus D. Thom. quæ sunt hujusmodi: *Prout scilicet anima Christi quoddam affectu reverentiæ movebatur in Deum à Spiritu Sancto acta, undè ad Hebræos 5. dicitur, quod in omnibus exauditus est pro sua reverentia. Hunc enim affectum reverentiæ ad Deum Christus secundum quod homo præcæteris habuit pleniorem, & ideò ei attribuit scriptura plenitudinem timoris Domini.* Inquiro ergò in quo consistit plenitudo hujus reverentialis affectus, nisi in plenitudine subjectionis sui ad Deum ob divinam illius eminentiam? Cum ergò ait D. Thom. donum timoris in Christo solum respicere divinam eminentiam, licet excludat ab objecto primario illius malum culpæ, vel pœnæ, non tamen malum deffectus naturalis. Undè infertur divinam eminentiam solum importari in obliquo.

30 Secundò objicies, & est replica contra præcedentem solutionem. Ideò objectum primarium doni timoris esset malum defectus naturalis, quia objectum primarium doni timoris est malum, juxta primam resolutionem, & non malum culpæ, vel pœnæ propter culpam, juxta secundam, at falsum est objectum primarium doni timoris esse malum: ergò probat. minor. Namque ita docet D. Thom. art. 6. nuper citato in solut. ad 1. cum enim posuisset argument. commune, quod objectum spei est bonum, objectum autem timoris est malum, sed in Christo non fuit virtus spei: ergò nec donum timoris, respondet: *Quod habitus virtutum, & honorum, propriè & per se respicit bonum, malum autem ex consequenti; pertinet enim ad rationem virtutis, ut opus bonum reddat: ac si diceret,* licet objectum timoris sit malum, non tamen objectum doni timoris, nisi ex consequenti.

31 Respondet. D. Thom. debere intelligi de dono prout abstrahit à physico, & morali, non tamen determinate de bono physico. Vel alijs terminis, intelligitur de bono pro formali non tamen pro materiali. Defectus enim naturalis licet sit malum physicum, ut tamen subjicitur Deo ob divinam ejus eminentiam, bonitatem moralem de formali importat, & sic per donum timoris attingitur, ut moraliter, & formaliter bonus.

32 Sed dices D. Thom. expræsse habet malum à dono timoris solum inspici ex consequenti; sed juxta hanc solutionem non ex consequenti, sed primariò inspicitur saltem, ut quod de materiali: ergò. Respondetur quod malum, de quo ait D. Thom. inspici à dono timoris ex consequenti est malum morale culpæ in subjecto capaci, vel est ipsum malum defectus naturalis quatenus materia fugienda ab adæquatione cum Deo, seu à non subjectione sui ad ipsum, quomodo etiam non potest inveniri, nisi in subjecto potente peccare.

33 Sed dices: D. Thom. statim subdit: *Quod de ratione doni timoris non est illud malum, quod respicit timor.* Proindèque negat major. argument, scilicet quod objectum timoris est malum; at secundum nos timor nedum respicit malum culpæ, vel pœnæ, sed etiam malum defectus naturalis: ergò secund. D. Thom. donum timoris nec defectum naturalem primariò respicit. Sed respondet. quod cum D. Thom. loco citato in favorem nostræ sententiæ expræsse habeat ex una parte, quod timor est respectu mali, & quod sub malo comprehenditur omnis defectus, & quod donum timoris salvatur etiam substracta possibilitate culpæ, & pœnæ, per hoc solum, quod respiciat defectum naturalem, cum subjiciendo Creatori ex consideratione majestatis ejus, non potest non explicari in præsenti, cum ait, donum timoris non respicere illud malum, quod respicit timor, aliàs sibi expræsse contradiceret. Undè dico quod timor alter est passio animæ, de quo D. Thom. 1. 2. quæst. 41. & 42. & 43. qui secundum Philosophum est timor procedens ex phantasia, seu apprehensione futuri mali imminentis difficilè evitabilis: alter est donum, quod sine apprehensione alicujus mali futuri, & imminentis salvatur, de quo D. Thom. 2. 2. quæst. 17. per totam: alter est timor communiter dictus, nempè prout præscindit à timore, qui est passio animæ, & à timore, qui est donum Spiritus Sancti. Dico ergò, quod cum D. Thom. asserit, donum timoris non respicere illud malum, quod respicit timor, intelligitur de ti-

timore, qui est passio animę, quia ut diximus, malum hoc est malum imminens futurum, difficilè evitabile, quod non respicit donum timoris, non tamen intelligitur de timore communiter dicto, de quo ait D. Thom. quod respicit malum, sub quo comprehenditur omnis defectus, cum potiùs D. Thom. teneat expræssè donum timoris in beatis respicere defectum naturalem.

34 Tandem dices: Quod D. Thom. postquam dixit de ratione doni timoris non esse illud malum, quod respicit timor, statim subdit: *Sed eminentia illius boni, scilicet, divini, cujus potestate aliquod malum infligi potest*: ergò secund. D. Thom. illud malum est objectum primarium doni timoris, quod infligi potest potestate eminentiæ divinæ; at hoc non est malum defectus naturalis, namque hoc supponitur inflictum à divina eminentia, quatenus inspecta per donum timoris: ergò.

35 Pro hujus interpretatione notanda sunt verba D. Thom. in corpore articuli, ubi postquam distinguit duplex objectum timoris, nempè malum terribile, & illud cujus potestate malum potest inferri, excludendo malum culpę, & pœnę ab objecto doni timoris in Christo, solum ait in Christo fuisse secundum quod respicit divinam eminentiam, & explicando rationem sub qua divina eminentia inspicitur à timore Christi, non ait eam esse, ut inflictivam mali, sed solum quatenus anima Christi, quoddam affectu reverentiæ movebatur in Deum à Spiritu Sancto acta: ergò sentit D. Thom. quod hoc quod est respicere eminentiam divinam, ut inflictivam mali, non est de ratione omnis doni timoris, proindèque non esse, ut sic objectum illius primarium, adhuc in obliquo, sed solum ut terminans affectum, seu subjectionem reverentialem timentis ad ipsam.

36 Undè dico, quod in eo quod est respicere divinam eminentiam, cujus potestate aliquod malum infligi potest, duo importantur, nempè divina eminentia, & potestas inflictiva mali. Et primò modo est objectum primarium, & essentialiter in obliquo inspectum à dono timoris. Secundò verò modo est objectum in obliquo importatum peraccidens ratione subjecti cui malum infligi potest, ut est viator. Quod etiam fundatur, ex quo, ut argument. supponit, divina eminentia non potest inspici à dono timoris, ut inflictiva defectus naturalis: ergò solum potest ab eo inspici, ut inflictiva mali culpæ, vel pœnæ; at D. Thom. expræssè in corpore docuerat, non dari in Christo timorem respicientem malum culpæ, vel pœnæ: ergò. Et fortè hac ratione D. Thom. docet non divinam eminentiam, ut inflictivam mali respici à dono timoris, sed divinam eminentiam, cujus potestate malum infligi potest, id est, specificative, non verò reduplicative.

37 Sed contra hanc interpretationem videtur procedere doctrin. D. Thom. 1.2. quæst. 42. art. 1. ubi in corpore habet hæc verba: *Sicut spes ad duo respicit, scilicet, ad bonum, in quod tendit, & ad id per quod sperat se bonum concupitum adipisci; ita etiam timor ad duo respicis, scilicet ad malum quod refugit, & ad illud bonum quod sua virtute potest infligere malum. Et per hunc modum Deus timetur ab homine, in quantum potest infligere pœnam.* Undè infertur quod sicut objectum primarium quod, seu materiale spei est bonum quod separatur, objectum verò primarium quo, seu formale, est illud in vi cujus illud speratur, nempè divina potentia, ut auxilians, sic objectum primarium quod, seu materiale timoris, est malum quod timetur, objectum verò primarium quo, & formale, est illud in vi cujus illud timetur, nempè ipsamet eadem divina potentia, seu eminentia, quatenus inflictiva mali.

38 Nec valet interpretatio. D. Thom. ibi loqui de timore, qui est passio animæ, non verò qui est donum: namque hęc eadem doctrina traditur ab ipso 2.2. quæst. 19. citata, ubi exprofesso agit de dono timoris. Et art. 1. ubi inquirit, an Deus possit timeri, sic habet in corpore: *Dicendum, quod, sicut spes habet duplex objectum, quorum unum est ipsum bonum futurum, cujus adeptionem quis spectat, aliud autem est auxilium alicujus, per quem spectat se adipisci, quod sperat; ita etiam timor duplex objectum habere potest, quorum unum est ipsum malum, quod homo refugit; aliud autem est illud, à quo malum provenire potest. Primò ergò modo Deus, qui est ipsa bonitas, objectum timoris esse non potest, sed secundo modo potest esse objectum timoris, in quantum ab ipso, vel per comparationem ad ipsum nobis potest aliquod malum imminere.*

39 Pro hujus doctrinæ interpretatione notanda sunt etiam verba antecedentia loco citat. ex 12. quæ sunt hujusmodi, *cum timor fugam quandam importet, primò, & per se respicit malum, sicut proprium objectum, potest autem respicere etiam bonum, secundum quod habet habitudinem ad malum*, id est, secundum quod est causa mali. Et deindè prosequitur per verba relata in argumento; ex quibus fit clarum, quod sensus D. Thom. est, non quod respicere bonum, quatenus causa mali primò, & per se conveniat timori, sed solum secundariò, & permissive, quod & expræssè docet quæst. 43. sequent. art. 1. ad 1.

se

se referendo ad art. 1. quæst. præcedentis, ubi sic habet: *Ad primum dicendum, quod sicut supradictum est, timor per se, & primo respicit malum, quod refugit, quod oppinitur alicui bono amato, & sic per se primo nascitur ex amore, secundario verò respicit ad id per quod provenit tale malum, & sic peraccidens quandoque timor inducit amorem.*

40 Loco autem citato ex 2. 2. pariter dicit non timorem habere illud duplex objectum, sed illud duplex objectum habere posse, planè supponendo, quod secundum objectum habet peraccidens, & permissive. Undè dicimus ad replicam, quod timor parificatur à D. Thom. cum spe quantum ad habere illud duplex objectum, non verò quantum admodum respiciendi illud, namque spes de materiali respicit donum speratum, & de formali omnipotentiam, ut auxiliantem: timor verò primò respicit malum, & omnipotentiam, quatenus inflictivam mali, solum peraccidens, & permissive, servata differenrentia inter timorem, qui est passio animæ, & qui est donum, quod ille respicit malum fugiendo, proindeque per se primò formaliter, hoc verò respicit malum subjiciendo, quia subjectionem de formali importat, & sic respicit malum per se primo solum materialiter, seu ut objectum materiale quod.

41 Tertiò objicies, quod subjectio ad Deũ in absoluta consideratione est actus humilitatis, revereri Deum absolutè consideratum, est actus religionis: ergò ut subjectio reverentialis ad Deum, ab habitu ab his virtualiter distincto eliciatur, debet ille actus Deum non absolutè consideratum inspicere, sed ut potentem infligere malum positive, aut permissive. Confirmatur. Nam eminentia divina, utpotens infligere malum, potest ad actum movere, qui aliquem specificet habitum; at non ad actum specificantem habitum humilitatis, nec habitum religionis, quia primus respicit Deum absolutè, ut superiorem, & secundus ipsum respicit prout est principium creationis, & gubernationis rerum absolutè, & ratione supremæ excellentiæ: ergò movet ad actum specificantem habitum doni timoris. Hæc objicit Oxomensis, ad probandum eminẽtiam divinã, ut inflictivã mali, per se primo in recto, & de formali inspici à dono timoris.

42 Quibus adde ex Araujo, quod teste D. Thom. 2. 2. quæst. 82. art. 3. actus ille interior virtutis religionis, qui dicitur devotio, oritur, & excitatur ex duplici consideratione, scilicet divinæ excellentię, & proprij defectus: ergò hic actus coincidit cum dicto affectu reverentiali, siquidem oritur ex eisdem causis. Deinde teste eodem D. Thom. in eadem parte quęst. 161. artic. 1. ad 5. & art. 2. ad 3. proprius actus humilitatis est subjectio hominis ad Deum. Et art. 3. subdit, quod humilitas proprie respicit reverentiam, qua homo subjicitur Deo: affectus autem prædictus reverentialis, ortus ex illa duplici consideratione, tantum videtur esse motus iste subjectionis erga Deum: ergò actus doni timoris est prosecutio Divinę Majestatis, ut potentis infligere malum.

43 Ac tandem Lisbonienſ. sic arguit. Nàm potestas, & excellentia divina solum potest considerari tripliciter. Vel quatenus in suo esse est superior omni creatura, vel quatenus est superior in virtute beneficiendi, vel quatenus est superior in virtute lædendi, & infligendi malum: primo modo est objectum humilitatis, secundo modo religionis: restat ergò, quod solum tertio modo sit objectum doni timoris.

44 Sed in primis D. Thom. tam religionem, quam humilitatem exprofesso distinguens à dono timoris nullam mentionem facit divinę eminentiæ, ut inflictivæ mali, nàm 2. 2. quæst. 81. art. 1. ponit secund. argum. ut probet religionem non distingui à dono timoris sic: ad religionem pertinere videtur Deo reverentiam exhiberi; sed revereri est actus timoris, qui est donum: ergò religio non est virtus, sed donũ, & respondet: *Quod revereri Deum est actus doni timoris, ad religionem autem pertinet facere aliqua propter divinam reverentiam, unde non sequitur quod religio sit idem, quod donum timoris, sed quod ordinetur ad ipsum, sicut ad aliquid principalius, sunt enim dona principaliora virtutibus moralibus.* Ecce D. Thom. distinguit religionem à dono timoris, non quia hoc respiciat divinam eminentiam, ut inflictivam mali, sed quia proprius actus doni timoris est Deum revereri, proprius autem actus religionis non est Deum revereri, sed facere aliqua propter divinam reverentiam, puta offerre sacrificia, oblationes, & cæteri actus, quibus Deo debitus cultus exhibetur, qui potius pro objecto habent cultum, honorem, & reverentiam Dei, qua ratione religio ordinatur ad donum timoris, ut aliquid principalius.

45 Hinc art. 4. sequenti, probat religionem esse specialem virtutem, quia bonum, ad quod ordinatur, est exhibere Deo debitum honorem, quasi honor, & reverentia Dei sit objectum primarium specificativum religionis, cum tamen actus doni timoris sit ipsa reverentia, seu subjectio, cujus proprium, & immediatum objectum est propria parvitas Deo subjecta tanquam nihilum in conspectu illius. Immò hinc patet subjectionem reverentialẽ, quam respicit religio esse distinctam à subjectione re-

ver-

per donum timoris, illa enim est subjectio per modum recognoscentis primum principium, unde se subjicit offerendo cultum, quasi tributum deferens supremo domino. Hæc vero est subjectio per modum parvitacientis se; & quasi se nihil reputando in comparatione divinę majestatis, unde tandem divina majestas diversimode inspicitur per unum, ac alterum habitum, etiam præcisa virtute inflictiva mali, tam per religionem inspicitur, ut supremus dominus, nempe ut principium creationis, & guvernationis rerum, ut docet D. Thom. quæst. citata art. 3. per donum vero timoris inspicitur quatenus terminus à quo resiliendi in propriam parvitatem, ut docet D. Thom. loco citato in favor. nost. tenent.

45 Quantum ad humilitatem vero etiam D. Thom. eam distinguit à dono timoris, nulla facta mentione divinæ eminentiæ, ut inflictivæ mali, nam 2.2. quæst. 19. citata art. 1. objicit 4. argum. sic: secundum Gregorium timor datur contra superbiam; sed superbiæ opponitur virtus humilitatis: ergo timor comprehenditur sub virtute. Et respond. *Quod initium superbiæ est nolle subdi Deo, quod opponitur timori filiali, quiDeum revereatur, & sic timor excludit principium superbiæ propter quod datur contra superbiam. Nec tamen sequitur quod sit idem cū virtute humilitatis, sed quod sit principium ejus, dona enim Spiritus Sancti sunt principia virtutum intellectualium, & moralium*: Quod etiam docet eadem parte quæst. 161. art. 6. ubi distinguendo gradus humilitatis ait: *In prædictis gradibus humilitatis exprimitur aliquid, quod pertinet ad humilitatis radicem, scilicet duodecimus gradus, qui est ut homo Deum timeat.*

47 Qualiter autem dona dicantur, aut sint principia virtutum moralium, patet ex doct. supra relata D. Thom. quod dona Spiritus Sancti sunt quædam habituales perfectiones potentiarum animæ, quibus reduntur bene mobiles à Spiritu Sancto, sicut virtutibus moralibus potentiæ appetitivæ reduntur bene mobiles à ratione. Unde sequitur, quod dona Spiritus Sancti influunt in actus virtutum ex motione divina, non solum ut auxiliante, quomodo etiam influunt ipse virtutes, sed ut regulante, & suplente, quod ratio nostra sola non potest etiam ut elevata supernaturaliter per virtutes infusas. Ratio enim nostra solum regulat juxta modum limitatum subjecti, & propterea quia virtutes morales adhuc infuse influunt ut motæ, & regulatæ à ratione, dona Spiritus Sancti, quæ influunt ex motione divina regulante, & supiente defectum nostræ rationis, dicuntur principia virtutum moralium, & illis principaliora.

M. Carrasco.

48 Et hinc apparet 1. differentia virtutis humilitatis à dono timoris, etiam nulla facta mentione divinæ eminentiæ, ut inflictivæ mali: nam humilitas respicit subjectionem hominis ad Deum, ut puræ regulatam regula ordinaria rationis, & sic est subjectio communis, & ordinaria. Donum vero timoris eam respicit ut regulatam motione, & inspiratione Spiritus Sancti, quæ propterea est specialis, & longe superans alteram subjectionem, quam ninirum se subjicit, pavendo, & tremendo, ita ut totaliter evacuetur spiritus propriæ magnificationis, se, & omnia sua æstimando, tanquam nihil in comparatione divinę eminentiæ. Est autem doctrina communis Thomistarum, quam acriter docet Lisbon. dona Spiritus Sancti esse habitus specifice distinctos à virtutibus infusis, ex hoc solum quod habent principium regulativum specifice distinctum. Patet ergo, quod ex diversitate prædicti principij specifice est distincta subjectio reverentialis, quam respicit donum timoris, & quam respicit virtus humilitatis.

49 Deinde est maxima differentia ex parte eminentię divinæ. Pro quo est notanda doctrina Div. Thom. 2.2. quæst. 161. art. 1. ubi virtutem humilitatis ponit ad refrænandum, & temperandum appetitum in ordine ad bonum arduum, sub ea ratione, sub qua insurgit motus spei, nempe secundum ipsam rationem boni, ne scilicet immoderate tendat in excelsa, sicut & ponitur virtus magnificentiæ ad refrænandum appetitum in ordine ad bonum, sub ea ratione sub qua insurgit motus desperationis, nempe sub ratione ardui. Unde & art. 4. sequenti docet, quod sicut mansuetudo reprimit motum irę, ita etiam humilitas reprimit motum spei.

50 Subjectio ergo inspecta ab humilitate, est subjectio, qua homo subjicitur Deo, quatenus ab ipso sperat moderate, & juxta regulas rationis, non vero presumptuose, & consequenter est subjectio respiciens divinam eminentiā, ut auxiliantem, qualiter licet diversimode eam respiciat ipsa virtus spei, & magnificentia: donum vero timoris non sic eam respicit, licet eam ut inflictivam mali non respiciat, ut patet ex dictis. Pro cujus majori confirmatione notetur illud Jeremiæ 10. *Quis non timebit te ò rex gentium, tuum est enim decus.* Et illud Lucæ: *Factus est timor super omnes vicinos eorum*, qui uterque timor proponitur sine ulla mentione divinæ eminentię, ut inflictivæ mali, quin potius in secundo loco proponitur divina eminentia, ut operativa mirabilium in nativitate Baptistę.

51 Reſtat nunc reſpond. ad confirm. Oxomenſis, quod ſcilicet divina eminentia, ut inflictiva mali, poteſt ſpecificare aliquem habitum, & non alium niſi donum timoris. Et in primis retorqueo ad hominem argum. quo ipſe impugnat eos, qui D. Thom. loco allegato pro nobis in 1. reſolut interpretantur de malo, non in ſe ipſo, ſed ut in ſua cauſa contento, quia nimirum, ait, D. Thom. adhuc relinqueret inſolutum argum. quod procedebat ad probandum timorem non eſſe donum, ſed virtutem theologicam, quod Oxom. probat, quia non eſt contra rationem virtutis theologicę habere pro principali objecto bonitatem creatam, quatenus in divina contentam, ut patet in virtute theologica ſpei, cujus formale objectum eſt omnipotentia, ut auxiliativa, qua ratione eminenter in ſe continet auxilia creata, quibus provenitur ad gloriam: ergo nec obſtat rationi virtutis theologicæ habere pro principali objecto malum, ut in Dei eminentia contentum, non enim minus opponitur rationi virtutis theologicę habere pro objecto bonitatem creatam; quam habere pro objecto malum, & ſic ſi illi non adverſatur habere pro objecto principali bonitatem creatam, quatenus in divina contentam, nec adverſatur illi habere pro objecto principali malum, ut in Dei eminentia contentum. Hæc Oxom. Tunc ſic: ſed idem eſt malum ut contentum in divina eminentia, ac divina eminentia, ut inflictiva mali, nec Authores, quos impugnat, quidpiam aliud intelligunt: ergo ſi divina eminentia, prout inflictiva mali ſpecificaret aliquem habitum, ille eſſet virtus theologica. Suppoſito ergo quod donum timoris non eſt virtus theologica, illud ſpecificare non poteſt divina eminentia ut inflictiva mali. Unde cum alium habitum à dono timoris, ſecundum hunc authorem, ſpecificare non poſſit; nempe religionem, vel humilitatem, negandum neceſſario eſt, eam prout ſic ſpecificare poſſe aliquem habitum, ſed ſolum prout ſic poſſe attingi ſecundario, & exconſequenti in ſubjecto capaci, ut ſæpeſæpius repetit D. Tho.

52 Quarto objicies. Donum timoris eſt eſſentialiter timor filialis; at timor filialis ſpecie diſtinguitur à timore ſervili, in eo quod iſte reſpicit malum pœnæ, ille vero malum culpæ, ut patet ex D. Thom. 22. quæſt. 19. citata art. 2. & pluribus alijs in locis: ergo donum timoris reſpicit primario & eſſentialiter malum culpæ, & conſequenter non malum defectus naturalis.

53 Sed reſpond. quod D. Thom in eodem art. 2. citato, uum dividit timorem in filialem, initialem, ſervilem, & mundanum, ſic incipit in corpore: *Dicendum, quod de timore nunc agimus, ſecundum quod per ipſum in aliquo modo ad Deum convertitur, vel a Deo avertimur, unde cum objectum timoris ſit malum, ſi propter malum, quod timet, recedat à Deo, dicitur timor mundanus; ſi vero propter malum, quod timet ad Deum convertitur, ſi malum ſit pœnæ, eſt ſervilis, ſi culpę, ſit filialis, ſi utriuſque, eſt initialis.* Ex quibus patet, quod timor qui dividitur in ſervilem, & filialem, tanquam in membra ſpecifice diſtincta, eſt timor per modum fugæ, qui eſt imperfectus, & à D. Thom. art. 7. ſequenti vocatur initium ſapientiæ, & art. 8. cum vocat timorem, ſecundum quod competit ſtatui incipientium. De timore ergo filiali ſic loquendo, negandum eſt donum timoris eſſe ſpecifice, & eſſentialiter timorem filialem; namque donum timoris eſt timor perfectus, & conſequens charitatem, cujus actus primarius, ut ſæpeſæpius docet D. Thom. non eſt fuga à malo, ſed ſubjecto reverentialis ad Deum ob ſummam ejus eminentiam. Unde ſolum poteſt dici eſſentialiter filialis, quia eſſentialiter importat ſubjectionem filij ad Deum, ut ad patrem, non quia eſſentialiter importet fugam à malo culpæ, ſed hanc importat ſolum accidentaliter, & ſecundario in ſubjecto capaci culpæ, ut explicatum eſt.

54 Quinto objicies, & eſt replica contra præced. ſolut. Malum quod à nobis ponitur objectum primarium doni timoris, eſt illud, de quo loquitur D. Thom. 22. quæſt. 19. citata art. 9. ad 2. dum ait: quod proprium & principale objectum doni timoris eſt malum, ex hoc enim principio tota hæc noſtra reſolut. pendet, ut patet ex 1. reſolut. at ibi non loquitur de malo defectus naturalis, ſed de malo culpæ, vel pœnę: ergo. Prob. min. Nam ibi expreſſe loquitur D. Thom. de malo, quod quis refugit, at nullus refugit, nec refugere poteſt malum defectus naturalis, bene tamen malũ culpę, vel pœnæ: ergo.

55 Ad hoc argum. reſpond. quod D. Tho. loquitur de malo, quod quis refugit, non ut malum, ſed ut materiam mali, id eſt, quod quis refugit non ſubjicere Deo, vel eum cum Deo comparare, ſeu adæquare, & hoc non in ſenſu reduplicativo, ſed ſpecificativo. Eſt enim malũ defectus naturalis objectum primarium doni timoris, ut materia ſubjectionis reverentialis ad Deum, non ut materia comparationis cum illo, licet hanc permittat ſecundario ſubjecto capaci.

56 Sexto objicies. Nam ſecund. noſt. reſolut. donum timoris eſſentialiter ſolum eſt reverentia, & ſubjectio, non vero reſpicit malum, quod metuat, nec futurum, nec poſsibile: non

non ergo est cum proprietate timor. Quod loquendo de timore beatorum, quibus nullum imminet malum videtur docere D. Greg. 17. moralium, exponens illud Job : *Columnæ cæli contremiscunt, & pravent ad nutum ejus. Ipsę inquit, virtutes cœlestiam, quæ homo sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione concremiscunt. Sed idem tremor, ne eis pœnalis sit, non timoris est sed admirationes, quia scilicet admirantur Deum, ut supra se existentem, & eis incomprehensibilem.*

57 Sed respond. argum. prob. donum timoris essentialiter non esse cum proprietate timorem, Philosophice loquendo, & qui dicitur fuga à malo, ut nuper diximus, sic enim timere, proprie est fugere malum, attamen theologice loquendo timor proprie est coartatio quædam, & resilientia in propriam parvitatem ex consideratione eminentię divinæ, quasi quiddam horror, & tremor divinæ majestatis, ut Gregorius exponit, & id intelligit in illis verbis : *Non timoris est, sed admirationis*, id est, non timoris philosophici, sed theologici, & hic solum perseverat in beatis, ut patet ex illo Proverbiorum 1. *Abundantia perfruetur timore malorum sublato*: Et vocatur à D. Thom. 2. 2. quæst. 19. citata art. 11. ad 1. timor non solicitudinem habens, & de malo pręcavens, sed timor securus. Et ab Augustino 14. de Civitate Dei dicitur timor non exterrens à malo, quod accidere potest, sed tenens in bono, quod amitti non potest.

58 Ex dictis infertur 1. actum primarium, & specificum doni timoris esse subjectionem reverentialem ad Deum ob divinam ejus eminentiam. Secundo quod actus fugæ à malo culpę non est admittendus in dono timoris, prout in Christo, etiam tanquam actus secundarius, quod est verum, etiam hoc actu admisso in beatis, nam ut supra diximus, peccatum est absolute possibile beatis secundū naturam, licet non omnino, & pro statu beatitudinis, quo modo autem peccatum pure possibile, & non futurum, vel imminens possit terminare timorem fugæ in beatis ; patet ex quo malum futurum, & imminens solum est objectum timoris anxij, & soliciti, secus vero securi, & in bono firmantis, ut supra reliquimus explicatum ex D. Thom. & Augustino.

DE GRATIA DEI DUBIA Quinque.

DUBIUM I.

Utrum homo lapsus sine gratia aliqua, & solis viribus naturæ cum concursu generali Dei possit efficere bonum aliquod morale ordinis naturę ?

1 DE hoc late Authores 1. 2. quæst. 19. art. 4. Et est idem, ac inquirere, utrum ut homo lapsus operetur bonum aliquod morale ordinis naturæ, indigeat gratia habituali, seu justificante, vel gratia fidei, vel adminus gratia aliqua speciali actuali intra ordinem naturæ, & per Christum concessa : nempe auxilio intra ordinem naturæ speciali, seu indebito, & gratioso, vel sufficiant vires naturæ cum solo auxilio Dei generali debito titulo creationis. Quo in dubio sunt quatuor sententię : prima est, requiri gratiam habitualem : secunda est, requiri gratiam fidei : tertia requiri gratiam specialem auxiliantem intra ordinem naturę : quarta denique nullam ex prædictis gratiam requiri, sed sufficere vires naturæ cum solo Dei auxilio generali. Unde in præsenti sunt tres difficultates : prima procedit de gratia habituali justificante : secunda de gratia fidei : tertia de gratia speciali auxiliante intra ordinem naturæ. Sit ergo.

RESOLUTIO I.

Homo lapsus potest opus aliquod morale ordinis naturę efficere sine gratia justificante.

2 EST contra Michaelem Bajum, & P. Rosende, tractatu 3. disp. 4. divis. 5. num. 64. Eam tamen tenent cæteri theologici, quam Oxom. ait esse de fide, ut patet ex Concilio Trident. sess. 6. can. 7. ubi sic habetur : *Si quis dixerit omnia opera, quæ ante justificationem fiunt, vere esse peccata, anathema sit.* Sed sane inter opera esse bona, & esse peccata datur medium in sententia Scoti, & aliorum nempe opera indifferentia, nedum secundum se, sed etiam in individuo : ex quo ergo opera omnia ante justificationem nó sint peccata, non sequitur esse aliqua bona stando sentent. Scoti, sed possunt aliqua esse indifferentia ; & consequenter non potest deduci ex

prædicta definitione Concilij, opera aliqua ab homine lapso elicita ante justificationem esse moraliter bona, sed vel mala, vel indifferentia ad bonum,& malum,licet in sentent. Thomist. asserentium non dari opus indifferens in individuo,per legitimam consequentiam inferatur aliqua opera hominis lapsi, videlicet, quæ non sunt peccata, esse determinate moraliter bona. Nihilominus quia Michael Bajus,& P. Rosende nedum asseverant aliqua hominis lapsi opera esse peccata,sed & omnia esse peccata,Concilio anathematizante eos qui dixerint,omnia prædicta opera esse peccata,& nedum aliqua esse indifferentia,haudbium,quod damnaverit sententiam prædictorum Auctorum.

3 Quam etiam damnarunt Pius V.& Gregorius XIII. ubi inter alias propositiones Michaelis Baij damnarunt illam: *Omne,quod agit peccator,vel servus peccati,peccatum est.* Et est ordine 35. Et pariter hanc,quæ est 40. *In omnibus suis actibus peccator servi dominanti.* Nostramque sentent. definit idem Concilium Trident.sess.14.cap.4. dum habet:timorem inferni non esse malum,& attritionem de peccato quæ homini,antequam Deus inhabiter mentem per gratiam,& charitatem,esse donum Dei, ac proinde bonum. Pariter Concilium Arausicanum cap. 4.& 5.docet: *Initium bonæ voluntatis,& alios bonos affectos,quibus homo ad justitiam perducitur,esse dona Spiritus Sancti.* Qui propterea non possunt non præcedere gratiam.

4 Fundaturque etiam ex Sacra Scriptura,& primo ex illo ad Rom.2.*Gentes,quæ legem non habent, naturaliter quę legis sunt, faciunt.* Quod interpretatur Sancti Patres August. de spiritu,&littera cap.27.& Prosper contra collatorem cap.22.& Ciprianus lib.3. ad Quirilum, de gentibus non dum justificatis,immo necdum conversis ad fidem. Patet etiam ex Luca 10.in Parabola Samaritani,per quem subintelligitur homo gratia adminus justificante destitutus, de quo tamen dicitur,quod exercuit opus misericordiæ in hominem illum à latronibus vulneratum,quod opus tanquam bonum,& laudabile commendatur à Christo.Lucę etiam 11.hortantur peccatores ad eleemosynam: *Date eleemosynam,& omnia munda sunt vobis.* Ad quid autem hortario illa,si peccator non posset bonum illud facere? Et Danielis 4. *Peccata tua eleemosynis redime,* quæ operibus malis redimi repugnant.

5 Deinde fund. nostra resolut. ex Sanctis Patribus: nam August.lib.de patientia cap.26. sic tenet. *Si quis non habet charitatem, & in aliquo schismate constitutus,ne Christum neget, patitur tribulationes, angustias, famen, nullo modo culpanda ipsa sunt:immo vero & hæc laudanda patientia.* Lib.etiam Hypognosticon asserit: *Quod non est contra necessitatem gratiæ, quam prædicant Scripturæ, & quam ipse contra Pelagium defendebat,quod hominis liberum arbitrium virtute propria sine gratia Dei valeat ad aliqua bona opera moralia: hujusmodi sunt colere agros,plantare vineas,servare amicitiam humanã,& castitatem conjugalem.* Quod idem tenet Prosper lib.citato contra Collat. Itẽ idem August.de spiritu,& littera cap.28.sic habet: *Sicut non impediunt à vita æterna justum quęddam peccata venialia,sine quibus vita hæc non ducitur,sic ad salutem nihil prosunt aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet hominis pessimi invenitur.* Pariter Fulgentius lib. de Incarnatione cap. 26. ait: *Aliqua quidem bona, quę ad societatis humanę pertinent æquitatem, inesse possunt peccatoribus; sed quia charitate Dei non sunt, prodesse non possunt ad salutem*: Scilicet ad vitam æternam. Gregor.etiam homil.27.in Evangelia dicit: *Esse quandam dilectionem proximi,quæ fit sponte naturæ,id est,ex inclinatione,& viribus naturæ,ut si diligamus cognatos.* Quos actus esse bonos moraliter, probat Gregor. ex eo quod sunt liberi, & illis sacra eloquia non contradicunt,licet in Evangelio præcipiat nobis Christus, aliam dilectionem proximi ex charitate

6 Tandem: sentent. hanc esse expressam D. Dhom.patet ex 2.dist.28.quæst.1.art.1.ubi aperte dicit: *Posse liberum arbitrium,& bona, & mala facere, non tamen actum meritorium exercere sine habituali gratia.* Deinde hic art. 2.postquam distinguit duplicem statum naturę, nempe integræ, ut fuit in primo Parente ante peccatum,& corruptæ post peccatum,& secundum utrumque statum supponit naturam humanam indigere auxilio divino ad faciendum, vel volendum quodcumque bonum, sicut in primo moventes quod in præsenti nominamus auxilium generale:attamen est differentia,quod in statu naturæ integræ quantum ad sufficientiam operativæ virtutis poterat homo per sua natutalia velle, & operari bonum suæ naturæ proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitæ,non autem bonum superexcedens,quale est bonum virtutis infusæ.Sed in statu naturę corruptæ etiam deficit homo ad hoc,quod secund. suam naturam potest,ut non possit totũ hujusmodi bonum implere per sua naturalia. *Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut toto bono naturæ privetur, potest etiam in statu naturæ corruptæ per virtutem suæ naturæ aliquod bonum particu-*

tulare, ſicut ædificare domos, plantare vineas, & alia hujuſmodi; non tamen totum bonum ſibi connaturale, ita ut in nullo deficiat. Sicut homo infirmus poteſt per ſe ipſum aliquem motum habere, non tamen perfecte poteſt moveri motu hominis ſani, niſi ſanetur auxilio medicinæ. Hæc D. Thom. Ubi loquendo de poteſtate hominis ſecundum naturam ad volendum, vel agendum præſcindendo à virtute aliqua ſuperaddita, & gratuita, & cum ſolo auxilio generali, nullam differentiam conſtituit inter ſtatum naturæ integræ, & corruptæ, quam quod in ſtatu naturæ integræ poteſt homo omne bonum ſuæ naturæ proportionatum; in ſtatu vero naturæ corruptæ ſolum poteſt aliquod bonum particulare, ut ædificare domos &c. Quibus adde ex 22. quæſt. 10. art. 4. in corp. ubi ait: *Quod peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturæ.* Unde infert, *quod licet peccatores, ſeu infideles non poſſint operari opera, quæ ſunt ex gratia, ſcilicet opera meritoria; tamen bona opera, ad quæ ſufficit bonum naturæ aliqualiter operari poſſunt.* Nota ly *aliqualiter*, ubi inſinuat exemplum infirmi, qui aliqualiter movetur, licet non perfecte, ſicut ſanus. Quod idem repetit ad prim. quod nempe *in peccatoribus non corrumpitur totaliter ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio per quã facere poſſit aliquod opus de genere bonorũ.*

7 Ex quibus 1. ratione fund. noſt. reſolut. nam ſic ſe habet in moralibus homo in ſtatu naturæ integræ, vel corruptæ, ſicut in phiſicis homo infirmus, vel ſanus; at licet homo infirmus non poſsit exercere phiſice omnia opera hominis ſani, poteſt tamen, antequam ſanetur, exercere aliqua, quæ videlicet ipſius viribus proportionantur: ergo pariter licet homo lapſus, ſive in natura corrupta, antequam juſtificetur, non poſsit exercere omnia bona opera naturæ, quæ exercere poteſt homo in natura integra, poteſt tamen aliqua illarum exercere; nempe ea, quæ levia, & facilia ſunt, id eſt, proprijs viribus naturæ in illo ſtatu proportionata, ut ſunt ſupra enumerata. Maj. patet, nam natura humana per peccatum non eſt totaliter corrupta, nec bono naturæ totaliter privatur: ergo remanet ſolum moraliter infirma, non tamen mortua. Et ſi dicas, prædicta opera, quæ facit homo in natura corrupta, eſſe bona per conformitatem ad naturam, non tamen moraliter: contra eſt quod bonitas moralis conſiſtit in conformitate ad rationem, ſicut & malitia moralis indifformitate ad illam: cum ergo in homine lapſo non maneat extinctum lumen naturale rationis, poſſunt prædicta opera ab eo procedere, ut moraliter bona, ordinata ſcilicet ad finem conſonum rationi, qualis eſt ipſa conformitas ad naturam: non enim homo lapſus operatur illa modo bruterum, & aliàs non ea operatur propter malum finem, nec enim eſt malus finis ſalus, vel congrua ſuſtentatio, propter quam excoluntur agri, plantantur vineæ, ædificantur domus: omnia enim hæc conformia, & conſona ſunt rectæ rationi: immo loquendo de operibus, quæ conformia ſunt naturæ rationali, per idem eſt eſſe conformia naturæ, ac eſſe conformia rationi, de quo late dicimus ſupra dub. 1. de bonitate, & malitia mor. ut prob. talia opera in individuo non eſſe indifferentia, ſed vel debere eſſe determinate bona, vel determinate mala, ſi deliberate fiãt, deliberateque fieri, ſi ſemel ea operatur homo ut rationalis, & nedum ut animal.

8 Tandem fund. noſt. reſolut. impugn. fundam. oppoſitæ ſent. quo tota indigentia gratiæ habitualis ad efficiendum bonum aliquod opus morale reducitur ad indigentiam charitatis, quæ omnino neceſſaria eſt, ut referatur opus ad Deum auctorem ſupernaturalem; at falſiſsimũ eſt hanc rationem requiri, ut opus aliquod ſit bonum moraliter: ergo. Min. patet, tum nam in in primis ſequitur, nec dolorem attritionis procedentem ex deformitate peccati, vel ex metu geenæ, ſeu pœnarum non eſſe opus moraliter bonum, nec conſequenter hominem diſponere ad gratiam contra Concil. Trident. loco ſupra allegato. Tum quia ſi omne opus bonum morale debet procedere ex motivo charitatis, omne opus bonum morale eſſet meritorium vitæ æternæ; unde omne opus bonum morale eſſet excellens, nec inter opera bona moralia eſſet diſtinguere opera levia, & facilia contra Sanct. Patres locis ſupra allegatis. Tum quia opus morale definitur per hoc quod ſit conforme rectæ rationi; hæc autem conformitas ſalvatur ſine ordinatione charitatis per propriam honeſtatẽ objecti, ut patet in colere Parentes; & dare eleemoſynã: tũ quia regula communis eſt, quod præcepta affirmativa, quale eſt præceptum dilectionis Dei ſuper omnia, non obligant ſemper, & pro ſemper, ſicut negativa, ſed tempore determinato; in caſu autem, quod nullum eſt opus moraliter bonum ſine charitate, ſemper, & pro ſemper, id eſt, quotieſcumque homo operaretur teneretur operari ex motivo charitatis: tum quia homo in gratia non tenetur ſemper quod operatur, operari ex motivo charitatis, aliàs ſemper quod ſic non operaretur, peccaret mortaliter, & nedum venialiter: ergo nec tenebitur in gratia non exiſtens: tum etiam quia virtutes morales ordinis naturæ

ejusdem speciei sunt in statu naturæ; at in hoc statu non indigerent ad bene operandum ordine charitatis in Deum: ergo pariter. Ac tandem ex fundam. præced. constat hominem ad operandum bene moraliter intra ordinem naturę habere secluſa gratia omnia principia requisita: nec intra ordinem naturæ requiritur aliter ordo præter ordinem in Deum Auctorem naturalem, sicut nec alterum dictamen rationis præter naturale, nec aliud objectum, quam honestum, & conforme prædicto dictamini.

9 Nec valet, hominem in statu naturæ lapsę non posse ordinari in Deum Auctorem naturalem, quin ordinetur in Deum Auctorem supernaturalem saltem indirecte, sicut nec potest averti à Deo Auctore naturali, quin indirecte avertatur ab illo ut Auctore supernaturali: cujus ratio est, quia Deus ut Auctor naturæ est fundamentum sui ipsius ut Auctor est supernaturalis, Sed hoc argumentum probat Deum nec in statu puræ naturæ posse diligi ut Auctorem naturæ, quin saltem indirecte diligatur ut Auctor supernaturalis. Unde respond. conformiter ad ea, quę dicimus de Justificatione dub. 2. resolut. 3. quod ex destrutione fundamenti bene sequitur destructio rei fundatæ: ex positione tamen fundamenti non sequitur positio rei fundatæ, ut exterminis patet; & sic licet homo in statu naturæ lapsæ non possit averti à Deo ut fine naturali, quin à Deo avertatur ut fine supernaturali saltem indirecte; potest tamen in eum ordinari ut finem naturalem, quin in eum etiam directe ordinetur ut finem supernatutalem.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

10 SEd objicies 1. ex Sacra Scriptura illud Psalmi 89. *peccatori autem dixit Deus, quare tu enarras justitas meas, & assummis testamentum meum per os tuum.* Et illud Isaiæ: *Ne offeratis sacrificium frustra incensum, abominatio est mihi, cum multiplicaveritis orationem, non exaudiam, manus enim vestræ sanguine plenæ sunt.* Ubi opera aliàs ex objecto bona, & placita Deo, ex hoc ipso, quod procedunt à peccatoribus, eis prohibentur à Deo Sed resp. ex illo Isaiæ: *Hic populus labijs me honerat, cor autem ejus longe est à me.* Prohibentur ergo opera prędicta propter cor perversum, seu malam intentionem, à qua procedebant nempe ab hypocresi, vel vana gloria, nõ ex hoc præcisse, quod ab eis peccatoribus procedebant.

11 Secundo objicies ex D. Augusti. de moribus Ecclesiæ cap. 14. de gratia, & libero arbitrio, ubi sic ait: *Quod fit ex charitate, non bene fit.* Sed resp. vel D. Augusti. per charitatem non intelligere charitatem theologice dictam, sed amorem honestæ virtutis, ita Vazquez. Vel dicendum; quod Augusti. loquitur, ut in plurimum, quoniam qui est in peccato, raro bene operatur ex objecto, & debitis circumstantijs, ita Montesinos. Vel dicatur cum Ferre, quod id, quod fit ex charitate, non bene fit, ut mereatur vitam æternam, juxta illud Pauli: *Si charitatem non habuero, nihil mihi prodest.* In idem incidit Gonet, quod loquitur de bonitate morali non quacumque, sed supernaturali. Fundamentumque harum interpretationum est, quod aliter Augusti. procederet contra Concilia: immo sibi ipsi contradiceret, vt patet ex locis supra allatis.

12 Tertio objicies ex eodem Augusti. nam que Epist. 106. dicit: *Omnia bona hominis in summum referenda esse.* Et lib. 19. de Civitate Dei cap. 15. ait: *Virtutes, dum propter se appetentur, superbia vitia esse.* Sed ad 1. resp. illa verba non significare præceptum de eo, quod omnia bona referantur in summum bonum, sed consilium. Ita Ferre. Vel dicatur per summum bonum intelligere non Deum Auctorem supernaturalem, sed vel supernaturalem, vel naturalem. Ad 2. resp, Augusti. intelligendum esse de virtutibus appetitis propter se tandem propter finem vltimũ, secus vero tanqum propter finem intermedium, ita ut finit vltimus sit Deus saltem ut Auctor naturalis.

13 Quarto objicies ratione: eatenus peccator potest aliqualiter opera bona facere, quia tunc reputatur in linea morali, sicut infirmus in linea physica, qui aliqualiter potest efficere opera hominis sani; at peccator non sic reputatur, sed potius ut linea morali mortuus: ergò. Major patet ex dictis. Minor prob. peccatum mortale totaliter privat gratia, in qua consistit vita moralis hominis: ergo sine ea manet homo moraliter mortuus, & nedum infirmus, Conseq. patet, & anteced. prob. namque peccatũ ita privat gratia, quod illius remanet: ergò totaliter privat gratia. Sed resp. argum. convincere de vita morali supernatuali, quæ in sola gratia consistit; secus vero de morali intra lineam naturę, quæ consistit tantum in commensuratione, seu conformitate ad rationem. Pro cujus majori intelligentia adde supradictã doct. D. Thom. infra quæst. 73. art. 2. ubi contra Stoicos simpliciter stimantes, quod nulla privatio suscipit magis, & minus, & conseq. omnia peccata esse paria; distinguit duplicis privationis genus, alia in facto esse, sicut mors est privatio vitæ, & tenebræ sunt privatio lucis,

&

& tales privationes non ſuſcipiunt magis, & minus; quia nihil reſiduum eſt de habitu oppoſito, & talis eſt privatio gratiæ, de qua procedit argumentum. Alia autem eſt privatio in fieri, quę aliquid retinet de habitu oppoſito, ſicut ægritudo, quæ privat debita commenſuratione humorum, ita tamen, quod aliquis ejus maneat, alioquin non remaneret animal vivum. Hujuſmodi autem privationes ſuſcipiunt magis, & minus ex parte ejus, quod remanet: multum enim refert ad ægritudinem, utrum plus, vel minus à debita commenſuratione humorum recedat. Idem ergo ait dicendum de vitijs, & peccatis: *Sic enim privant debita commenſuratione rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur.*

14 Quinto objicies: nam juxta commun. Thomiſt. doct. & noſtram, quam defend. ſupra de fine dub. 3. homo non poteſt operari propter duplicem finem ultimum totalem, & adæquatum, adhuc ſi unus ſit habitualis, & alter actualis; at oppoſitum ſequitur ex noſtra reſolutione in præſenti: nam cum homo in peccato mortali exiſtens opus bonum morale efficiens non poſsit non habitualiter opus illud in bonum creatũ, ſeu proprium referre habitualiter, & aliàs qua parte eſt bonum, non poſsit non illud ultimo referre actualiter in Deum, aliàs ſi in bono creato ſiſteret, non eſſet bonum, ſed peccaminoſum, jam haberet duplicem ultimum finem totalem, & adæquatum, unum habitualiter, & alium actualiter: ergo. Sed ad hoc argum. late dicimus loco citato de ultimo fine. Et quidem probat nimis: nempe hominem in peccato mortali exiſtentem adhuc cum auxilio, ſeu gratia ſupernaturali auxiliante non poſſe bonum aliquod ſupernaturale efficere, & pariter nec juſtum poſſe peccare venialiter, omnia enim iſta argumenta ibi fiunt, quibus varie reſpond. Auctores. Noſque diſtinguimus inter habere ſimul duos fines, unum efficaciter volitum; & alterum inefficaciter, & hoc nullum eſt inconveniens; ſecus vero ſi uterque eſſet efficaciter volitus. In noſtro ergo caſu homo ille utpote in peccato exiſtens haberet pro fine ultimo habitualiter efficaciter volito bonum privatum; Deum vero auctorem naturalem haberet pro fine ultimo actualiter inefficaciter volito, nempe volito per ſimplicem complacentiam: ex hoc enim, quod homo complacet in bono honeſto, complacet adminus implicite, & virtualiter in ipſo auctore operis honeſti, quia eſt Deus auctor naturæ. Unde habet, quod ita ſit volitus, quod non avertat efficaciter à bono creato, in quod antea efficaciter converſus erat. Nec intendimus, hominem exiſtentem in peccato non efficere efficaciter opus illud bonum, quippe ad hoc ſufficit, quod in executione illud ponat; ſed licet hoc ita ſit, finis tamen illius operantis, qui eſt Deus auctor naturæ, implicite in objecto volitus, dum ſolum per ſimplicem complacentiam attingitur, non avertit efficaciter ab ultimo fine, ad quem antea erat converſus habitualiter. De quo etiam dicimus de Juſtificatione dub. 2. reſolut. 3.

15 Sexto objicies: ſuppoſita hominis elevatione ad finem ſupernaturalem, ſic appetitus rationalis comparatur ad charitatem, ſicut appetitus ſenſitivus nullum opus moraliter bonum poteſt efficere niſi eum eliciat conformiter ad rationem: ergo nec homo jam elevatus ad finem ſupernaturalem poteſt aliquod opus bonum morale efficere, niſi eum eliciat conformiter ad charitatem, videlicet cum ordinatione ad finem illius, qui eſt Deus ut auctor ſupernaturalis. Reſpond. negando major. eſt enim nota diſparitas inter appetitum ſenſitivum cõparative ad rationem, & appetitum rationalem comparative ad charitatem: nam appetitus ſenſitivus ex ſe duntaxat eſt natus ſequi formam apprehenſam per ſenſum, non per rationem, aliàs in brutis hoc ipſum haberet, ac proinde ex ſe, & ex natura ſua non eſt liber; unde nec poteſt ex ſe, & ex natura ſua opus aliquod bonũ morale elicere, ſed hoc pure habet ex ſubordinatione ad intellectum, cui unitur, & conjungitur in homine. Attamen appetitus rationalis, videlicet voluntas, propterea ſic dicitur, quia nata eſt ſequi formam apphrehenſam per rationem, & intelligibilem, ac proinde ex ſe, ſeu ex natura ſua eſt libera, & potens efficere opus bonum morale intra ipſum ordinem naturę, quin in hoc dependeat à charitate, quæ ſolum elevat ad opera ſupernaturalia, & excedentia vires naturę. Unde in ſumma ſolum ſequitur, quod ſicut appetitus ſenſitivus non poteſt bonum opus morale naturæ efficere, niſi conformiter ad rationem; ita appetitus rationalis non poſsit bonum opus morale ſupernnturale efficere, niſi conformiter ad charitatem, ſeu ex illius imperio, quod fatemur.

16 Hinc ſi dicas, quod ex quo in homine natura ſenſitiva eſt conjuncta cum rationali non poteſt opus malum moraliter eſſe, niſi ex defectu ordinis ad dictamen rationis rectum: ergo pariter ex quo in homine natura rationalis eſt conjuncta cum elevatione ad gratiam, & charitatem, non poterit opus mulum moraliter contingere niſi ex defectu ordinationis ad gratiam, & charitatem. Reſpond. non eo ſolum opus malum moraliter procedere ex defectu ordinationis ad rectum dictamen rationis, quia

natura sensitiva est conjuncta cum rationali, sed ultra quia natura sensitiva ex se, seu ex natura sua non habet sufficientes vires ad operandum moraliter sive bonum, sive malum; sed hoc habet ex natura rationali, cui in homine conjungitur. E tamen contra contingit in natura rationali, quæ ex se, & independenter à gratia, & charitate tales vires obtinet respective ad opera naturæ: aliàs ex se non esset rationalis, ut patet ex dictis.

RESOLUTIO II.

Nec ad efficiendum opus aliquod bonum morale ordinis naturæ indiget homo lapsus gratia fidei.

17 Est contra Hæreticos nostri temporis, Lutherum, & Calvinum, quos refert Valentia, asserentes omnia infidelium opera esse peccata. Est etiam contra Jansenium, quod etiam sequitur Pater Rosende, & ex parte Gregorius, distinguit inter infideles, qui sunt schimatici, & hæretici, & infideles, qui nihil noverunt de Deo, quales sunt multi Gentiles. Eam tamen tenent cæteri theologi, qui oppositum judicant erroneum. Fundaturque primo ex locis in præsenti resol. præallegatis, in quibus procedit sermo absolute de peccatoribus sine ulla restrictione, proinde que indifferenter, sive fideles sint, sive infideles.

18 Quibus adde ex Scriptura illud de obstreticibus Ægyptiorum nec enim peccabant liberando infantes masculos à tiranica morte, sicut nec peccavit Raab liberando legatos ex Populo Israel missos, sed potius propter hæc acceperunt premium à Deo, sicut & docet August. 5. de Civitate Dei cap. 12. Romanos accepisse etiam bona temporalia propter aliqua bona opera ipsorum. Et 1. de gratia Christi 24. infert, multa bona opera Regis Assueri, quæ fecit erga Judæos, sicut & fecit Cyrus Rex Persarum infidelis, cujus jussu, atque sumptibus reædificatum est templum Hyerosolimis. Legatur Chrisost. Homil. 67. ad Populum. ubi fatetur, *nullum esse hominem adeo malum*, id est, etiam infidelem, & paganum, *qui non habeat aliquid boni.* Idem docuit Auctor imperfecti Homil. 26. loquens in particulari de infidelibus, quos fatetur habere aliqua bona opera, licet illis non prosint ad justificationem. Araujo hoc ipsum confirmat ex illo Cornelij, qui adhuc infidelis existens ejus elemosinę erant acceptæ Deo. Sed de hoc tractat D. Thom. loco citato ex 2. 2. ad 3. ubi dicit, Cornelium infidelem non fuisse, quia habebat fidem implicatam nondum manifestam Evangelij veritate. *Unde ut enim in fide plenius instrueret mittitur ad eum Petrus.*

19 Sed respond. Jansenius in prædict. testimon. Sacræ Script. & Sanctor. per bona opera intelligi bona opera ex objecto, secus vero ex fine. Sed contra est: quod opera mala ex fine, & bona tantum ex objecto, absolute non sunt, nec dicuntur bona, sed mala: utpotè bonum ex integra causa, & malum ex quocumque defectu; de quo late diximus de bonitate, & malitia morali dub. 2. Patet autem prædicta testimonia procedere de bonis operibus absolute: immo ut ibidem dicimus, licet possit objectum aliàs, & secundum se esse bonum, attamen hic, & nunc non potest esse bonum, si finis est malus, quia hic, & nunc non attingere objectum, nisi prout stat sub circunstantia finis. Patet autem prædicta testimonia procedere de bonis operibus ex objecto hic, & nunc, & nedum aliàs, & secundum se: ergò.

20 Est etiam nostra resolut. expræssa D. Tho. 2. 2. quæst. 10. art. 4. ubi de hoc ex professo agit: an scilicet omnis actio infidelis sit peccatum? Et respond. negative juxta dicta resol. pręced. namque infidelitas est quoddam peccatum; peccatum autem tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturæ. Et concludit: *Sicut enim habens fidem potest aliquod opus committere in actu, quem non refert ad fidei finem, vel venialiter, vel etiam mortaliter peccato; etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere in eo, quod non refert ad finem infidelitatis.*

21 Hinc nostra resol. fund. eadem ratione; qua fundata fuit resol. præcedens: quippe natura humana per peccatum infidelitatis non est totaliter corrumpta, nec bono naturæ totaliter privatur: ergò eadem ratione, qua sine gratia justificante potest operari opus aliquod bonum morale, potest etiam illud operari sine gratia fidei. Sed dices, quod ad operandum bonum opus aliquod morale, ultra voluntatem, & dictaminen rationis requiritur intentio recta, recta autem intentio procedit ex fide: ergo. Sed ad hoc resp. D. hTom. loco citato ad secundum: *Quod fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis, sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicujus boni connaturalis.*

22 Et hinc etiam fund. nost. resolut. impug. fundam. Jansenij, quod pariter reducitur ad hoc, quod opus bonum morale indiget ordine in Deum Auctorem supernaturalem, qui haberi non potest sine gratia fidei. Cujus oppositum probatum manet fundam. 2. præcedentis resolut. nec opportet ea repetere. Et confirmatur: namque ut opus ordinetur

tur in Deum, finem ſupernaturalem, non ſolum requiritur fides, ſed etiam charitas illa quidem per modum dirigentis, hæc vero per modum elicientis, ſeu imperantis: ergò ſuppoſito, quod peccator poteſt elicere aliquod bonum opus morale ſine charitate, haud dubium, quod talis ordo in Deum finem ſupernaturalem non requiritur, ut opus evadat bonum moraliter, ſed ſufficere fieri propter honeſtatem virtutis, vel ordine in Deum Actorem naturalem in opere bono, ſeu honeſtate objecti implicite, & virtualiter incluſo; ad quid ergo fides ſupernaturalis? Sed dices, in infideli opus morale non poſſe non ordinari in finem ſuę infidelitatis; unde neceſſe eſt, quod vitietur. Sed unde hoc probari poteſt, cum videamus adhuc fidelem non teneri ordine omne opus ſuum in finem ſuę fidei, aliter ſine charitate non poſſet aliquod opus bonum morale efficere. Immo fidelis non propterea peccat ſemper, quia non ordinat ad finem fidei, veluti præciſive à fine fidei operando, ſed quia poſitive operatur propter alium malum finem: ergo à ſimili. Nec infidelis ſemper peccat ex hoc, quod opus non ordinat ad finem ſuæ infidelitatis, ſed ex alio capite, vel mala aliqua circunſtantia: ſi ergo operetur ſine alio malo fine, vel circunſtantia prava, non peccabit ex hoc præciſſe, quod opus ſuum in finem ſuæ infidelitatis non referat.

23 Difficultas autem eſt, quod licet infidelis expreſſe omnia opera ſua in finem infidelitatis non referat, bene tamen virtualiter, ſeu moraliter, vel interpretative, ex hoc quod intentio finis infidelitatis tandiù moraliter perſeverat quandiù per actum oppoſitum non revocatur, ſeu retractatur. Sed contra eſt: quod hæc perſeverantia ante retractationem eſt pure habitualis, & poteſt eſſe ſine influxu aliquo etiam morali, vel virtuali in opus. Unde ex hoc præciſſe non redditur opus malum, ut patet in peccato fidelium, quod etiam habitualiter permanet, donec retractetur per contritionem, non tamen inde ſequitur influere in omne opus ejus, aliàs etiam omne opus peccatoris fidelis eſſet peccatum, cujus oppoſitum nunc ſupponimus ex reſolut. præced. Immo nec charitas habitualis, quæ dicitur concomitanter ſumpta ſufficit opus virtutis moralis reddere meritorium premij ſupernaturalis, ſi non additur illius imperium, quo prædictum opus referat in Deum Auctorem ſupernaturalem. Ut ergò argum. convincat, oportet probare, nedum operantem eſſe infidelem, verum & operari ut infidelem, ut ſic omne ſuũ in finem infidelitatis referat, aliter infidelitas eſt pure habitualis, & pure concomitanter ſe habet ſine influxu aliquo etiam morali, vel interpretativo in opus infidelis, unde nec aliud vitiat. Cujus etiam pone exemplum, quo utuntur noſtri theologi loquendo de valore ſatisfactionis Chriſti, quod v. g. Rex non ſemper operatur ut Rex, ut quando operatur actiones ei, & cæteris communes, & pariter juſtus non ſemper operatur ut perſona infinita, & propterea non omnia opera Regis ſunt Regia, nec omnia opera juſti ſunt meritoria, omnia tamen opera Chriſti ſunt moraliter infinita, ſeu valoris ſimpliciter infiniti. Et diſparitatem aſſignant, ex quo dignitas infinitatis eſt Chriſto eſſentialis; cæteræ vero ſunt juſto, vel Regi accidentales. Unde illa non ſubjicitur libero arbitrio, bene tamen cæteræ. Cum ergò infidelitas utpote accidentalis ſubjiciatur libero arbitrio ipſius infidelis; alias nec poſſet eam retractare, vel ab ea exire, ſequitur poſſe pro ſua libertate operari ut talem, licet ſemper maneat infidelis.

Objiciuntur, & ſolvuntur argumenta.

24 SEd objicies illud ad Romanos 14. *Omne, quod non eſt ex fide, peccatum eſt.* Et ibi Gloſa: *Omnis infidelium vita eſt peccatum.* Sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt: ergo omnis actio infidelium eſt peccatum. Et Auguſt. tractatu 89. in Joannem: *Quid eſt boni operis ante fidem? Cum dicat Apoſtolus, omne, quod non eſt ex fide, peccatum eſt.* Ex quo loco idem colligit Epiſt. 105. ad Sixtum. Quod idem concludit ex illo Apoſtoli ad Hæbreos 13. *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo.* Unde & ibidem infert, virtutes Philoſophorum non fuiſſe veras virtutes, ſed vitia, & quod inter Romanos, & Græcos non fuerunt qui eſſent vere Sapientes, ſtudioſique cenſendi.

25 Hoc eſt præcip. fundam. Janſenij, quod & diſſolvit D. Thom. loco citato ex 22. ad 1. *Quod illud omne, quod non eſt ex fide, peccatum eſt, eſt intelligendum, vel quia vita infidelium non poteſt eſſe ſine peccato, cum peccata ſine fide non tollantur. Vel quia quidquid agunt ex infidelitate, peccatum eſt. Unde ibidem ſubditur, quod omnis infideliter vivens, vel agens vehementer peccat.* Et ideo quod non eſt ex fide, peccatũ non tollit, vel quod non eſt ex fide, ex ſed fidei contrario, peccatũ eſt; unde nihil contra nos, qui ſolum aſſerimus ſine fidei præciſive poſſe efiici opus aliquod bonum morale, non tamen ſine fide contrarie, ſeu ex fine contrario fidei. Et pariter non ita, ut per opus illud tollatur peccatum infidelis, alias commiſſi, vel ex infidelitate ipſa, vel ex alio

ma-

malo fine, seu circunstantia prava, quod adhuc paret in fidelibus.

26 Quod etiam explicat D. Thom. loco citato in Joannem, ubi sic habet: *Omne, quod non est ex fide, peccatū est: sic est intelligendum: omne, quod est contra fidem, vel contra conscientiam, peccatum est, etsi ex genere suo bonum esse videatur: puta, si Paganus ad honorem suorum Deorum virginitatem servet, vel eleemosynam det, hoc ipso peccat.* In quo eodem sensu dicimus locutum fuisse Augustinum, qui expresse nostram sententiam tenet, ut patet ex locis præallegatis. Ad id autem, quod additur ex August. virtutes Pylosophorum non fuisse veras virtutes, sed vitia, ipse August. ibi se explicat: nempe: *Loqui de virtutibus, quæ liberandis, & beatificandis hominibus deserviunt.* Unde addit: *Si ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis fides per Christum promisit, nihil prosunt hominis virtutes, non sunt veræ virtutes.*

27 Quem etiam explicat D. Thom. supra quæst. 65. art. 2. dicendo: *Quod solę virtutes infusæ sunt perfectæ, & simpliciter dicendæ virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter; alię vero virtutes, scilicet acquisitæ, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter: ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde Romanorum 14. super illud: omne, quod non est ex fide, peccatum est, dicit Glosa Augustini, ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus, etiam in bonis moribus.* Notentur hæc ultima verba, ubi bonos mores vocat falsas virtutes; ac si diceret: quod quamvis veræ quoad substantiam, quia tamen imperfectæ quantum ad finem, non sunt reputandæ veræ, sed falsæ: id est, quasi non essent veræ in ordine ad vitam æternam, quia nihil ad eam conducunt, dum non subeunt imperio fidei, & charitatis. Hinc Sanctus Maximus cap. 6. super Matthæum. *Inane est, quod cum sæculo prætereunte deficiens, ad vitam non transit æternam.*

28 Sic etiam exponendus est August. alijs in locis, ubi pariformiter loquitur ad dicta, ut lib. 4. contra Julianum cap. 3. habet: *Absit enim, ut sit, vel dicatur voluntas bona, quę in alio, vel in se ipsa, non in Domino gloriatur.* Loquitur enim, vel de voluntate, quæ facit bona ob gloriam hominum, ut patet ex verbis præcedentibus, quæ sunt hujusmodi: *Possunt aliqua bona fieri non bene facientibus, a quibus fiunt; bonum enim est, ut subveniatur homini periclitanti, præsertim innocenti, sed ille, qui hoc facit, si amando gloriam hominum magis, quam Dei facit, non bene bonum facit.* Vel dicatur, quod August. loquitur de bona voluntate meritoria, & respective ad vitam æternam: hoc enim non est bonum, dum benefaciens in Domino Auctore gloriæ non gloriatur. Cetera argumenta manent obiter, & in resolut. præced. soluta.

RESOLUTIO III.

Pariter non indiget homo lapsus speciali gratia Dei, auxiliante intra ordinem naturę, ut efficiat opus aliquod bonum morale intra eundem ordinem.

29 EST contra Gregorium, Gapreolum, Dezam, Hispalensem, Rophrensem, Marsilium, Cletobeum, Vazquium, qui pro sua sententia refert Alensem, Gersonem, Castro, Petrum de Soto, Abulensem, & novissime contra Vincentium Contenson. Eam tamen tenent Cajetanus, Conradus, Medina, Suarez, Durandus, Curiel, Montesinos, Martinez, Araujo, Oxomensis, Gonez, Ferre, & alij frequenter.

30 Et fund. 1. ex locis Sacræ Script. & Sanct. Patrum in præced. resolut. allatis, quæ absolute, & sine ulla restrictione concludunt hominem lapsum; si enim solis viribus naturæ: ergo sine gratia aliqua speciali etiam intra ordinem naturæ. Quibus adde Concilium Trident. sess. 6. cap. 11. ubi dicetur: *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo, movet, & facere, quod possis, & petere, quod non possis, & adjuvat, ut possis.* Nunc ergò juxta Concilium duo sunt genera operum bonorum, alia quidem, quæ possumus, & alia, quæ non possumus: viribus gratiæ omnia possumus: discrimen ergò inter predicta opera stat in eo, quod aliqua possumus sine viribus gratiæ, & solis viribus naturæ. Deinde lib. 7. Canonum Apostolorum, quibus post Concilia maxima fides adhibenda est, sic habetur: *Abrahan, antequam vocaretur à Deo, ex ipsa naturæ facultate viam veritatis carpserat.* En sine ulla gratia etiam auxiliante, per solam facultatem naturæ Abrahan viam veritatis carpsit. Sed resp. Vazquez, quod ly *per facultatē naturæ* excludit solum legem scriptam. Sed contra est: nam ly *antequam vocaretur à Deo* non solum excludit vocationem per legem Moysis, sed etiam per auxilium gratiæ, aliter falsum est viam veritatis carpsisse, antequam vocaretur à Deo, cum prius fuisset vocatus per auxilium gratiæ, etsi per auxilium gratiæ: ergo non ex ipsa facultate naturæ. Item una ex propositionibus, & ordine secunda Michaelis Baij damnata à Summis Pontificibus Pio V. & Greg. XIII est hęc:

Li-

Liberum arbitrium sine gratia, & Dei adjutorio non nisi ad peccandum valet. Ubi non solum exprimitur gratia, sed & gratia adjuvans, seu auxilians.

31 Quibus adde etiam August. de spiritu; de littera, & Prosperum in prælegato loco cap. 22. contra Collatorem, sic concludentem: *Nisi enim ad hæc terrena ordinanda humani animi vigeret ingenium, non esset vulnerata, sed extincta natura.* Nec enim vigeret ingenium naturæ, si ad ordinanda terrena, opus esset gratia superadita, quod si indigeret, jam natura esset extincta, & nedum vulnerata.

32 Esseque expræsiam sentent. D. Thom. patet etiam ex locis supra citatis. Et notetur, quod loco allato ex distinctionibus, postquam docet liberum arbitrium sine habitu gratiæ exercere actum bonum, tamen meritorium, statim subdit: *Ita ut non divinam causalitatem, secundum quod Deus est causa universalis.* Solum ergo secundum D. Thom. ut homo lapsus efficiat opus bonum morale ordinis naturæ, requiritur motio generalis, qua nempe Deus ut causa universalis concurrit ad actus nostros liberos. Deinde loco citato ex quæst. 109. art. 2. differentiam constituit inter statum naturæ integræ, & statum naturæ corruptæ, quod in primo potest homo per sua naturalia efficere omne opus bonum ordinis naturę; in secundo vero solum aliquod opus bonum. Tunc sic; sed cum auxilio gratię nedum homo lapsus potest efficere aliquod opus bonum ordinis naturę & omne opus bonum: ergo cum D. Thom. docet solum posse efficere aliquod bonum ponit exemplum infirmi, qui potest per se ipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinæ: ergo secundum D. Thom. infirmus spiritualis ad operandum aliquod opus imperfecte, non indiget auxilio medicinę spiritualis, id est, gratiæ, sed sine eo potest eum facere per se ipsum, seu proprijs viribus, sicut infirmus corporalis sine auxilio medicinæ corporalis. Deinde notetur doctrina illius loco citato ex 2. 2. ubi expræsse habet: *Peccatorem bona opera, ad quæ sufficit bonum naturę, aliqualiter operario.* Ubi ly *aliqualiter* procul dubio excludit auxilium speciale gratiæ, quippe hoc admisso, non aliqualiter, sed perfecte operaretur.

33 Hinc evanescit interpretatio Vazquetij: quod nempe in prædictis locis D. Thom. loquitur de gratia gratum faciente, secus verò de auxiliante. Quibus adde, quod D. Thom. illam gratiam asserit non requiri ad faciendum opus aliquod bonum naturæ: quæ requiritur ad merendum: ad mereandum autem nedum requiritur gratia habitualis, verum & actualis, ut de se patet: hæc ergo in sententia D. Thom. non requiritur ad faciendum opus aliquod bonum. Nec valet etiam D. Thom. loqui de operibus conducentibus ad commodum naturæ, ut patet ex dictis in 1. resolut. quippe adhuc illa sunt conformia rationi, & sic sunt bona, & honesta. Nec valet etiam D. Thom. taliter asserere posse peccatorem sine gratia Dei efficere opus aliquod bonum morale, quod non possit illud efficere sine motione Dei, ita est, sed non dicit, sine speciali, & gratuita motione Dei, sed potius ex motione Dei ut primi moventis, seu causæ primæ, quæ potius est concursus, seu auxilium Dei generale, Nec valet etiam dicere cum Contenson D. Thom. solum intendere hominē lapsum posse sine speciali gratia facere opus aliquod bonum ex objecto, non tamen docere, quod absque gratia speciali possit hoc opus ex objecto bonum in Deum referre, quod necessarium est, ut sit bonum moraliter. Non inquam, valet, namque D. Thom. expræsse, & absolute docet posse hominem lapsum solis viribus naturæ efficere opus aliquod bonum morale; sed bonum morale absolute nedum est bonum morale ex objecto, sed etiam ex fine, & alijs circunstantijs, ut supra diximus, quia licet objectum aliàs, & ex se sit bonum, hic, & nunc non est bonum, nisi fiat ex bono fine: ergo intendit D. Thom. non esse necessariam groriam specialem, etiam ex parte finis: nempe ut referatur in Deum Auctorem naturalem. Si autem intendat ulterius requiri relationem in Deum Auctorem supernaturalem, jam nec gratia ordinis naturæ sufficit, sed necessaria est etiam specialis gratia supernaturalis.

34 Et ex dictis manet fundata ratione à priori nostra resol. fundam. 1. utriusque resol. præced. deducto ex D. Thom. ex eo enim nedum probatur hominem lapsum opus aliquod bonū morale posse efficere sine gratia habituali, sive justificante, sive fidei, verū & sine gratia speciali auxiliante etiam ordinis naturæ: namque ad prædictum opus sufficiunt vires naturæ cum concursu Dei generali, utpote per peccatum lumen rationis non manet extinctum, licet maneat attenuatum, seu infirmum.

35 Et ex his fund. 2. impugn. fundam. oppositæ sent. consistens in eo: quod voluntas non potest bonum aliquod morale efficere, quin præcedat ex parte intellectus cogitatio determinata de bono eligendo relicto malo, quam vocant cogitationem congruam, & efficacem, propterea que illam esse gratuitam, & ex spe-

ſpeciali Dei auxilio procedentem; at licet verum ſit voluntatem non poſſe bonum aliquod morale elicere, quin præcedat ex parte intellectus cogitatio illa, non inde ſequitur eam eſſe gratuitam, & ex ſpeciali Dei auxilio procedere: ergò. Minor probatur: namque ſuppoſito, quod lumen naturale rationis non eſt totaliter extinctum, licet maneat attenuatum per peccatum, poteſt per ſe ipſum cum ſolo concurſu Dei generali cognoſcere bonum eſſe proſequendum, & malum fugiendum: deinde mediante diſcurſu naturali cum ſolo concurſu Dei generali poteſt cognoſcere hoc eſſe bonum, & illud malum: qua cogitatione ſuppoſita haud dubium quod poſſit proponere voluntati bonum illud, relicto malo; unde ergo indiget voluntas, ut illud bonum proſequatur auxilio aliquo ſpeciali? Et ſi cogitatio prædicta dicitur congrua, quia cogitatio eſt de bono honeſto, non ideo erit gratuita, quia congrua. Unde juxta Auctores Vazquez gratiam ſpecialem fingit, ibi nulla eſt ſpecialis gratia.

36 Quod & confirmatur, & magis explicatur, ex quo quatuor duntaxat in hac congrua cogitatione inveniuntur: nempe quod occurrat per eam bonum objectum cogitandum, cum poſſit occurrere malum; ex hac parte ſuperflúm eſt auxilium ſpeciale gratiæ: tum ut diximus, quia lumen rationis non eſt extinctum in homine lapſo: tum quia bonum illud poteſt intellectui occurrere ex naturalibus cauſis: tum quia dubitari non poteſt Deum habere concurſum generalem ei paratum, ac debitum, quod poſſit aliquod bonum cogitare, ſicut ut ignis poſſit ignire: tum quia intellectus cum concurſu Dei generali habet virtutem, ut poſſit abſtrahere à phantaſmatibus ſpecies intelligibiles repræſentantes bonum, & malum, ſicut & in ipſis phantaſmatibus repræſentantur bona ſingularia, & mala: ſicut ergo ex eis elicitur cogitatio de malo, pariter de bono.

37 Secundum, quod in prædicta congrua cogitatione invenitur, eſt, quod intellectus judicet illud bonum præcogitatum eſſe proſequendum; ad quod etiam non eſſe neceſſariam gratiam ſpecialem, eſt evidens: alias naturaliter ignoraret bonum eſſe proſequendum, & malum fugiendum; unde lumen rationis totaliter eſſet extinctum. Et quis dicat intellectum indigere ſpeciali gratia, ut judicet Parentes eſſe honorandos? Nec valet, quod quamvis hoc judicium ſit naturale, applicare tamen intellectum ad hoc judicium, eſt ex ſpeciali gratia. Sed eadem facilitate poſſet dici, quod quamvis ignire ſit naturale igni, hoc tamen, quod eſt ignem applicare ad igniendum, eſt ex ſpeciali gratia: ſicut ergo ex quo igni naturale eſt ignire, applicatio illius ſit per concurſum generalem Dei, eique debitum, pariter in noſtro caſu.

38 Tertium, quod invenitur in prædicta cogitatione congrua, eſt, quod illo judicio excitetur voluntas ad illud proſequendum: ad quod etiam nec requiritur ſpecialis gratia, quia bonum ſemel cogitatum, & repræſentatum voluntati ſuapte natura illam movet, & excitat ad ſui proſecutionem, ut de ſe notum eſt. Tandem in prædicta cogitatione invenitur, quod voluntas defacto illud bonum proſequatur, ad quod gratiam ſpecialem non requiri, ex eo patet, quod auxilium ex parte intellectus, quo judicat bonum aliquod hic, & nunc eſſe proſequendum, ejuſdem ordinis eſt, ac auxilium, quo voluntas illud proſequitur: ſi ergo auxilium illud eſt generale, & debitum, pariter & hoc.

39 Sed dices 1. ex Vazquez: hoc fundamentum probare, quam intendimus, ſiquidem probat bonam cogitationem de bono honeſto non quam eſſe gratiam; utpote non poteſt eſſe gratia, quod occurrat naturaliter cogitatio congrua de bono honeſto, nec quod judicet illud eſſe proſequendum: nec quod illo judicio excitetur voluntas ad illud proſequendum, nec tandem quod voluntas illud proſequatur; omnia enim hæc contingunt naturaliter ſecundum nos cum ſolo auxilio generali: ergo. Sed reſp. neg. aſſump. nam ex ipſa, quæ naturaliter contingunt, poſſunt contingere præter naturaliter: poteſt enim Deus ſe ſolo commovere phantaſmata, aut ſpiritus, ut occurrat cogitatio boni potius, quam mali: immo quod totaliter occurrat cogitatio boni, quod ſit firma, & perſeverans, nempe obruatur tentatione, etiam ex gratia, ex quibus provenire poteſt, quod voluntas magis excitetur, deindeque firmius proſequatur bonum. Nec etiam nos intendimus ſine gratia poſſe hominem elicere opus honeſtum naturalis ordinis, ſi ſit excellens, ut ſubire mortem pro liberatione patriæ, ad quod proculdubio gratia ſpecialis requiritur.

40 Deinde dices: licet omnia hæc verificari poſſint de ſecunda vel tertia cogitatione, ſecus tamen de prima: quippe hæc non eſt in poteſtate noſtra, ſed ſolus Dei, ſiquidem à Deo ſpecialiter immittitur, quin ad illam intellectus moveatur ex noſtra voluntate. Sed reſpondet Araujo, quod neque oportet primam cogitationem eſſe immediate à Deo, ſed poſſe eſſe à cauſis naturalibus, ſive pre induſtriam ipſius hominis acquiſitam; non minus, quam ſecundam, & tertiam. Sed hæc doctrina contradicit doctrinę communi Thomiſtarum, dum docent Angelum

in

in primò instanti suę creationis non potuisse peccare. Cujus fundamentum desummitur ex eo, quod tale peccatum attribueretur Deo etiam ut causæ particulari: utpote peccatum illud esset ab angelo media prima cognitione, quæ non posset non esse à Deo ut specialiter, & immediate movente: Nàm si talis cognitio esset ab intellectu ut moto à voluntate, ad illam cognitionem præsupponeretur actus voluntatis; & adhuc actum voluntatis præsupponeretur alia cognitio, & sic non esset cognitio prima. Quæ est ratio Div. Thom. 1. p. quæst. 82. artic. 4. ad 3. quod sic procedebat: nihil velle possumus, nisi sit intellectum; si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit, quod etiam illud velle præcedat aliud intelligere, & illud intelligere aliud velle, & sic in infinitum. Et respondet Div. Thom. *Dicendum, quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu, sicut in primo: omnem enim voluntatis motum necesse est, quod præcedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis; sed principium consiliandi, & intelligendi est aliquod intellectivum principium alius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristot. dicit in 8. Ethicorum.* Quæ doctrina extenditur à Thomistis etiam ad primam cogitationem hominis in quolibet primo negotio, si sit prima absolute, & simpliciter, id est, non supponens aliam cogitationem, vel intentionem virtualiter permanentem, seù non retractatam, quam etiam dicimus esse homini à Deo specialiter immissam.

41 Melius ergò respondetur 1. concedendo, quod illa prima cogitatio, si sit prima absolute, & simpliciter, & pariter primus motus voluntatis ex ea sequutus in bonum honestum esse homini à Deo ex speciali ejus auxilio. Negamus tamen de secunda, vel tertia cogitatione, quod ad nostrum sufficit intentum. Quamvis enim voluntas in primo actu, seu sub prima cogitatione non se moveat, nisi tantum elicitive, applicative verò solùm à Deo, quia ad illum non supponitur in actu, & unumquodque movet in quantum est in actu; attamen constituta jam in actu sub prima cogitatione potest se movere applicative ad alia; quo in casu potest intellectum movere ad aliam cogitationem: Immò qua proponatur nedum bonum, sed etiam malum, qua ratione licet angelus non potuisset peccare in primo instanti, potuit, & defacto peccavit in secundo, quo in casu illa secunda, vel tertia cogitatio, sicut & actus voluntatis eam sequtus procedit à Deo non ut specialiter movente, sed solùm generaliter, de quo late dicimus 3. part. de Angelis dub. 5.

42 Vel si mavis potest dici, quod ly *specialiter*, potest intelligi dupliciter: primo ut excludit auxilium generale Dei: secundo ut excludit motum voluntatis creatę. Prima ergò cogitatio est à Deo immissa specialiter, quatenus ly *specialiter* excludit motum voluntatis, quod est dicere illam cogitationem esse pure à Deo movente, & applicante intellectum, & non à voluntate creata. Secus verò quatenus ly *specialiter* excludit auxilium generale. Potest enim Deus per auxilium generale sine speciali movere immediate intellectum ad primam illam cogitationem, sicut & cæteras creaturas ad proprios illarum motus: Nàm hæc procedit à Deo secundum naturalem inclinationem voluntatis creatæ, quia, ut ait D. Thom. 1. p. q. 60. art. 2. *Dilectio naturalis est prior dilectione electiva: Nàm id, quod pertinet ad prius habet rationem principij: primum autem in unoquoque est natura;* naturas autem ad proprios motus naturales movet Deus immediate per solum auxilium generale.

43 Denique nostra resolut. fundatur ab inconvenientibus, quæ sequuntur ex opposita sententia: Nàm in primis sequitur, quod homo in statu purę naturæ non possit facere aliquod opus bonum morale ordinis naturæ, utpote in illo casu esset destitutus omni auxilio speciali gratię. Quod & admittit Vazquez. Sed videtur absurdum, cum adhuc in illo statu haberet homo naturalem inclinationem ab bonum, quæ nec esset frustranea, nec omnino extincta.

44 Secundò sequitur, quod liberum arbitrium in eo casu non esset naturaliter indifferens ad bonum, & ad malum, cujus contrarium tenentur omnes fateri juxta fidem. Probat. sequela: Nàm si naturaliter in eo casu maneret indifferens ad bonum, & malum, utrumque naturaliter posset eligere, sed in eo casu non posset eligere naturaliter utrumque, sed tantum malum: utpote ad eligendum bonum esset ultra necessaria gratia superaddita: ergò. Hinc quia homo non potest eligere bonum supernaturale sine auxilio supernaturali, pariter dicimus in homine post peccatum sine prædicto auxilio non manere libertatem ad prosequendum bonum supernaturale.

45 Tertiò sequitur ex opposita sententia dari actum indifferentem in individuo, qui proinde nec sit moraliter bonus, nec malus: utpote homo lapsus sine illo auxilio, & solis viribus naturæ cum concursu generali potest fa-

cere al quem actum non peccaminosum, sed ille esset in individuo indifferens: quippe sine illo auxilio talis actus non esset moraliter bonus: ergò. Et licet Vazquez hoc non reputet inconveniens, hoc tamen est expresse contra Div. Thom. ut patet ex dictis supra p. 4. de Bonitate, & Malitia Morali dub. 1. Unde & inconsequenter Vazquez refert Div. Thom. pro sua sententia. Sed quid de nostro Contenson, qui non potest non fateri doctrinam D. Thom. contra prædictam indifferentiam, quam omnes ejus Discipuli sequuntur? Utique negabit viribus naturæ, & sine illo speciali auxilio non posse facere aliquem actum, qui peccaminosus non sit. Sed durissimum videtur, quod si Deus non præveniat voluntatem illo auxilio, sed solo auxilio generali, tùnc necessitetur voluntas ad malum, id est, ad ponendum malum finem, aut pravam aliquam circunstantiam.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

46 PLura testimonia ex Sacra Scriptura, quę contra nostram sententiam procedere videntur, in prędecedent. resolut. manent legitime interpretata. Nùnc objicies 1. illud Pauli 1. ad Corinthios 3. *Non sumus sufficienter cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis; sed sufficientia nostra ex Deo est.* Sed ex hoc, quod sequitur, est hominem ad cogitandum egere auxilio Dei, quod autem tale auxilium sit speciale, non explanatur. Hinc Div. Thom. hic artic. 1. objicit idem argument. & respondet: *Dicendum, quod semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcumque, in quantum movet intellectum ad agendum. Actu enim intelligere aliquid est cogitare, ut patet per Augustin. 14. de Trinit.* Immò super Joannem cap. 13. lect. 1. sic habet: *Opera nostra, aut sunt virtute naturæ, aut ex gratia divina; si virtute natura? Cum omnes motus naturales sint ab ipso Verbo Dei, nulla natura ad aliquid faciendum moveri potest sine ipso. Si verò virtute gratiæ, cum ipse sit actor gratiæ manifestum est, quod nullum opus meritorium sine ipso fieri potest.*

47 Secundò objicies illud Pauli ad Corinthios 4. *Ut supra quam scriptum est, unus contra alterum inflatur præ alio: quis enim te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* In eo autem, quod homo operatur viribus proprijs sine speciali Dei auxilio, videtur se per se ipsum discernere ab alio, proindeque posse gloriari, & inflari præ illo: ergò. Sed respondet. ita esse, si homo ita operetur proprijs viribus, quod non indigeat auxilio generali Dei nedùm simultaneo, sed prævio: Immò non ab intrinseco indifferenti, sed ab intrinseco efficaci: Nàm si tota determinatio sit penes voluntatem creatam, ne ejus lędatur libertas, jàm posset homo gloriari, & præ alio inflari, ex quo cum eodem intrinseco auxilio se determinavit ad consensum potius, quam ad dissensum. De quo late egimus 2. part. dub. 6. resolut. 1. fundam. 13. Deinde communiter respondent AA. cum August. de Prędestinat. Sanctorum capit. 3. Apostolorum loqui de discretione in negotio salutis, seù consentientis salutariter à non consentiente. Hæc enim reduci non debet in naturam, sed in Deum, seù non in vires naturæ, sed in vires divinæ gratiæ: rationemque assignat Augustin. quia hęc discretio salutis reduci non potest in dona, quę omnibus hominibus communia sunt, qualia sunt naturalia.

48 Tertiò objicies etiam ex Paulo ad Philipenses 2. ubi habet: *Creati in Christo Jesu in operibus bonis.* Et iterum: *Deus est, qui operatur in nobis velle, & perficere pro bona voluntate.* Sed respondetur, quod Paulus ibi loquitur de bonis operibus in ordine ad supernaturalem salutem, ut patet ex verbis, quæ præmisserat: *Cum timore, & tremore salutem operamini.*

49 Quartò objicies ex Concilio Milevitano, sub Innocentio I. capit. 4. & Arausicano sub Leone I. Can. 9. in quorum primo dicitur: *Utrumque est donum Dei, scire quid facere debemus, & eligere, ut faciamus.* In altero verò dicitur: *Divini est muneris, cum rectè cogitamus, & pedes nostros à falsitate, & injustitia tenemus; quoties enim bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, ut operemur, operatur:* Difficilius autem est, quod in eodem Concilio habetur Canon. 2. ubi dicitur: *Nemò habet de suo, nisi mendatium, & peccatum.* Sed omnia hæc non esse contra nostram sententiam, probatur, ex quo prædicta decreta procedunt adversus Pelagianos, & Semipelagianos. Illi enim dicebant, non requiri gratiam superadditam virtuti naturali humani liberi arbitrij: isti verò etsi gratiam admittebant, dicebant tamen illam conferri intuitu operum naturalium præcedentium, ex quibus tanquam ex meritis homines primam gratiam impetrabant. Contra illos ergò definitur necessariam esse gratiam Dei ad opera meritoria, & pariter ad dispositionem ad gratiam

tiam juſtificantem. Contra iſtos verò definitur gratiam non conferri intuitu operum naturalium præcedentium, neque hominem proprijs viribus naturę poſſe ſe diſponere ad gratiam. Unde in utroque Concilio procedit ſermo de opere bono ſupernaturali, ſeù prępparante ad gratiam juſtificantem, vel ad vitam æternam conducentem. Ad id, quod additur de homine non habente de ſe, niſi mendatium reſpondet. juxta dicta reſolut. præced. ad prim. vocari peccatum, vel mendatiũ quidquid non tranſit in vitam æternam. Videatur ibi. Plura alia loca objicit Contenſon ex Concil. & Sanct. Patribus. Sed omnia concordari poſſunt cum noſtra ſententia juxta dicta: nempe ſermonem procedere, vel de operibus ſupernaturalibus, ſcilicet, quæ diſponunt ad gratiam juſtificantem, & conducunt ad vitam æternam, vel nomine gratiæ intelligit gratiam non ſpecialem, & ſuperadditam, ſed generalem, ſeù procedentem ex generali Dei providentia.

50 Quintò objicies aliqua loca D. Thom. quæ noſtræ videntur adverſari ſententiæ: Nam 2.2. q. 136. art. 3. ad 2. inquit: *Bonum politicæ virtutis commenſuratum eſt naturæ humanæ, & ideo abſque auxilio gratiæ gratum facientis poteſt voluntas humana in illud tendere, licet non abſque auxilio gratiæ Dei.* Nec poteſt in præſenti adaptari duplex illa ſolutio, ſeù interpretatio communis: nempe Div. Thom. loqui de bono ſupernaturali, vel loqui de auxilio generali: Nam ut patet ex argum. ſermo procedebat de Gentilibus, de quibus leguntur multa mala toleraſſe; ne patriam proderent: quod in illis erat pure bonum morale ordinis naturę. Deinde illud intra ordinem naturæ erat bonum eximium, arduum, & difficile, ad quod in noſtra ſententia eſt neceſſarium auxilium gratiæ, nedum generale, ſed & ſpeciale intra ordinem naturę. Unde nihil contra nos, cum ſententia noſtra non procedat de opere quocumque bono intra ordinem naturę, ſed de facili, & levi, ut patet ex exemplis ſupra appoſitis.

51 Sexto objicies, quod Div. Thom. q. 24. de Veritat. artic. 14. ubi exproſeſſo inquirit: utrùm liberum arbitrium poſsit in bonum ſine gratia, ſic concludit: *Si gratiam Dei vellimus dicere non aliquod habituale bonum, ſed ipſam miſericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, ſic nec ullum bonum homo poteſt facere ſine gratia Dei. Sed communiter loquentes utuntur nomine gratiæ pro aliquo dono habituali juſtificante*: Licet ergò ſecundum Div. Thom. ad aliquod bonum efficiendum, non indigeat homo gratia habituali, bene tamen auxilio ex miſericordia Dei deſcendente, per quod interius motum mentis operetur. Sed reſpondetur ibidem Div. Thom. docere: *Quod quamvis hujuſmodi bona poſsit homo facere ſine gratia gratum faciente, non tamen ſine Deo, quia cauſa ſecunda non agit, niſi per virtutem cauſæ primæ, ut dicitur in lib. de cauſis.* Qui concurſus generalis eſt. Dicimus ergò, D. Thom. per auxilium ex miſericordia Dei intelligere auxilium non ſpeciale, ſed generalis, niſi bonum fit ſupernaturale; ut ex dictis patet.

52 Hinc obſervandum eſt juxta AA. noſtræ ſententiæ, inter quos præcipue Monteſinos, & Araujo, quod dicit ipſe Div. Thom. in artic. 9. hujus quæſtionis, quod cum quęſiſſet, utrùm homo habens gratiam indigeat gratia ad non peccandum, & rectè vivendum, reſpondet: non indigere alio auxilio gratiæ, quaſi aliquo alio habitu, indigere tamen auxilio gratiæ ſecundum alium modum, ſcilicet ut à Deo moveatur. Et hoc propter duo: primum quidem ratione generali, quia ſicut ſupra dictum eſt, ſcilicet artic. 1. hujus quæſtionis, nulla res creata poteſt in quemcumque actum prodire, niſi virtute motionis divinæ gratiæ &c. Ubi eſt ponderandum, quod motio divina, qua omnes creaturæ indigent ad operandum, vocatur à Div. Thom. auxilium gratiæ; & tamen talis motio eſt auxilium generale. Et ſi dicas, qua ratione auxilium generale dicitur gratia, cum ſit debitum naturæ? Reſpondet. hoc auxilium pertinere ad gratiam creationis, quia quantumvis ſit debitum ſuppoſita creatione, tamen abſolute non eſt debitum, ſed gratis datum. Et ſola eſt differentia, quod hoc auxilium dicitur gratia generaliter dicta, ſive gratia creationis, alia verò dicitur gratia proprie dicta, quæ adhùc ſuppoſita creatione naturæ non eſt debita. Et ex his facile poſſunt interpretari alia loca Div. Thom. immò & Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum Patrum.

53 Septimò objicies à ratione, & primo ex neceſsitate, & utilitate orationis, per quam imploramus auxilium pro ſingulis bonis operibus efficiendis, ut patet ex orationibus Eccleſiæ; ſi autem viribus naturæ homo lapſus poſſet aliqua hujuſmodi opera facere, inutilis, & fruſtranea eſſet prędicta oratio: ergò. Quod & non leviter confirmatur ex doctrina Thomiſtar. qui auxilium, ſeù concurſum Dei ab intrinſeco indifferentem impugnant, ex quo jàm voluntas humana haberet in ſua po-

teſtate determinare auxilium Dei ad conſenſum; unde ſtulte, & irriſorie oraret pro gratia obtinenda ad conſenſum, quia irriſorie, & ſtulte quis orat pro eo, quod habet in ſua poteſtate, dicente Auguſtin. de natura, & gratia contra Pelagianos cap. 10. *Quid ſtultius, quam orare, ut facias, quod in poteſtate habes.*

54 Ad hoc argument. reſpondet. quod ſi loquamur de orationibus, quibus Eccleſia utitur, illis non poſtulamus opus bonum, niſi quatenus conducens ad gratiam, & vitam æternam; unde illud poſtulamus per Chriſtum; ut ſic autem non eſt in noſtra poteſtate, & ſic indigemus auxilio ſpeciali Dei. Præter orationes autem illas plura alia bona contingentia, & fallibilia petunt homines à Deo, quæ ſiſtunt in ordine naturæ, nec tamen prædictæ orationes ſunt fruſtraneæ, vel innutiles, quia non ita ſunt in poteſtate noſtra, quin indigeant auxilio generali gratiæ, & hoc auxilium eſt, quod tunc poſtulatur. Et ex his patet ad confirmationem: Nàm in ſententia Jeſuitarum, determinare decretum, vel concurſum Dei ab intrinſeco indifferentem ad conſenſum prædiſſenſu, eſt ita in poteſtate voluntatis creatæ, ut non indigeat auxilio aliquo prævio Dei determinato, & efficaci: unde ipſa pro ſua libertate ſe, & Deum, ſeù ejus auxilium indifferens determinat, ut potiùs conſentiat, quam diſſentiat. De quo late 2. p. dub. 6. reſolut. 1. fundam. 15.

55 Octavo objicies ad idem ex debito gratiarum actionis: etenim debemus gratias agere Deo pro ſingularis bonis operibus, quæ facimus, & pro ſingulis peccatis, quæ evitamus juxta illud Pauli ad Epheſios 5. *In omnibus Deo gratias agentes*, & illud Auguſtin. lib. 2. confeſsionis: *Tuæ gratiæ deputo quæcumque peccata non admiſi*; ſi autem in noſtra poteſtate eſſet ſufficientia alicujus boni operis, non eſſet debita pro illo hujuſmodi gratiarum actio, quia hæc non debetur pro illo, quod quis habet in ſua poteſtate: ergò. Sed reſpondet. conformiter ad ſolutionem præced. quod pro ſingulis operibus bonis conducentibus ad vitam æternam, & pro peccatis, quæ vitamus contra præcepta ſupernaturalia, tenemur gratias Deo agere, ut Authori ſupernaturali, pro operibus autem bonis pure intra ordinem naturæ, & pariter pro peccatis, quæ vitamus contra præcepta naturalia, tenemur gratias agere Deo, ut Authori naturali. Unde ſolùm ſequitur illa bona opera non poſſe nos facere ſine auxilio Dei ſupernaturali, quod propterea eſt ſpeciale auxilium; iſta verò non poſſe nos facere ſine auxilio Dei naturali, quod non proinde ſpeciale eſt, ſed abſtrahit ab ſpeciali, & generali: illudque dicimus requiri ad opera bona moralia, & ardua; iſtud verò ſufficere ad opera levia, & facilia ejuſdem ordinis, quod licet generale ſit, & debitum titulo creationis, abſolute eſt gratioſum, ut ſupra explicatum eſt.

56 Sed dices: non rectè aliquis Deo gratias ageret, ſi ita diceret: ago tibi gratias Domine, quia dediſti mihi auxilium generale ad hoc, vel illud opus bonum morale: ſignum ergò eſt, quod tale opus non pendeat ex ſolo auxilio generali, ſed ſpeciali. Sed hæc replica inſtatur in doctrina contrariorum, qui etiam diſtinguunt inter auxilium ſpeciale ordinis ſupernaturalis, & ordinis naturalis, quapropter non rectè agerent gratias, Deo dicendo: ago tibi gratias Domine, quia dediſti mihi auxilium ſpeciale ordinis naturæ ad hoc, vel illud opus bonum morale, quod non eſt ſignum tale opus non pendere ex ſolo auxilio ſpeciali ordinis naturæ: à ſimili ergò. Et ratio eſt, quia licet opus utpote naturale non exigat, niſi auxilium generale, potuit tamen homo ad illud faciendum præveniri à Deo auxilio ſpeciali, ſicùt in contraria ſententia, potuit à Deo præveniri auxilio ſpeciali ſupernaturali.

57 Sed adhùc dices: quod ſi homo ad illud opus pervenitur auxilio ſpeciali ordinis naturę in noſtra ſententia, & ſupernaturali in ſententia contraria, jàm auxilium generale in noſtra ſententia, & ſupernaturale in ſententia contraria eſſet, ac ſi non eſſet comparative ad illud opus, ſi pure fiat propter motivum naturale: ſufficienter ergò dabit gratias Deo propter auxilium generale in noſtra ſententia, & propter ſpeciale auxilium naturale in oppoſita ſententia. Sed reſpondet. eſſe, ac ſi non eſſet reſpective ad opus; ſecùs autem reſpective ad gratiarum actionem, utpote defacto prævenitur auxilio, quod eſt ſupra generale. Sicùt enim homo poteſt libere reſpondere, & non reſpondere vocationi, & excitationi Dei, ita poteſt reſpondere ex parte, & non ex toto: poteſt ergò excitari ad dandam eleemoſynam propter finem ſupernaturalem; & nihilominus dare illam propter finem, & honeſtatē naturalem. Et ideò ſemper tenetur gratias Deo agere propter auxilium ſibi collatum abſolute, & ſine aliqua reſtrictione.

58 Nonò objicies: quia in quolibet opere bono nulla vitiato circunſtantia vincitur poteſtas Dœmonis; ſed hæc victoria eſt per Chriſtum juxta illud 1. ad Corinthios 11. *Gratias autem Deo, quod dedit nobis victoriam per Chriſtum*: Ergò ad quolibet opus bonum mora-

rale est necessaria gratiâ collata per Christum. Maj. par. quia dœmō potest impedire, ac dissuadere quodcumque opus bonū morale: nàm hæc potestas pertinet ad dominium, quod supra genus humanū habebat, ut refert Bernardus Epist. 104. definitum fuisse ab Innocentio, & colligitur ex illo 2. ad Thimoth. 2. *& resipiscant à Diaboli laqueo, ad quod captivi tenentur ad ipsius voluntatem.* Sed responsio patet etiam ex dictis: Nàm licet Dœmon intendat impedire; vel dissuadere opus quodlibet bonum morale, cum morale opus est proportionatum viribus naturæ, sine auxilio speciali dato per Christum, & proprijs viribus simul cum concursu generali Dei, potest ab homine fieri, quantumvis Dœmon intendat eum impedire, vel dissuadere, quo in casu vincitur potestas Dœmonis, & non per Christum. Unde Paulus loquitur non de qualibet resistentia, sed ea, quæ contingit adversus Dœmonem in operibus conducentibus ad salutem animæ, vel vitam æternam.

59 Decimo objicies ab inconvenientibus, quę sequuntur ex nostra sententia: Nàm primò sequitur eodem modo Deum concurrere ad opus bonum, atque ad malum, quippe ad utrumque concurreret cum solo auxilio generali. Secundo sequitur, quod homo ex viribus naturæ possit præbere initium suæ justificationi: Nàm facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam. Tertio sequitur, quod neque Dœmon careat auxilio congruo, cum sit naturæ intellectualis, cui proinde est debitum tale auxilium, & consequenter posse facere aliquod opus bonum morale, quod negat D. Th. quæst. 85. art. 2. ad 3.

60 Sed de his late AA. alijs in locis. Juxta doctrinam tamen Thomistar. ad primum respondeo, quod licet Deus concurrat ad opus bonum, & malum solo auxilio generali, aliter tamen, & aliter, nam ad bonum concurrit etiam pro formali; ad malum verò solùm pro materiali, quia ut sic dumtaxàt cadit sub sphera divinę voluntatis. De quo in tractatu de Peccatis. Ad secundum respondeo, quod illud axioma intelligitur defaciente, quod in se est, non viribus naturæ, sed viribus gratię auxiliantis, de quo infra. Ad 3. respondet. probare, si Dœmones fuissent flexibiles, sicut homines: sunt autem inflexibiles, & propterea manserunt obstinati in malo fine, cui primo adhęsserunt. Nec valet, quod Angelus post peccatum manet liber, sicut homo: nàm ut dicunt Thomistę cum D. Thom. de hoc agendo ex professo: de ratione liberi arbitrij secundum modum, & conditionem naturæ Angelicæ est solum posse eligere oppositum ante electionem, non tamen post electionem. De ratione verò liberi arbitrij secundum modum, & conditionem naturæ humanæ est posse eligere oppositum ante, & post electionem, quod ortum habet ex inflexibilitate angeli, & flexibilitate hominis. De quo late dicimus 3. par. de Angelis dubio 6.

61 Undecimo objicies: opera disponentia ad gratiam petunt secundum nos procedere ex auxilio speciali Dei; at aliqua opera bona moralia ordinis naturæ disponunt ad gratiam: ergò. Probat. minor: opera pertinentia ad veram pietatem non possunt non disponere ad gratiam; sed aliqua opera bona moralia ordinis naturæ pertinent ad veram pietatem, ut sunt subvenire Parentibus, & dare eleemosynam indigenti, aliaque hujusmodi, quæ ex vera pietate procedunt, si non fiunt propter malum finem, vel aliqua prava circunstantia vitiâtur: ergò. Major constat: nàm hoc pertinet ad bonitatem, & benignitatem Dei, ut hujusmodi opera non obliviscatur, juxta illud Pauli ad Hæbreos 6. *Non enim injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri boni.* Sub quo non potest non comprehendi opus ad pietatem pertinens.

62 Sed ex ipsis verbis Pauli constat solutio: Nàm prosequitur: *Operis vestri, & dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius.* Opus ergò, quod non fit in nomine Dei, seù ex dilectione supernaturali ipsius, non disponit ad gratiam, quamvis opus sit pium, & ex misericordia procedens. Hujus enim obliviscitur Deus, quia in ordine ad vitam æternam est, ac si non esset, & omnino innane, ut supra diximus ex Sancto Maximo.

63 Vel si mavis: dato, quod opus morale bonum difficile, & arduum pertinens ad pietatem disponat ad gratiam, secùs verò opus facile, & leve. Hinc apud Matthæum capit. 3. *Dixit Jesus Discipulis suis: amen dico vobis, nisi abundaverit justitia vestra plus, quam scribarum, vel Pharisæorum, non intrabitis in Regnum Cœlorum.* Pro cujus intelligentia notat Ambrosius lib. 3. de Serm. Domini, quod justitia Pharisæorum est, *ut non occidant*, & hæc non sufficit ad intrandum in Regnum Cœlorum, *quia opus minimum est.* Justitia ergò eorum, qui intraturi sunt in Regnum Cœlorum est, *ut non irascantur sine causa*, & multo magis, & ascendunt alium gradum, *dùm in corde adhuc non irascitur.* Hoc enim est opus majus, sicut & difficile, & arduum, in quo propterea exceditur justitia Pharisęorum. Et ideò qui talia agunt in-

trabunt in Regnum Cœlorum, quia prædicta opera, ſicut diſponunt ad gratiam; ita ad introitum in Gloriã. Patet autem ex dictis nos in præſenti loqui de operibus bonis levibus: de alijs autem fatemur, quod procedunt ex ſpeciali auxilio.

64 Duodecimo objicies; homo per peccatum originale meruit omni cogitatione congruã privari: ergò quod defacto non privetur, eſt ſpeciale beneficium Dei, proindeque talis congrua cogitatio non poteſt non ex ſpeciali Dei auxilio provenire. Dices, quod propter culpam originalem incurrimus debitum carendi omni bona cogitatione conducente ad ſalutem, & juſtificationem; non tamen omni cogitatione honeſta, ſeu de bono honeſto, & rationi conſono. Sed contra eſt, nam peccatum meretur pœnam omnem poſsibilem citra infinitam ſecundum intenſionem, quia hujus peccator capax non eſt: immò hæc recompenſatur per durationem infinitam, ut tenet D. Tho. in 2. diſt. 42. q. 1. art. 5. ad 2. quod & repetit in 4. diſt. 46. q. 1. art. 13. cum ergò privatio omnis cogitationis congruæ poſsibilis ſit, conſequenter hanc etiam meretur homo per peccatum mortale etiam actuale, ſeu perſonale. Immò homo per peccatum meretur nedum carẽtiam viſionis divinæ, ſed etiam ſui anihilationem, ut etiam docet D. Thom. in 4. diſt. citata q. 2. art. 2. unde & meretur conſequenter extinctionem liberi arbitrij, ac tandem carentiam omnis congruæ cogitationis, ſive de bono ſupernaturali, ſive de bono naturali, & hujus reddit rationem ibi q. 1. art. 2. quia nempe peccat contra Deum, qui eſt Author eſſendi. Ac tandem ſi homo per peccatum non meretur privari omni cogitatione de bono naturali, & honeſto: ergò circa tale bonum manſit adhuc poſt peccatum integrum, & ſanum lumen naturale rationis, & nedum infirmum, & attenuatum, quod ſi manet attenuatum, & infirmum: ergò & meretur carentiam alicujus congruæ cogitationis: falſum ergò eſt, quod ſolum meretur privari omni cogitatione de bono ſupernaturali, ſeu conducente ad ſalutem, vel juſtificationem.

65 Tenemur ergò fateri, quod per peccatum meretur homo privari omni cogitatione congrua circa bonum honeſtum, & naturale; licet defacto non ſic fuiſſet privatus, ſicut nec libero arbitrio, vel eſſe naturali: quod eſt hæc omnia mereri quoad ſufficientiam, ſeu condignitatem, non tamen quoad efficaciam; ſed hoc fuit donum Dei ſpeciale, & maximum beneficium, quia pœna debita peccato in executione, ſeu quoad efficaciam ſubditur taxationi divinæ, Deus autem punit citra condignum pro ſua miſericordia, ſicut & premiat ultra condignum pro ſua liberalitate, ut etiam docet D. Tho. loco proxime citato. Sed ſanè ſicut Deus ſic taxavit, quod homo per peccatum non privetur libero arbitrio, nec omni congrua cogitatione de bono honeſto, ſic taxavit, ſeu ordinavit, quod ei aliquod auxilium tribueretur pro tali, vel tali cogitatione. Quod eſt eſſe debitum ei ex ſuppoſitione divinæ ordinationis, licet in radice, ſeu in voluntate non privandi eum libero arbitrio, tale auxilium ſit gratuitum, & indebitum.

66 Nec valet, quod juxta hanc doctrinam etiam auxilium ad bona ſupernaturalia perficienda erit debitum, videlicet ex ſuppoſitione divinæ ordinationis, qua voluit hominem ad ſupernaturalia elevare. Non, inquam, valet: Nam ſolùm ſequitur prædictum auxilium eſſe debitum, non naturæ ſecundum ſe, ſed reduplicative, ut elevatæ. In noſtro autem caſu ſequitur eſſe debitum naturæ ſecundum ſe: utpote Deus ordinavit per peccatum, nec anihilari naturam, nec extingui in totum lumen rationis, vel liberum arbitrium, proindeque deſtinavit naturam humanam quantum ad aliqua opera ſe habere, ac ſi peccatum non præceſſiſſet. Hinc opera naturæ humanæ elevatæ per gratiam ſunt ſupra ipſam naturam; opera verò naturæ humanæ vulneratæ per peccatum, de quibus nunc loquimur, ſuppoſita divina taxatione non ſunt ſupra naturam, ſed ei proportionata, & ſic auxilium ad prædicta opera abſolute eſt debitum, ad ſupernaturalia autem abſolute eſt indebitum, & gratuitum.

67 Tertiodecimo objicies: quod voluntas eſt indifferens ad bonum, & malum: ergò non petit ex natura ſua auxilium ad bonum honeſtum, nec conſequenter tale auxilium ei debetur, ſed eſt indebitum, & ſpeciale. Sed inſtantia ſtatim ſe offert de natura integra, in qua etiã voluntas erat indifferens ad bonum, & malum, aliter nec in ſenſu diviſo integritatis poſſet peccare; & tamen in eo ſtatu fuit ei debitum auxilium ad bonum: ergò. Dicendum eſt igitur voluntatem eſſe indifferentem ad bonum, & ad malum, ſed non æque primario, ſed ad bonum primario, & per ſe, id eſt, ex natura ſua, ſeu ſecundum inclinationem naturalem; ad malum verò ſecundario, & peraccidens, id eſt, præter naturam, & per modum defectus. Quæ eſt doctrina expreſſa D. Thom. pluribus in locis, & precipue 3. p. q. 34. art. 3. ut probet Chriſtum in primo inſtanti ſuæ conceptionis potuiſſe moveri ad bonum merendo, non tamen ad malum peccando: *Dicendum, quod liberum ar-*

arbitrium non eodem modo se habet ad bonum, & ad malum: nam ad bonum se habet per se, & naturaliter, ad malum autem se habet permodum defectus, & præter naturam. Quod idem habet quæst. 16. de malo ut probet, quòd quamvis voluntas Angeli in primò instanti suæ creationis se haberet ad utrumque, adhuc non potuit in illo instanti peccare, quia ex quo primariò, & per se, seu naturaliter se habet ad bonum, non potuit in primo instanti non elicere actum circa bonum. Qua ratione etiam utitur 8. super Joann. lect. 6. de quo latè ago. 3. p. de Angelis dub. 5. resolut. unica. Ex hac ergò doctrina solvitur argumentum factum, quod quamvis voluntas sit indifferens ad bonum, & ad malum, naturaliter tamen, seu per se, & ex natura sua est determinata ad bonum, & sic in ordine ad bonum petit, & ei debetur auxilium.

68 Tandem objicies: & est replica contrà præcedentem solutionem; quod si tale auxilium esset debitum, non posset homini sine injuria denegari; at sine injuria illud multoties denegat Deus: ergò. Respondet. tale auxilium esse debitum naturæ humanæ, & individuis non nisi ratione illius, quod autem est debitum ratione naturæ, non exposcit, quod in omni individuo naturæ servetur, sed sufficit inveniri in aliquo individuo, ut patet à simili de qualibet alia perfectione naturę humanæ debita præter essentialem, quæ non propterea necesse est inveniri in quolibet individuo, est tamen necesse inveniri in aliquo. Unde quod probat argument. est omnibus individuis sine injuria negari non posse prædictum auxilium, quod fatemur. Hinc hoc debitum vocatur contingens, & fallibile respective ad individua, quia non est necesse adimpleri in omnibus, nec semper, sed aliquando, & in aliquibus, ut contingit in perfectionibus debitis, sed ab extrinseco impedibilibus, ut habere manus, pedes, & brachia, & alijs necessarijs tanquam terminis inclinationis naturalis, ut est conceptio prolis in fœminis, & scientia in hominibus; omnis enim homo naturaliter scire desiderat, sicut & omnis fœmina naturaliter appetit conceptionem prolis; non tamen omnes fœminæ concipiunt, nec omnes homines scientiam consequuntur. Ex hac ergò naturali inclinatione, quæ est ad bonum honestum, debetur naturę humanæ auxilium generale ad operandum circa illud, quæ esset frustranea, si omni individuo illius deesset, non tamen si aliquibus; quibus propterea sine injuria aliqua naturę denegari potest.

DUBIUM II.

Utrùm gratia sit physica, & formalis participatio Divinæ naturæ permodum naturæ.

1 SUponimus quidem gratiam esse formam supernaturalem entitative, & quoad substantiam, & nedum quoad modum, sicut visus restitutus cęco. Supernaralitatemque quoad substantiam, & entitative talem consistere in participatione alicujus perfectionis propriæ Dei: id est, non communis ei, & creaturis. Hinc inteligere absolutè Deum non est perfectio supernaturalis, quia Deo, & creaturis commune est; inteligere tamen Deum, ut est in se, perfectio supernaturalis est, quia est participatio perfectionis propriæ Dei: namque solus Deus per suam naturam videt se ipsum prout est in se, & pariter amare Deum non est perfectio supernaturalis, quia homo naturaliter etiam amat Deum, attamen amare eum, ut objectum, & finem connaturalem, supernaturalis perfectio est, quia sic solus Deus per naturam amat se ipsum. Gratiam autem esse participationem alicujus perfectionis propriæ Dei, ex eo constat, quod est participatio Divinæ naturæ: id est, prout natura est propria Dei, namque sicut propria est Dei perfectio, seu proprietas inteligere se prout in se, & pariter amare se, ut objectum, & finem connaturalem, pariter est propria natura Dei radicare similes operationes, quas utique gratia radicat, cum sit radix luminis gloriæ, & visionis Beatæ, & pariter charitatis, & amoris beatifici, quæ in Deum inclinant tanquam in objectum, & finem connaturalem. Est ergò gratia perfectio entitative supernaturalis, quia participatio est divinæ naturæ, quod patefiet ex locis Sacræ Scripturę postea afferendis. Nunc ergò instat dubium: qualis sit ista participatio: an physica, vel solum moralis: an formalis, vel solum virtualis. In quo variant Auctores, quia difficilimè percipitur, quomodo possit perfectio aliqua propria Dei, præcipuè ipsa natura divina constitui formaliter sub aliquomodo essendi finito, & limitato, & maximè accidentali, quale est esse gratiæ, quæ finita, limitata, & accidentalis est, nihilominus sit.

RESOLUTIO I.

Gratia est participatio divinæ naturæ, nedum moralis, verum & physica.

2 NEc nego esse participationem moralem, sed affirmo esse simul physicam: immò physicam primariò; moralem verò secundario, & consequenter. Pro cu-

cujus intelligentia notandum est, quod, gratiam esse participationem moralem divinæ naturæ, in eo consistit, quod gratia sit participatio divinæ rectitudinis, qua nempè Deus est Sanctus, justus, & rectus in omnibus operibus suis. Hæc autem rectitudo supponit naturam divinam physicè constitutam. Cum ergò gratia sit participatio divinæ naturæ, dicendum est eo ordine participare divinam rectitudinem, quo natura ipsa divina eam essentialiter includit. Undè cum prædicta rectitudo consequenter se habeat ad naturam divinam physicè consideratam, pariter gratia physicè eam primario participat, & secundario, seu consequenter eam participat moraliter.

3 Undè in forma fundatur primo ex quo gratia absolutè, simpliciter dicitur divinæ naturæ participatio; sed non sic diceretur, si dumtaxat esset illius moralis participatio: ergò. Major supponitur, & min. probat. namque absolutè, & simpliciter non potest gratia dici participatio divinæ naturæ, si non participat id, quod est præcipuum in divina natura, sed solum se habet ad eam consequenter: cum ergò præcipuum in natura divina sit ipsum esse physicum, & moralis rectitudo se habeat ad eam consequenter; dicendum est gratiam ita esse participationem moralem divinæ naturæ, quod simul, & primariò sit illius physica participatio.

4 Confirmatur: nam eadem difficultas est in eo, quod qualitas finita, & limitata sit participatio divinæ naturæ quantum ad ejus rectitudinem moralem, ac quantum ad ejus esse physicum; cum ergò utrumque cedat in commendationem divinæ gratiæ, non est cur unum affirmetur, & alterum negetur. Antecedens constat: nam sicut natura divina quantum ad esse physicum est infinita, ita est infinita quantum ad rectitudinem moralem: sicut ergò non obstat rectitudinem esse infinitam, ut contineatur sub modo morali qualitatis finitæ, pariter nec obstabit divinam naturam esse physicè infinitam, ut subjaciat modo physico qualitatis finitæ. Immò assignetur ratio cur Deus potens sit in nostra anima producere qualitatem inhærentem, quæ participatio sit divinæ, & infinitæ rectitudinis moralis, & impotens sit in nostra anima producere qualitatem, quæ participatio sit divinæ naturæ quantum ad suum esse physicum, & naturale.

5 Quod & secund. confirmat. ex quo participatio qua gratia participat divinam naturam pensanda est penes opera, quæ radicat; gratia autem non solum radicat opera moralia, seu practica, quæ nempè pertinent ad voluntatem, sed etiam opera speculativa, immò hæc præcipuè, ut patet de visione beata, quæ primariò speculativa est, qua ratione gratia Dei vocatur vita æterna, ut patet ex Paulo ad Rom. 8. ergò. Explicatur: gratia ex quo est participatio divinæ naturæ habet radicare virtutes supernaturales, & earum operationes, ut videre, & amare Deum; at prædictæ virtutes, earumque operationes non sunt purè morales, sed etiam physicæ: ergò pariter, & gratia, quæ radix illarum est, non solum est moralis participatio, verum & physica; aliter effectus excederet suam causam. Immò prædictarum virtutum, & operationum quantum ad esse physicum aliquod debet assignari principium in anima, videlicet radicale; aliter anima nullum influxum haberet in prædictas virtutes, & operationes quantum ad esse physicum, sed tale principium non potest esse aliud præter gratiam; dumtaxat enim hæc inhæret animæ, sicut & virtutes potentijs: ergò gratia nedum est principium radicale morale virtutum, & operationum ipsarum, sed etiam physicum: cum ergò hoc habeat ex quo participatio est divinæ naturę, dicendum est divinam naturam participare nedum moraliter, sed etiam physicè.

6 Et quidem si attendantur etiam effectus procedentes à gratia in genere causæ formalis, hoc ipsum demonstratur ex locis Sacræ Scripturæ, quibus secundò fundatur nostra resolutio; namque homo per gratiam dicitur nasci, & renasci ex Deo, juxta illud Joan. 1. *Ex Deo nati sunt*, & illud: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Et Joan. 3. *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit.* Et 1. Petri dicuntur homines renati ex semine incorruptibili. Hos enim effectus præstat gratia animæ in genere causæ formalis: id est, per se ipsam immediatè; sed hujusmodi effectus non sunt purè morales, sed physici; nativitas enim, vel filiatio non stat sine participatione physica naturæ patris, vel substantiali, si fuerit filiatio substantialis, vel accidentalis, si fuerit adoptiva: ergò. Nec valet prędicta verba toties in sacris litteris repetita improprie accipi, cum neque sinceritas fidei, neque morum honestas, id exposcat.

7 Quibus adde illud ad Roman. 8. *Quos præscivit, & prædestinavit conformes fieri imagini filij sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Hæc enim est dignitas ad quam animas justorum extollit gratia, ut nempè cognationem, & fraternitatem cum ipso Dei unigenito Filio habeant: immò *si Filij, & hæredes* (ait ipse Paulus) *hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi.* Undè tandem ipse Christus Matth. 23. *Ne dicatis vobis Patrem in terra; unus est enim Pater vester, qui in Cœlis est.* Omnes quidem isti effectus effectus sunt formales divinæ gratiæ, quod si propriè accipiantur, effectus physici sunt, & nedum morales.

8 Nec

8 Nec valet, quoad hujuſmodi effectus ſufficit, quod gratia ſit participatio moralis divinæ naturę, quod colligitur ex quo ipſe Chriſtus vocat fratres eos, qui fecerint voluntatem Dei. Non, inquam, valet, namque aliud eſt fratres Chriſti eſſe, qui faciunt voluntatem Dei, & aliud fraternitatem conſiſtere in conformitate cum voluntate Dei. Sequitur enim ad conſortium in eadem natura Dei conformitas cum voluntate ejuſdem Dei, & ſic fratres ſunt Chriſti, qui faciunt voluntatem Dei; ſed non ex hoc ſunt fratres, ſed quia eandem naturam Dei participant; proindeque ad prædictam conformitatem neceſſe eſt naturam Dei participatam ſupponi, & conſequenter ſupponi participatam phyſicè, & nedum moraliter. Immò evaſio prædicta procedit de rectitudine morali proxima quæ eſt conformitas cum voluntate Dei, ſecus verò de rectitudine, quæ eſt conformitas cum natura Dei, & ſic probat nedum gratiam non eſſe participationem phyſicam, verum nec moralem divinæ naturæ; proindeque gratiam non præſtare prædictos effectus, ſed dumtaxat charitatem. Quod ſi objicias illud Joan. 1. cap. 3. *Videte fratres qualem charitatem dedit nobis Pater, ut Filij Dei nominemur, & ſimus.* Reſpondeo, vel per charitatem intelligi charitatem radicaliter ſumptam, quę eſt gratia, vel per charitatem deſignari ſignum à poſteriori demonſtrativum ipſius gratiæ, qua nominamur, & ſumus Filij Dei: quippè per eam tantum participamus Dei naturam. Quod ſi charitas à gratia non diſtinguatur, ſicut nec Scotiſtæ diſtinguunt. Reſpõdeo in ſententia Scoti non dari formam entitative ſupernaturalem, ſed ſolum quoad modum, ſeu ex quo procedit à Deo, ut à cauſa ſupernaturali, nempè ab eo ſolo, & ſine concurſu cauſæ naturalis, qualiter ſupernaturalis eſt viſus reſtitutus cæco. Cujus oppoſitum in præſenti ſupponimus, ut patet ex dictis in principio. Vel dicatur quod licet charitas realiter non diſtinguatur à gratia, benè tamen virtualiter, ſeu ratione ratiocinata penes diverſa munera, ita ut gratia dicatur, quatenus eſt virtualiter radix charitatis, & charitas dicatur, quatenus virtualiter à gratia dimanat, ita ut munus gratiæ ſit munus naturæ, & munus charitatis ſit munus proprietatis, proindeque ſemper verificatur, quod per gratiam ſimus, & nominemur Filij Dei, non tamen per charitatem, niſi identicè. Et quidquid ſit de hoc ad noſtrum intentum eadem manet difficultas: quia videlicet charitas creata non ſolum eſt participatio moralis divinæ charitatis, verum & phyſica, cum ſit principium phyſicum divinæ dilectionis, & nedum morale: immò rectitudo moralis conſequenter, & ſecundario ſe habet ad eam, ut principium phyſicum eſt; ex quo enim principium eſt phyſicum divinę charitatis, habet quod voluntatem noſtram cui phyſicè inhæret rectificet ad operandum conformiter ad voluntatem Dei. Ac tandem à principio poteſt reſponderi, quod ſicut Apoſtolus ad Galatas 5. dicit: *Vos eſtis Filij Dei per fidem*; non quia filios Dei conſtituat, ſed quia eos diſponit, ut ſint Filij Dei, quatenus initium eſt noſtræ juſtificationis, pariter dicitur per charitatem nos nominari, & eſſe filios Dei, non quia charitas nos conſtituat filios Dei, ſed quia per eam nos diſponimur, ut nominemur, & ſimus Filij Dei.

9 Nec valet etiam ex filiatione adoptiva, qua homines per gratiam fiunt Filij Dei, non rectè colligi gratiam eſſe participationem phyſicam divinæ naturæ, ut videre eſt in filiatione adoptiva humana: namque unus homo efficitur Filius adoptivus alterius hominis, quin adoptans ei phyſicam ſuam naturam communicet, per hoc præciſè, quod ei tribuat jus adhæreditatem. Non etiam valet: namque inde ſequitur, quod ſicut filiatio adoptiva humana eſt quædam ſola extrinſeca denominatio ex extrinſeca acceptatione adoptantis proveniens, pariter & filiatio adoptiva divina, quod nullus Theologus aſſeverare poteſt, & patet ex verbis nuper relatis ex Joanne: *Ut Filij Dei nominemur, & ſimus.* Undè non ſolum juſti nominantur Filij Dei, verum & ſunt, id eſt, intrinſecè participant naturam Dei: namque ly *ſimus* addit aliquid ſupra denominationem, & non denominationem extrinſecam, ſed & intrinſecam, ſeu intrinſecam divinæ naturę communicationem. Quibus adde per filiationem adoptivam humanam nos non regenerari, ſicut nec naſci, vel renaſci; per gratiam autem juſtus regeneratur, ut patet ex illo Apoſtoli: *Qui regeneravit nos in ſpem vitæ æternæ.* Undè illa ſolum tribuit jus adhæreditatem; hæc verò nobis vim, & qualitatem imprimit: id eſt, ſpem, quæ eſt inclinatio, & propenſio in æternam vitam, tanquam in ultimum finem. Immò filiatio adoptiva humana fit ſolum per amorem affectivum, qui explicatur illius verbis: *Utinam eſſet Filius meus.* Vi cujus adoptans illi tribuit jus adhæreditatem. In Deo tamen non admittitur amor putè affectivus, ſed omnis amor eſt efficax, & effectivus, cujus terminus eſt gratia juſtificans in noſtra anima intrinſicè recepta, de quo latè agimus alijs in locis, præcipuè probando Deum non amore creaturas poſsibiles; peccatumque non poſſe remitti per ſolam condonationem extrinſecam. Ac tandem nullus Theologus dubitat ad adoptivam filiationem requiri convenientiam adoptati cum adoptante in eadem natura; hæc autem ſalvatur in hominibus an-

ante adoptionem, & sic non opus est, ut adoptio fiat per naturæ communicationem; ante adoptionem autem divinam nulla præsupponitur convenientia in natura cum ipso Deo, & sic necesse est per prædictam adoptionem naturam divinam communicari, quæ communicatio in illius physica participatione consistit.

10 Nec tandem valet si dicas etiam res in animatas dici ex Deo nasci, namque illa verba: *Ipse dixit, & facta sunt*, Basilius interpretatur: *Ipse dixit, & nata sunt*. Sed quid nata? Ex Deo per participationem suæ naturæ, & cum jure adhæreditatem, seu vitam æternã, nego, & hanc solam dicimus nos consistere in participatione physica divinæ naturæ; aliter est nativitas impropriè, seu metaphoricè dicta, quæ idem est ac productio, factio, vel creatio.

11 Hinc manent soluta argumenta, quæ communiter contra nostram resolutionem objici possunt. Possunt tamen, & alia objici, quæ commodius contra sequentem resolutionem objiciemus. Solum est hic notandum, quod participare ex proprio conceptu est partem capere, & partem relinquere; unde ut verificetur gratiam esse physicam participationem divinæ naturę, non opus est eam participare omnia, quæ physicè inveniuntur, seu exercentur in natura divina, sed sufficere aliquod ejus prędicatum physicè participare, nimirum illud quod proprium est illius, ut natura est, de quo statim in sequenti resolutione.

RESOLUTIO II.

Gratia non solum est participatio physica virtualis divinæ naturæ, verumetiam formalis.

12 EST communior sentent. Thomistar. etsi dissentiant in modo. Et fundatur primò, & à priori extremis: namque participare, ex vi suæ significationis est partem capere, & partem relinquere; unde quod gratia sit participatio formalis divinę naturę, vel solum virtualis pensandum est ex parte quam capit ex his quæ continentur in divina natura; si enim capiat partem solum virtualiter contentam erit participatio dumtaxat virtualis, si verò capiat partem formaliter in illa contentam, erit illius formalis participatio: tum sic, sed pars quam capit gratia est formaliter in divina natura, & nedum virtualiter contenta: ergò. Probat. min. in qua est difficultas: namque in divina natura formaliter continetur prædicatum illud, quod est radix videndi, & amandi Deum connaturaliter, & prout in se: immò hoc est constitutivum divinæ naturæ prout ab attributis, & gradualiter sumpta; at hoc prædicatum capit gratia; aliter gratia non esset principium radicale videndi, & amandi Deum connaturaliter, & prout in se: ergò.

13 Sed dices: quod divina natura non est formaliter radix prædictarum operationum, sed solum virtualiter propter identitatem, quam habet cum illis. Sed contra est: namque licet formaliter non sit radix, inde non sequitur quod formaliter non sit natura, sicut intellectus divinus in Deo salvatur formaliter, licet non sit principium formaliter divinæ intellectionis, sed solum virtualiter propter eandem identitatem. Et hoc ideò, quia prædicatum illud, quod est radix, vel principium, est formaliter in Deo, licet non per radicationem, vel influxum formalem in operationem, sed solum virtualem. Nec enim valet: divina voluntas non influit realiter in amorem Dei, nec amor Dei realiter formaliter procedit à divina voluntate: ergò in Deo non datur realiter, vel formaliter voluntas, seu amor: immò nec actio, vel potentia respectu actus secundi, de quo latè dicimus 1. part. de scientia Dei dub. 2. & 3.

14 Secundò fundat. vel potius præcedens fundament. confirmat. ratione D. Thom. 3. contra Gentes cap. 25. sic ad formam reducta: operationes propriæ, & connaturales alicujus naturæ non possunt esse connaturales, & propriæ nisi habenti formaliter illam naturam; sed videre Deum prout in se, ipsumque prout in se amare sunt operationes connaturales, & propriæ divinæ naturæ: ergò non possunt esse propriæ, & connaturales nisi habenti formaliter divinam naturam. Major est nota: nam operatio propterea dicitur propria, & connaturalis, quia ab ea, & conformiter ad illam procedit; unde evidenter sequitur, quod non possit procedere ab alia natura tanquam propria, & connaturalis illius operatio. Hinc operationes propriæ, & connaturales naturę Angelicæ non possunt esse connaturales, & proprię naturę humanæ, nec operationes connaturales, & propriæ naturæ humanæ possunt esse connaturales, & propriæ naturæ equinæ. Quod & exemplificat D. Thom. in igne, cujus operatio propria, & connaturalis, v. g. ignire, vel calefacere non potest esse operatio propria, & connaturalis alterius ab igne. Immò intentum D. Thom. est probare visionem Dei prout in se non posse esse connaturalem alicui naturę creatæ. Qua etiam ratione probant Theologi communiter non esse possibilem substantiam creatam supernaturalem, quia eo ipso ei esset connaturale lumen gloriæ, visioque Beata. Minor verò: nempè tales operationes, videli-

licet videre Deum, ipsumque amare prout in se esse operationes proprias, & connaturales divinæ naturæ supponitur, & patefit ex quo procedunt à Deo secundum propriam illius formam, quæ est ipsa essentia divina unita ipsius intellectui per modum formæ intelligibilis; ex hoc enim habent quod respiciant ipsum Deum prout in se tanquam objectum proportionatum.

15 Nunc restat difficultas: quod nempè prædictæ operationes sint propriæ, & connaturales divinę gratiæ, constat primo: namque visio Dei prout in se connaturalis est lumini gloriæ: quippè ex natura sua habet elevare intellectum creatum ad videndum Deum prout in se; pariter amor Dei prout in se connaturalis est charitati, quæ etiam ex natura sua habet elevare voluntatem creatam ad amandum Deum prout in se: ergò pariter connaturales sunt ipsi gratiæ, quæ ex natura sua est radix luminis gloriæ, & charitatis. Quod etiam patefit à posteriori ex delectatione orta in justis ex prædictis operationibus, quæ est signum connaturalitatis ipsarum.

16 Sed dices, quod visio beatifica, quæ est propria, & connaturalis divinæ naturæ est, visio Dei simul quidditativa, & comprehensiva; hæc autem non est connaturalis gratiæ; aliter beatus comprehenderet. Sed ad hoc latè 1.part.dub.2. & in summa dico, quod visio Dei prout in se potest considerari, & secundum proprium conceptum formalem, nimirum secundum ordinem, & tendentiam ad Deum prout in se, tanquam ad objectum connaturale, & proportionatum: & secundum modum, quo reperitur in Deo: & primo modo consideratur, ut quidditativa, secundo verò modo, ut comprehensiva, quia quod sit comprehensiva habet ex quo in Deo est infinita, unde habet quod adæquet cognoscibilitatem Dei prout in se. Sic ergò argument. probat quod visio Dei prout in se non sit, nec possit esse gratię connaturalis quantum ad modum, quo est in Deo, non verò quantum ad conceptum formalem. Et hoc solum in præsenti intendimus: nempè quod gratia participet conceptum formalem divinæ naturæ, non tamen modum, quo est in Deo. De quo latè in solutione primi argumenti.

17 Tertiò fundatur nostra resolutio, & præcedentia fundamenta roborantur: namque inclinatio in proprium bonum alicujus naturæ non potest reperiri nisi in habente formaliter illam naturam; at gratiam sequitur inclinatio in proprium bonum naturæ divinæ: ergo illa habet, seu participat formaliter naturam divinam. Conseq. patet, major est certa, cum non sit aliud, ex quo dimanare possit prædicta inclinatio: propterea que ad diversas naturas diversæ sequuntur inclinationes, quæ respiciunt diversa bona eis proportionata, sicut naturam lapidis sequitur inclinatio in centrum, & naturam ignis sequitur inclinatio ad locum sursum. Estque apud omnes certum, quod ad naturam hominis sequitur inclinatio rationalis, quæ est ad bonum apprehensum per rationem, propterea que appellatur appetitus rationalis, seu voluntas; naturam verò animalis sequitur inclinatio purè sensitiva, quæ est ad bonum apprehensum per sensum, diciturque appetitus sensitivus. Unde proportionabiliter Authores loquuntur de inclinationibus, ac de naturis, ita ut ad naturam superioris ordinis sequatur inclinatio superioris ordinis, & ad naturam inferioris ordinis inclinatio inferioris ordinis.

18 Nunc verò, quod videlicet gratiam sequatur inclinatio in proprium bonum naturæ divinæ probatur: namque proprium bonum divinæ naturæ est ipse Deus prout in se; sed gratiam sequitur inclinatio in Deum prout in se: ergò gratiam sequitur inclinatio in proprium, seu proportionatum bonum naturæ divinæ. Major patet, & min. probat. quia gratiam sequitur charitas, ut proprietas illius; sed charitas est inclinatio in Deum prout in se; namque per eam non aliter attingitur Deus, nisi prout in se: ergò. Pro cujus adhuc majori intelligentia notentur verba supra allegata Apostoli Pauli: *Qui regeneravit nos in spem vitæ æternæ.* Id est, per gratiam, quia regenerantur homines, & efficiuntur Filij Dei adoptivi, induxit animabus nostris spem, seu inclinationem, & propensionem in æternam vitam, quæ consistit in visione Dei prout in se.

19 Quartò fundat. nostra resolut. pariterque præcedentia fundamenta roborantur: namque virtutes supernaturales disponunt, & perficiunt hominem in ordine ad aliquam naturam formaliter in eo existentem, non creatam: ergò divinam. Major patet: namque in primis 7. Physicorum text. 17. & 18. virtus definitur: *Quod est dispositio perfecti ad optimum, dico autem perfecti ad optimum*, ait Philosophus, *quod est dispositio in ordine ad suam naturam.* Minor verò est per se nota, utpotè virtutes supernaturales, nempè fides pro hoc statu, & lumen gloriæ in patria, & charitas in omni statu, actusque illarum transcendunt totum ordinem naturæ creatæ, propterea que dicuntur virtutes supernaturales; id est, super omnem naturam creatam.

20 Quintò fundat. nostra resolut. ex locis Sacræ Scripturæ in præcedenti resolutione præalle-

allegatis, quibus probavimus gratiam esse participationem nedum moralem, verum & physicam divinæ naturæ: namque æque probant gratiam esse participationem formalem, si cum proprietate accipiantur, debereque cum proprietate accipi, quia nullum sequitur inconveniens: utpotè neque contra sinceritatem fidei, neque contra bonos mores. Quibus adde Augustin. qui lib. 22. contra Phaustum cap. 39. versans illud quod Abraham dixerat de uxore sua Sara Genes. 20. *Verè soror mea est filia fratris mei*, quo in loco ait Augustinus, commendatur cognatio cœlestis gratiæ, quam omnes ex uno Patre Deo percipimus, qui ejus facimus voluntatem. Ubi notetur ly *verè*: id est, vera, & propria cognatione, quæ est cognatio formaliter talis. Et Ambros. circa illud 2. ad Corinth. 1. qui unxit nos Deus, &c. ait: *Quod gratia dat nobis Deus regalem honorificentiam, quia sicut Petrus habet sanctus regale genus.* Quibus verbis nostram Ambros. resolut. insinuat: nam qua obsecro ratione regalem adquirimus honorificentiam, regaleque genus efficimur, nisi quatenus per gratiam formaliter participamus naturam Dei, qui Rex Regnum est, & Dominus dominantium. Et in hunc sensum, potius quam Poëtæ mentem amplectens, usurpavit Paulus illud Actor. 13. *Ipsius enim, & genus sumus.*

21 Tandem AA. nostr. resolut. fund. ex quo participare formaliter aliquid est habere convenientiam formalem cum illo, saltem analogam, ut patet in accidenti, quod participat rationem entis formaliter, quia in illa habet convenientiam formalem analogam cum substantia; sed gratia habet talem convenientiam cum natura divina; sicut enim natura Dei est eminenti quodam modo radix cognitionis, & amoris, quo Deus se ipsum prout in se videt, & amat, ita gratia est radix intelligendi, & amandi Deum prout est in se: ergò. Sed hoc fundament. supponit probandum: namque convenientia inter participans, & participatum formaliter debet esse in ipsa ratione, quæ participatur secundum proprium, & formalem illius conceptum, & non in aliqua ratione communi participanti, & ei à quo participat; accidens autem solum convenit analogicè cum substantia in ratione communi entis, quia hanc solam formaliter participat; non verò convenit etiam analogicè in ipso formali conceptu substantiæ, quia hunc non participat formaliter accidens; aliter formaliter esset substantia, sicut in nostro casu gratia formaliter est natura divina. Hinc accidens licet formaliter participet rationem entis, non formaliter participat rationem substantiæ, sed solum virtualiter: sunt enim accidentia virtutes instrumentariæ illius, quibus medijs substantia operatur; non enim est immediatè operativa, ut tenet verior sententia: non ergò exemplum est ad propositum, vel tenentur dicere quod convenientia analogica inter divinam naturam, & gratiam stat in aliqua ratione communi divinæ naturæ, & gratiæ. V.g. in ratione entis supernaturalis, quatenus gratia formaliter rationem entis supernaturalis participat, sicut accidens rationem entis naturalis. Unde non sequitur, quod gratia sit participatio formalis divinæ naturæ: id est, secundum proprium illius conceptum formalem, sicut nec accidens substantiæ. Quod si præter rationem communem entis supernaturalis, ponamus naturam divinam communem naturæ divinæ per essentiam, & naturæ divinæ per participationem, tunc verùm est quod gratia convenit analogicè cum natura divina, quæ est talis per essentiam; sed hanc analogam convenientiam restat probare, unde fundamentum prædictum supponit probandum, quod nempè gratia participat formaliter naturam divinam, ut sic cum ea conveniat analogicè, nedum in ratione aliqua communi, verum & in proprio illius conceptu formali, quod & probatur à nobis fundamentis præcedentibus.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

22 PRimum, & præcipuum argument. contra nostr. resolut. est, quod si gratia participaret formaliter naturam divinam prout in se, participaret etiam ejus infinitatem, utpotè prout in se, est formaliter infinita, & eadem ratio est de entitate à se, pura actualitate, summa simplicitate, &c. at hæc participatio formalis est chimerica; aliter gratia formaliter, & secundum suam naturam esset infinita, ens à se, actus purus, summè simplex, &c. et sic non esset creata; cum ens creatum hoc ipso quod creatum sit ab alio, sitque limitatum, potentiale, & compositum: ergò.

23 Dices, quod gratia omnes prædictas perfectiones aliquo modo participat. Ita Gonet. Sed contra: quia hujusmodi perfectiones, vel totaliter debent capi, vel nullo modo: utpotè in eis non est assignare partes, & totum adhuc virtualiter, quia nempè consistunt in indivisibili, scilicet in carentia termini, vel potentialitatis, vel dependentiæ ab alio, vel compositionis. Deinde participare formaliter aliquam perfectionem est partem illius capere, & partem illius relinquere; oportet ergò, ut gratia participet formaliter infinitatem, & cæteras perfectiones enumeratas, quod v. g. in infinitate sit dis-

distinguere duplicem partem, cujus una capiatur, & altera relinquatur, sed talis duplex pars assignabilis non est, nam infinitas non influit in operationem, ut principium, sed dumtaxat ut modus principij, v. g. sola charitas est principium amandi Deum prout in se, non infinitas; licet hæc necessaria sit ad infinite Deum diligendum, quo modo Deus diligit se ipsum. Hinc in amore divino distinguimus principium, & modum illius: principium est charitas, & modus est infinitas; propterea que datur locus participationi formali illius, quę consistit in capere illum quantum ad conceptum formalem, & relinquere illum quantum ad modum. Cæterum in infinitate non est distinguere conceptum formalem, & modum, sed potius ipsa ratio modi est illius conceptus formalis, & sic in ea non est distinguere partem, & modum, ut pars capiatur, & modus relinquatur, sed si semel capitur, debet totaliter capi, quin detur locus participationi illius.

24 Ad gument. ergo in forma respond. quod gratia participat naturam divinam prout in se; ly *prout in se* dicente conceptum formalem proprium illius, secùs verò modum. Et eodem modo distinguo min. Prout in se est infinita, ly *prout in se* dicente modum, concedo, dicente conceptum formalem, nego, & nego conseq. sed potius oppositum sequitur: Nam cum participare sit partem capere, & partem relinquere, & in natura divina solum sit conceptus formalis, & modus illius, ut participetur formaliter, oportet relinquere illius modum, & solum capere illius conceptum formalem; proindeque relinquere illius infinitatem, & solum capere quod sit radix videndi, & amandi Deum connaturalitet, & prout in se.

25 Quod si quis intendat infinitatem pertinere ad conceptum formalem divinæ naturæ, nec sit dumtaxàt modus illius, de hoc agimus exprofesso 1. part. dub. 3. resolut. 1. contra Scotum, quam sententiam communiter sequuntur Theologi, docentes divinam naturam non constitui per infinitatem, & procedit sermo de divina natura in sensu graduali, seu ut opponitur transcendentali, nimirum quatenus divina natura est prædicatum illud, quod primo in Deo intelligitur tanquam radix videndi, & amandi Deum connaturaliter, & prout in se, quod in sententia Thomist. est intelligere, sive radicale, sive actuale, quia debet pertinere ad gradum perfectissimum, qui est gradus intellectivus respectu cujus infinitas se habet ut modus, ut patet ex terminis: Nam perfectionem esse tantam, vel tanta est modus perfectionis, qua ratione finitas est modus perfectionis creatæ, & consequenter infinitas est modus perfectionis increatæ, quod & expressè docet Phylosophus in 3. Physic. textu 15. ubi ait, quod sicut se habet finitas, vel infinitas ad quantitatem mollem, ita ad quantitatem virtutis; sed finitum, & infinitum sunt modi quantitatis mollis: ergò & quantitatis virtutis.

26 Si verò sermo procedat de divina natura transcendentaliter sumpta, quatenus nimirum essentia est idem ac entitas, proindeque essentia divina est idem, ac entitas divina, id est, a se & per essentiam, quo modo transcendit omnia divina prædicata, & omnia divina prędicata se invicem includunt, quod est constitutivum divinæ naturæ prout condistinctæ à creaturis, sic infinitas non consideratur ut modus, sed potiùs simùl cum alijs divinis prædicatis, & attributis, quæ se invicem includunt, divinam naturam constituit. Divina autem natura sic transcendentaliter sumpta non est formaliter participabilis à gratia, vel à quolibet ente creato, sicut nec entitas à se, vel pura actualitas, & alia hujusmodi, quę eo ipso quod creata, est ab alio, finita & potentialis. In sensu autem graduali modo explicato natura divina nullam repugnantiam imbolvit cum gratia, de qua probavimus, vel supponimus esse radicem videndi, & amandi Deum prout in se, qui est formalis conceptus naturæ divinę quatenus ab attributis distinguitur, hasque operationes esse ei connaturales, & proprias, licet non eo modo quo reperiuntur in Deo.

27 Sed dices hinc inferri gratiam univoce convenire cum natura divina: quippe totaliter capit conceptum formalem illius, solumque relinquit modum, qui extra conceptum formalem illius est. Sed respondeo, quod licet modus infinitatis sit extra conceptum formalem naturæ divinę, quatenus ab attributis distinguitur, est tamen de conceptu formali illius ex ratione communi, & transcendentali, nempe entis divini, & puri actus, quod omnia divina prædicata transcendit, & ratione cujus, ut diximus, omnia divina prædicata invicem se includunt, quod sufficit ut præcisio divinæ naturę ab infinitate sit solum formalis, & quoad explicitum, non objectiva, & quoad implicitum, & consequenter imperfecta, importans non convenientiam univocam cum gratia, sed analogam, aliter substantia, & accidens convenirent univoce in ratione entis: quippe etiam ratio entis quoad explicitum præscindit ab utroque: immò accidens capit ens totaliter quantum ad conceptum explicitum. Unde sicut conceptus formalis, seu explicitus entis præscindit à modo essendi per se, & in alio; conceptus tamen objectivus est quatenus in substantia habet esse per se, & accidens habet esse in alio, quod est utrumque proportionabiliter se habere in modo essendi, quod est inter se analogice convenire; pariter conceptus formalis, seu explicitus divinæ naturæ præscindit à modo infinitatis, quem habet in Deo vel finitatis, quem habet in gratia; conceptus tamen illius objectivus est ipsa natura divina, quatenus in Deo habet esse infinitum, & in gratia habet esse finitum, quod est etiam utramque proportionabiliter se habere in modo essendi, consequenterque non univoce, sed analogice convenire.

28 Vel dicatur quod infinitas est duplex: alia transcendentalis, quæ sequitur rationem communem entis divini, & à se; quæ, ut diximus, communis est nedum divinæ naturæ, sed & cæteris attributis; alia est infinitas formalis, quę propria est naturæ divinæ intra gradum intellectivum & prout ab attributis distinguitur, & pariter est propria unius attributi prout distinguitur ab alio, quæ nempe est infinitas intra propriam lineam uniuscujuslibet, v. g. intra lineam propriam naturæ divinæ esse radicem infinitam videndi, vel amandi Deum, & pariter intra lineam visionis esse visionem Dei infinitam, & comprehensivam, & sic de divino amore: dico ergò, quod licet infinitas transcendentalis non sit de conceptu formali divinæ naturæ, quatenus ab attributis distinguitur;

tur ; secus tamen infinitas formalis , & intra propriam lineam , quę propterea dicitur modus proprius , & formalis illius , quem etiam non capit gratia , & sic jam gratia non capit totaliter conceptum formalem illius : utpote modum proprium, & formalem illius relinquit.

29 Sed contra dicta dices ex Gonet : si gratia non participaret formaliter prædictos modos , nec posset hominem inclinare ad videndum illos prout in se; at inclinat hominem, ad videndum illos prout in se : ergò. Probat. major : namque si gratia non esset formaliter natura divina , non inclinaret hominem ad videndum eam prout in se : ergò pariter. Sed hoc argument. ad hominem retorquetur: namque gratia inclinat ad videndum Deum prout in se , quia est formaliter participative ipsa natura divina , sed gratia non est formaliter participative ens à se , actus purus , vel infinitus : ergò non potest inclinare hominem ad videndum Deum prout est ens à se , actus purus , vel infinitus. Consequentia est evidens , & minor est doctrina ipsius , qui asserit non sic gratiam participare formaliter prędictos modos , quod denominetur ab illis , unde negat gratiam esse formaliter adhuc participative ens à se, actus purus, vel infinitus

30 Hinc respondet Ferre, quod ad hoc quod inclinet gratia ad videndos prędictos modos , non requiritur quod sit formalis participatio illorum, sed sufficit si sit virtualis participatio , quia sufficit quod gratia aliquam dicat habitudinem ad illos. Unde negat quod gratia sit natura divina, quia inclinat ad videndum Deum prout in se, sed quia in hoc quod est esse formaliter naturam divinam nulla adest repugnantia , & quia constat ex Sacra Scriptura. Sed gratiam non esse participationem virtualem illorum modorum , constat , quia, ut supponimus ex dictis à principio , nomine participationis formalis , vel virtualis , intelligimus participationem partis existentis in Deo formaliter , vel solum virtualiter ; illi autem modi non existunt in Deo virtualiter , sed formaliter : ergò illorum participatio non potest esse virtualis , sed formalis. Dicere autem , quod gratia est formaliter natura divina , quia in hoc nulla est repugnantia , non satisfacit , quia hoc intendit argument. quod si nulla est repugnantia in hoc , quod gratia sit formaliter participative natura divina, nec est repugnantia in hoc quod sit formaliter participativè ens à se , actus purus , & infinitus. Quod si ex Scriptura colligitur gratiam esse formaliter naturam divinam pariter potest dici , vel non colligi , vel etiam colligi esse formaliter prędictos modos , qui ex necessitate naturam divinam concomitantur, vel consequuntur.

31 Melius ergò dicitur, quod gratia , ex quo est formaliter participatio naturæ divinæ inclinat ad videndum Deum signate secundum proprium formalem conceptum suæ naturæ , & exercite secundum prędictos modos. Itaque objectum proprium, & specificativum gratiæ , sicut & visionis Dei, quam radicat , est Deus prout in se , ly *prout* dicente conceptum formalem proprię illius naturę, & sic adhuc solum videndum signate inclinat, quia tamen hunc conceptum , necessario concomitantur exercite illi modi , seu ergo illum illi modi necessario exercentur, propterea inclinat etiam ad illos videndos exercite , qua ratione visionem Dei dicimus , & quidditativam , & intuitivam ; quidditativa denominatur ex objecto secundum propriam naturam ; intuitiva verò ex existentia , & illius præsentialitate , quæ proinde in communiori sententia est denominatio extrinseca ab existentia , & illius præsentialitate desumpta, juxta illud D. Thom. pluribus in locis : existentia est extra genus notitiæ.

32 Vel dicatur , quod intellectum beati videre omnia quæ sunt in Deo non provenit ex ipsa gratia sola , seu lumine gloriæ , quod radicat ; sed ultra ex divina essentia ei unita per modum speciei : sic autem unitur non solum secundum proprium conceptum formalem quatenus ab attributis distinguitur, sed quatenus est omnia quę in Deo formaliter sunt quo modo considerator , ut essentia , seu natura transcendentaliter , & prout distincta à creaturis; & sic ea omnia repręsentat intellectui beati , qua ratione ea omnia intellectus beati cognoscit. De quo latè dicimus 1.p.de visione Dei dub.4.

33 Sed dices : ergò adminus gratiæ consumatæ connaturaliter debetur divina essentia per modum speciei repręsentantis Deum secundum omnia , quæ in eo formaliter sunt : pariter ergò gratia est participatio Dei secundum omnes modos quos in se formaliter habet : namque nulli naturæ debetur connaturaliter species , nisi sit ejusdem ordinis , & perfectionis. Sed respondetur, quod ut debeatur connaturaliter divinæ gratiæ essentia divina per modum speciei, sufficit, quod gratia sit principium connaturale videndi Deum prout in se , quia licet divina species repręsentet intellectui beati Deum secundum omnes illos modos , sed non ut modo infinito cognoscendum , sed finito ; quapropter Deum intellectui beati dumtaxat repręsentat quidditative,& non comprehensive, quamvis ex se in repręsentando comprehensiva sit.

34 Secundò objicies , & est replica contradicta ad præcedens argument. si gratia sit participatio formalis divinę naturæ , eo ipso erit formaliter natura divina saltem participative ; at hoc est implicatorium : ergò. Major patet : utpotè cum ea conveniret in conceptu formali : esset ergò ipsamet formaliter , licet non modaliter , seu quo admodum. Minor verò probat. ex nostra doctrina. Namque non potest esse formaliter natura divina , quin ipsam divinitatem participet ; at divinitas participabilis non est : ergò. Major constat : namque secundum nos , si gratia esset participative infinita , oporteret infinitatem divinæ naturę participare , & quia hæc participabilis non est , propterea non dicitur participative infinita: ergò à simili si gratia est participative divina , sicut & natura divina pariter divinitatem participaret. Minor verò etiam probat. ex nostra doctrina : quippè non minus divinitas est prædicatum transcendentale divinæ naturæ , quam infinitas ; omnia enim prædicata , seu attributa Dei sunt divina , nec in divinitate distinguuntur ; sed per nos prædicata transcendentalia divinæ naturæ imparticipabilia sunt: ergò. Ratioque à priori est: namque ens divinum in suo formalissimo conceptu est idem ac ens à se , & increatum , proindeque actus purus illimitatus , &c. sed entitas à se , pura actualitas , cæteraque hujusmodi ex terminis sunt imparticipabilia à gratia : ergò.

35 Ad hoc argumentum respondet Ferre, quod conceptus divinitatis sub ratione naturæ est participabilis à gratia per convenientiam ana-

lo-

logam. Unde & gratia dicitur divina, id est, principium radicale operationum divinarum, quæ tales dicuntur, quia à Deo prout est in se specificantur. Pro quo advertit, quod Deo cõveniunt aliquę perfectiones ita differentialiter, & proprie, quod in explicito earum conceptu explicant id per quod Deus distinguitur ab omni eo, quod Deus non est, hujusmodi est esse à se, quod ex terminis repugnat gratiæ, cum ipsa gratia formaliter à Deo sit, & in suo proprio differentiali conceptu, quo dicitur participatio Dei, negationem entis à se explicat. Unde similes perfectiones neque analogicè possunt alteri à Deo formaliter convenire. Aliæ sunt perfectiones convenientes Deo non ita proprie, quod in suo conceptu explicent id, per quod Deus distinguitur ab omni eo, quod Deus non est; & hujusmodi sunt esse radicem divinarum operationum, quę ab ipso Deo prout est in se specificantur. Et hujusmodi divina possunt per gratiam homini communicari; & in hoc sensu gratia divina dicitur. Ita Ferre.

36 Sed in primis gratiam esse formaliter divinam quia principium est radicale operationum divinarum, est supponere operationes procedentes radicaliter à gratia esse formaliter divinas, de quibus est eadem difficultas, ac de gratia, ut patet ex argum. Dicere autem quod istæ operationes sunt divinæ, quia à Deo prout in se specificantur, est dicere esse divinas objective, & extrinsece, non intrinsece, & subjective, quo etiam modo possent dici infinitæ, quia objectum prout in se nedum est divinum, sed simpliciter infinitum. Prædicata autem, quæ conveniunt Deo, quatenus explicite distinguitur à creaturis, sunt prædicata transcendentalia, inter quæ necesse est ingredi divinitatem, quæ non in alio consistit quam in esse entitatem a se, seu increatam. Unde indifferenter dividitur ens in creatum, & divinum. Quod si recurratur ad divinitatem, quæ non est transcendentalis, sed formalis, nempe intra propriam lineam naturæ, vel attributi, seu visionis, vel amoris, dico hanc divinitatẽ esse modum harum perfectionũ prout in Deo, sicut enim prout in Deo sunt infinitæ, entia à se, sic prout in Deo sunt divinæ, quos modos non capit gratia, ut explicatũ est supra.

37 Dico ergò ad argum. aliud esse gratiam participare formaliter naturam divinã, & aliud esse formaliter participative naturam divinam; ad primum sufficit quod natura participata sit formaliter divina, ad secundum ultra requiritur quod sit divina etiam, ut formaliter participata; primum est verùm: Nàm gratia non aliam naturam participat, quam eam, quę est in Deo, & hęc divina est. Secundum verò est falsum, quippe, ut participata jàm non est ens à se, sed ab alio, proindeque non divina, sed creata. Nec valet inde sequi gratiam non constituere homines Deos, vel filios Dei adoptivos. Contra enim est: homines per gratiam fieri Deos, vel filios Dei non esse aliud quam formaliter participare naturam divinam per gratiam, quod & verificatur, quamvis gratia formaliter participative non sit divina, dummodo natura participata divina formaliter sit. Si enim homines participant per gratiam naturam propriam Dei, id est, secundum proprium, & formalem conceptum, quamvis non ea, quæ extra conceptum illius sunt, vel eo modo, quo in Deo est, quid deest, ut dicantur participative Dij, vel Filij excelsi omnes, aliter non essent per gratiam Dij participative, sed per essentiam, neç Filij adoptivi, sed naturales.

38 Tertiò objicies: Non potest gratia participare formaliter naturam divinam, quin radicaliter participet omnia illius attributa, seù proprietates; at gratia nequit radicaliter participare omnia attributa naturæ divinæ: ergò. Major constat, cum natura sit ipsa radix proprietatum: Immò in hoc distinguitur conceptus inadęquatus naturæ à conceptu inadæquato essentiæ: unde vel non participat formaliter naturam, vel participat formaliter conceptum radicis. Minor verò probat. Una ex proprietatibus, seù attributis, quæ radicat divina natura, est omnipotentia; sed hanc non radicat gratia: ergò. Major, & minor sunt notæ, & conseq. patet. Nec valet quod omnipotentia est proprietas, seù attributum naturæ divinę transcendentaliter sumptæ, sicùt pura actualitas, vel infinitas, quæ proinde imparticipabilia sunt; non verò divinæ naturæ quatenus in gradu intellectuali, quia prout sic non alia attributa radicat, quam intellectum, & voluntatem, pariterque visionem, & amorem Dei prout in se. Sed contra est: Nàm in sententia communiori, & omnium Thomist. omnipotentia, quæ est ipsa potentia executiva Dei, consistit in ipso intellectu, & voluntate Dei, vel utroque ingrediente in recto, vel intellectu in recto, & voluntate in obliquo, à qua habet efficaciam: si ergò divina natura intra gradum intellectivum radicat intellectum, & voluntatem, pariter radicat omnipotentia.

39 Melius ergò respondet. conced. major. & neg. minor. Ad probationem concedo major. & dist. minor. Hanc non participat, secundum conceptum formalem, nego, secundum modum omneitatis, seù infinitatis, concedo. Itaque omnipotẽtia est idem formalissime, ac potentia infinita: Nàm posse omnia procedit ex

quo infinita est: oportet ergò in ea distinguere conceptum formalem potentię, & modum infinitatis, seù omneitatis. Capit ergò gratia radicaliter omnipotentia secúdum conceptum formalem illius,& relinquit modum infinitatis seù omneitatis. Nec hinc inferas quod gratia sit radicaliter omnipotens, sicùt & radicaliter intellectiva, vel volitiva, quia hoc nomen omnipotentia,ut videre est ex propria illius æthimologia, quod imponitur ab omni, & potentia, significat potentiam divinam executivam reduplicative, ut stat sub modo infinitatis vel omneitatis, unde cum talis modus imparticipabilis sit, licet gratia radicet omnipotentiam secundũ conceptum formalem, quem divina potentia executiva importat, non tamen ut omnipotentia formaliter est, id est, attenta significatione hujus nominis *omnipotentia*. Potentiam autem executivam Dei relicto modo participari à gratia radicaliter, patet ex quo licet non possit radicaliter omnia quę Deus,potest tamen aliqua, quæ sunt omnino supra vires naturæ.Hinc Paulus ad Philippens.4.*Omnia possum in eo,qui me confortat*,id est,quæ facio,possum in eo,qui me confortat per gratiã, unde & eidem dixit Deus: *Sufficit tibi gratia mea*:nempe ad vincẽdum stimulum carnis, qui sibi datus fuerat, ne magnitudo revelationum eum extolleret.

40 Quartò objicies: in sententia communi Thomist. divina natura constituitur per ipsum intelligere actuale:si ergò gratia est participatio formalis divinæ naturę, erit formaliter participative ipsa intellectio actualis Dei prout in se; hoc est falsum, ut patet:ergò. Sed hoc idem argum. objicitur adversus illam sententiam:nempe gratia est formalis participatio divinæ naturæ; sed gratia adhùc participative non est formaliter ipsa intellectio,sed solùm radicaliter:ergò divina natura non cõstituitur formaliter per actualem intellectionem. Cui AA.prædictæ sententiæ respondent supponendo gratiam non esse adhùc participative formaliter divinam intellectionem, sed solùm radicaliter. Dicunt tamen hoc non obesse, ut natura divina constituatur per actualem intellectionem, quia in ipsa actuali intellectione est distinguere plura munia, seù conceptus inadæquatos: nempe radicale intellectivum, principium proximum intelligendi, & ipsam actualem intellectionem. Et gratiam non participat divinam intellectionem, nisi secundum munus radicis, & sic semper salvatur, quod non sit participative formaliter ipsa intellectio, sed duntaxat radix illius. Contra quem modum dicendi plura objiciunt AA. oppositæ sententiæ, quæ & nos objicimus 1. p.de Scientia Dei, dub. 3. quæ omittimus, quia nobis ad præsens intentum sufficit ipsorum solutio, vel prędicta sententia non debet admitti, quia contra sententiam gratis admissam non est arguendum.

41 Quintò objicies difficile argument. de specie impressa creata quidditativa Dei,quæ in sententia omnium Thomist. repugnat;at ex hac repugnantia sequitur repugnare gratiam,quę sit formaliter natura divina: ergò.Prob.min.Tota repugnantia speciei impressæ creatæ quidditativæ Dei, est quia eo ipso esset divina quidditas, & non esset suum esse;at ex hac repugnantia sequitur pariter repugnare gratiam, quæ sit formaliter natura divina: ergò. Major est D.Tho. & est ordine 2.ratio. Min. etiam patet: utpote gratia non est suum esse. Confirmat.& explicatur: Quod quidditas hominis formaliter salvetur sine modo physico, & naturali essendi,quod habet à parte rei, in illius specie impressa, eo contingit, quia quidditas hominis non est essentialiter suum esse, quod habet à parte rei,sed pręscindit ab illo, & ab esse intentionali, quod habet intra intellectum: è contra verò quidditas Dei, quæ est essentialiter ipsum esse physicũ, quod habet à parte rei, unde non potest ab eo præscindere, sed vel est essentialiter ipsum esse physicum,vel non est formaliter quidditasDei; unde oritur repugnantia speciei impressæ creatę quidditativæ ipsius Dei: quippe eo ipso esset formaliter quidditas Dei;& non esset ipsum esse physicum Dei. Ergò pariter in nostro casu, sola differentia penes esse intentionale finitum, vel esse physicum finitum, de quo eadem currit ratio. Confirm. 2. Nàm sicùt repugnat Deum sub esse puro intentionali habere admixtam potentialitatem: utpote eo ipso Deus ab illo esse realiter distingueretur, ita repugnat Deum sub esse physico finito habere admixtam eandem potentialitatem, quia etiam ab illo realiter distingueretur: tanto ergò repugnat,quod species impressa creata quidditativa Dei sit formaliter Deus sub esse intentionali, sicùt quod gratia sit formaliter Deus sub modo physico finito.Tandem: major repugnantia est in eo quod aliquid creatum sit quidditas Dei sub esse entitativo, quam sub esse intentionali, ut patet ex terminis: si ergò repugnat speciem creatam esse formaliter quidditatem Dei sub esse intentionali,à fortiori repugnabit gratiam creatam esse formaliter quidditatem Dei sub esse entitativo.

42 Ad argument. respondet Ferre, quod gratia non exprimit naturam divinam, sicùt est in se, sed exprimit rationem naturæ divinæ analogice communicatam Deo, & gratiæ,quod non repugnat creaturæ supernaturali. Species autem creata informans intellectum ad viden-

dum

dum naturam divinam ſicut in ſe eſt ſe, deberet exprimere non aliquam rationem communem analogicè Deo,& gratiæ,ſed deberet expræſſare ipſam naturam divinam, ſicut eſt in ſe quidditative; & quia in ſe eſt actus purus, infinitus, &c. hęc omnia immediatè deberet exprimere.

43 Sed inquiro: quæ ſit ratio illa formalis, quam exprimit gratia? Hauddubium quod exprimat eam naturam quam formaliter participat; hęc eſt natura divina prout in ſe,ſaltem ſecundum conceptum formalem, ſecũdum quem diſtinguitur ab attributis: ergò hanc exprimit gratia: hinc aput nos dicitur ipſa natura divina participative, quod ſi explicat aliam rationem communem analogicè naturæ divinæ,& gratiæ, hæc non poteſt eſſe alia præter rationem entis, quæ dicitur analogicè de Deo & creaturis,immò ratio entis ſupernaturalis communis eſt gratiæ,& lumini glorię,ſicut & charitati,& alijs virtutibus ſupernaturalibus: ergò gratia non exprimit id, quod eſt proprium ſui, quatenus à prędictis virtutibus diſtinguitur. Quod ſi dicas rationem communem naturæ divinę, & gratiæ eſſe ipſam naturam divinam prout analogicè communem naturę divinæ per eſſentiam, & naturæ divinæ per participationem,jàm manet argum. in ſua vi; nàm pariter intendit naturam divinam eſſe communem analogicè naturæ divinæ ſub eſſe proprio phyſico, & naturæ divinæ ſub eſſe alieno intentionali.

44 Pro ſolutione ergò notanda eſt doctrina à nobis hucuſque traddita de differentia inter naturam divinam tranſcendentaliter ſumptam, quatenus nempe eſt ens à ſe, ſuum eſſe, actus purus, infinitus,&c.& de natura divina ſic loquendo fatemur eſſe imparticipabilem,& hęc eſt natura, quam præcontineret ſpecies creata quidditativa Dei,ſi daretur, quam etiam gratię repugnare dicimus propter ipſiſsimam rationẽ, quia jàm eſſet ſuum eſſe, actus purus, &c. alio modo poteſt conſiderari natura divina, videlicet quatenus formaliter pertinens ad gradum intellectivum, quo modo conſideratur ut radix videndi, & amandi Deum, & hoc modo præſcindit ſaltem quoad explicitum ab omnibus alijs prædicatis in ea incluſis,& de natura divina in hac determinata linea loquendo, dicimus in præſenti gratiam eſſe illius participationem formalem, & ſic patet diſparitas.

45 Sed pro hujus ſolutionis majori explicatione dices hinc inferri eſſe poſsibilem ſpeciem impreſſam creatam formaliter repræſentantem naturam divinam non tranſcendentaliter ſumptam,ſed pure gradualiter,quatenus radix eſt videndi, & amandi Deum prout in ſe, utpote de ea ut ſic non procedit ratio D. Tho. quippe non eſt neceſſe quod ſit ſuum eſſe. Sed pro hoc notetur alia differentia inter ſpeciem,& gratiam, quod ſpecies ex proprio ſui formali conceptu eſt virtus objecti, qua nempe objectũ movet, & fœcundat intellectum ad ſui intellectionem,proindeque ſe tenet formaliter ex parte illius; unde ſi aliqua limitatio eſſet in ea, illa proveniret ab objecto; objectum autem illimitatum, ut eſt Deus,non poteſt limitare formaliter, quia talis ſpecies procederet à Deo tanquã à cauſa naturali, & neceſſaria: utpote procederet ab illo eo fere modo quo ſpecies mittuntur à ſuis objectis.Cauſa autem neceſſaria, & naturalis operatur quantum poteſt. Ergò Deus, ut objectum illam mitteret, ut infinite repręſentativam,& conſequenter, ut repræſentantem omnia quæ ſunt in Deo, & eo modo quo in illo ſunt,quæ ratio non procedit de gratia, quæ virtus eſt vel radix elevans animam ad videndum, & amandum Deum, proindeque ſe tenet ex parte illius, à Deoque libere, & non neceſſario procedit. Et ex hoc patet ad confirmationes.

46 Sextò objicies,& eſt replica contra hucuſque dicta: gratia non poteſt eſſe formalis participatio divinæ naturę, quin ex hoc ipſo ſit entitative ſupernaturalis; at ſupernaturalis entitative non poteſt eſſe, quin participet naturam divinam quãtum ad omnes ipſius modos:nempe quatenus ens à ſe, ſuum eſſe, purum actum, &c.ergò nec poteſt gratia eſſe participatio formalis divinæ naturę,quin prædictos modos formaliter participet, quod cum ſit impoſsibile, &c.prob.min.Supernaturalitas illa gratię poteſt eſſe participatio divinæ ſupernaturalitatis, ſeu talis per eſſentiam, qualis eſt natura divina; at natura divina ſupernaturalis eſt quatenus includit illos omnes modos eſſendi, quia in eis ſuper omnia creabilia elevatur: ergò. Sed reſpondet. quod ſicut natura divina poteſt ſummi,& tranſcendentaliter, & gradualiter, quatenus nempe eſt radix videndi, & amandi Deum, ſic ſupernaturalitas divina etiam eſt duplex:alia propria naturæ divinæ tranſcendentaliter ſumptæ,& alia illius gradualiter ſumptæ. Prima eſt ſupernaturalitas ratione illorum modorum, qua ita elevatur natura divina ſupra omnes naturas creatas, & creabiles, quod à nulla participabilis ſit; ſecùs verò ſecunda ſupernaturalitas, quæ illos modos non exprimit, ſed ſolùm eſſe radicem videndi, & amandi Deum connaturaliter, quæ eſt ſupernaturalitas quantum ad hoc tantum quod nulli creaturæ competere poſsit niſi participative à Deo, quia licet illi modi repugnent, conceptus tamen formalis non repugnat: utpote ſupponimus Deum contineri ſub objecto ſpecificativo noſtri intellectus, licet

non sub proportionato, ratione cujus indiget elevatione per lumen gloriæ ad eum prout in se videndum, & in hoc consistit supernaturalitas gratiæ, quæ est illius radix.

47 Tandem objicies vulgare argument. desumptum ex illo 1. Joannis: *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quia semen ejus manet in eo.* Id est, gratia, ut explicant Sancti PP. at semen solum est participatio virtualis naturæ generantis, ut patet in semine arboris, quod formaliter arbor non est; ergò. Sed respondet, quod gratia assimilatur semini quantum ad aliquid, scilicet quia sicut semen est virtutis generationis, ita gratia est radix visionis, & amoris Dei; aliter gratia esset pure instrumentum respectu illarum operationum, sicut semen est pure instrumentum respectu generationis.

DUBIUM III.

An gratia sit perfectior simpliciter anima.

1 RAtio dubitandi desummitur ex D. Thom. hic art. 2. ad 2. inquirit enim utrùm gratia sit qualitas animæ, & ponit 2. argum. sic: substantia est nobilior qualitate, sed gratia est nobilior natura animę, multa enim possumus per gratiam, ad quæ natura non sufficit, ut supra dictum est: ergò gratia non est qualitas, & respondet: *Quod omnis substantia, vel est ipsa natura rei, cujus est substantia, vel est pars naturæ, secundum quem modum materia, vel forma sustantia dicitur: & quia gratia est super naturam humanã, non potest esse, quod sit substantia, vel forma substantialis, sed est forma accidentalis ipsius animę; id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinã bonitatem, ut de se patet. Secundum hoc ergò quia anima participat imperfecte divinam bonitatem, ipsa participatio divinæ bonitatis, quæ est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima, quam in se ipsa subsistat; est tamen nobilior quam natura animæ, in quantum est expræssio, vel participatio divinæ bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.* Hæc Div. Thom. ex quibus habetur gratiam, & animam se habere tanquam excedens, & excessum, anima quidem excedit gratiam in modo essendi, gratia verò excedit animam in participatione divinæ bonitatis: nùnc ergò excitatur dubium de excessu simpliciter: an gratia simpliciter excedat animam in nobilitate, & perfectione, proindeque anima duntaxat gratiam excedat secundum quid; an verò vice versa anima excedat simpliciter gratiam, gratia verò solùm eam excedat secundum quid.

RESOLUTIO UNICA.

Gratia simpliciter est perfectior anima.

2 ESt contra Capreolum, Aureolum, Conradum, Cajetanum, Gonzalez, Suarez, Fonsecam, Ripaldam, Sforciam, Ferre, & alios. Eam tamen tenent, Petrus de Ledesma, Zumel, Martinez, Cabrera, Curiel, Araujo, Marleta, Salmantic. & plures alij in manuscriptis, & quidem utrãque sententiam esse probabilem in via D. Tho. nostramque probabiliorem constat ex doctrina ipsius, q. 27. de Verit. art. 1. ad 6. quod sic procedebat: nulla creatura est perfectior anima Christi; gratia autem est nobilior, quia per gratiam anima Christi nobilitatur: ergò gratia non est aliqua creatura in anima. Cui respondet duplici solutione, prima est: *Dicendum quod nulla creatura est anima Christi nobilior, sed secundum quid omne accidens animæ est ea nobilius, in quantum comparatur ad ipsam ut forma ejus.* Hæc prima solutio in favorem oppositæ sententię. Secundo respondet: *Vel potest dici quod gratia in quantum est creatura non est nobilior anima Christi, sed in quantum est quędam similitudo divinæ bonitatis expræssior quã similitudo naturalis, quæ est in anima Christi.* Quæ solutio est in favorem nostræ sententię: Nàm cum in prima solutione loquatur de excessu gratiæ secundum quid, oportet quod in secunda solutione loquatur de excessu gratię simpliciter. Unde cum secunda solutio, vel sit correctio prioris, vel adminùs extensio illius, videtur dicendum, quod licet utraque sententia sit in via D. Thom. probabilis, probabilior tamen est nostra sententia.

3 Sed respondet Mag. Ferre, quod in hac solutione 2. non se opponit primæ; in ea enim tantum explicat caput speciale, ex quo gratia habeat excedere animam Christi, non tamen dicit ex eo capite eam excedere simpliciter. Unde addit quod hæc secunda solutio suo videri tantum prætendit significare quod gratia duos excessus habet ad animam, alter ex quo accidens ejus est, quia proùt sic est forma animæ: alter ex speciali ratione gratiæ: nempe quia est expręssior similitudo divinę bonitatis, quam anima; sed cum uterque excessus sit tantum secundum quid, solùm dicit gratiam excedere animam, non autem dicit eam excedere sim-

simpliciter. Ita M.Ferre, sed contra est:namque ut dixi: hæc secund. solut. vel est correctio præcedentis, vel extensio illius, quodcumque dicatur, jam excessus gratiæ non est tantum secundum quid talis:utpotè secunda solutio addit excessum supra excessum secundum quid,quia addit excèssum supra excessum quem assignat prima solutio : excessus autem supra excessum secundum quid est excessus simpliciter : ergò. Deinde in prima solutione non alter assignatur excessus ex parte gratiæ præter excessum, quo omne accidens excedit animam, in quantum comparatur ad eam, ut forma ejus, qui est excessus secundum quid;in secunda verò solutione præter hunc excessum assignat alium excessum, qui competit gratiæ non ex ratione communi accidentis, sed ex proprio conceptu formali, in quantum nempè est similitudo expræsior divinæ bonitatis, qui excessus non potest non esse simpliciter talis,quippè excessus secundum quid talis, juxta sententiam contrariam, fiat purè in gratia ex ratione communi accidentis, quia comparatur ad animam, ut forma, vel actus ejus, supra quem est excessus conveniens gratiæ ex ordine ad Deum, cujus est similitudo formalis,& nedum naturalis. Ac tandem licet D.Tho. in prædicta solutione non dicat gratiam excedere simpliciter,dicit tamen absolutè,& sine addito eam excedere;sed excedere eam absolutè,& sine addito est eam excedere simpliciter : ergò. Unde melius prædictæ solutiones concordantur dicendo gratiam duplicem habere excessum supra animam Christi : primum ex genere qualitatis, ex quo ei convenit esse formam subjecti: secundum ex essentia, & specie penes propriam ipsius specificam differentiam, ratione cujus eam excedit simpliciter. De quo adhuc clarius in sequentibus.

4 Deinde 2. fundat.nostra resolut. Etiam ex D.Thom. infra quæst.113.art.9.ubi inquirit utrum justificatio sit maximum opus Dei,& respondet: *Dicendum, quod opus aliquod potest dici magnum dupliciter: primò ex parte modi agendi, & sic maximum opus est creatio, in quo ex nihilo fit aliquid: alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem ejus, quod fit; & secundum hoc majus opus est justificatio impij, quæ terminatur ad bonum æternum divinæ participationis,quam creatio Cœli, & terræ,quæ terminatur ad bonum creaturæ mutabilis.* Et supponimus D.Thom.per Cœlum,& terram intelligere omnem substantiam,sive corporalis,sive spiritualis sit ; utpotè nullam excludit. Tunc sic : si anima secundum se excederet simpliciter, & absolutè gratiam, eam excederet nedum ex parte modi, quia nempè ex nihilo fit, sed etiam ex propria illius magnitudine, seu ex parte rei factæ; at oppositum docet D.Thom. ergò.

5 Sed respond. M. Ferre, quod comparatio creationis cum opere justificationis non est inter substantiam, & accidens,sed est inter substantiam, & se ipsam, quæ dum esse suo naturali superaddit esse supernaturale gratiæ justificantis, absolutè se ipsa perfectior est. Sed oppositum constat ex contextu: namque D.Thom.non utitur nomine animæ justificatæ, sed nomine operis justificationis, & hoc, ait, esse majus propter magnitudinem rei factæ;quia nempè terminatur ad opus æternum divinæ participationis, creatio verò ad bonum creaturæ mutabilis, ubi distinguit terminum justificationis à termino creationis, quia videlicet hujus terminus est creatura mutabilis,illius verò esse gratiæ,quæ ex se, & ab intrinseco immutabilis est, licet peraccidens ratione subjecti,cui inest,mutabilis sit.

6 Quod & magis declaratur ex D. Thom. in 4. dist. 17. quæst. 1. art. 5. quæstiuncul. ad 1. ubi verba illa Augustin. lib. 2. ad Bonifacium cap. 6. *Gratia Dei non solum omnia sidera, & omnes cedros, verumetiam omnes Angelos supergreditur*; ubi Augustinus non comparat esse gratum cum Angelis secundum se, sed gratiam ipsam in abstracto; super hæc, inquam verba Augustin. sic ait D. Thom. *Dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est quantum ad id, quod fit, quia increatione fit res secundum esse naturæ, quod est minus, quam esse gratiæ.* En ubi D. Thom. comparat naturam secundum se, & seorsim à gratia cum ipsa gratia, de qua sine addito, & absolutè, proindeque simpliciter habet, quod est quid melius natura ipsa secundum se.

7 Tertiò fundat. nostra resolut. ex eodem D. Thom. infra quæst. 112. art. 1. ubi probat nullam creaturam posse esse causam principalem gratiæ habitualis, cujus ratio sic procedit: *Nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet, quod causa potior sit effectu; donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil aliud fit, quam quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem creaturam, & ideò impossibile est, quod aliqua creatura gratiam causet.* Ubi etiam D. Thom. absolutè, & sine addito, proindeque simpliciter, habet gratiam ex quo participatio est divinæ naturæ, excedere omnem facultatem naturæ creatæ.

8 Sed respondet M. Ferre ita esse, quod gratia excedit totam facultatem naturæ, quia est participatio formalis divinæ naturæ. Et ideò benè probat D. Thom. quod à nulla substantia ordinis naturæ principaliter causari valet.

Non

Non tamen ex hoc inferri debet, quod absolutè, & simpliciter substantiam naturalem excedat, quia etiam id, in quo excedit cum non sit ens simpliciter, sed tantum secundum quid, est propter ipsam substantiam, &c. Sed contra est, quod excessus secundum quid ex parte effectus non impedit eum provenire à causa simpliciter eum excedente, ut patet in accidentibus naturalibus, quæ etiam secundum quid excedunt substantiam naturalem, & ab ea principaliter procedunt: ergò si non obstante, quod gratia sit participatio naturæ divinæ, excessus gratiæ est secundum quid, & natura creatura est ea simpliciter perfectior, D. Thom. non concludit intentum: nempè quod creatura non possit esse causa principalis gratiæ: ab oppositò ergò infertur, quod nedum gratia excedat omnem substantiam naturalem secundum quid, sed etiam simpliciter.

9 Quartò fundat. nostra resolut. etiam ex D. Thom. 2. 2. quæst. 23. art. 10. ad 3. ubi sic habet: *Accidens, quod causatur ex principijs sui subjecti est imperfectius illo; non verò si causetur ex principijs naturæ superioris; nam tunc erit dignius suo subjecto, in quantum est similitudo, seu participatio naturę superioris, sicut lux diaphano.* En ubi clarissimè definit non omne accidens esse imperfectius suo subjecto, videlicet substantia, cui inest; sed hoc solum contingere, quando accidens dimanat, seu oritur ex principijs subjecti, secus verò si sit participatio naturæ superioris, qualis est gratia, cui solum ex parte animæ correspondet potentia obedientialis, quę in Thomistarum sententia activa non est, sed solum passiva. Et nota, quod ex prædictis verbis non solum infertur, quod gratia sit dignior anima, sed etiam quod non sit ea indignior; licet autem gratiam esse digniorem anima possit verificari per solam majorem dignitatem secundum quid, attamen quod gratia non sit imperfectior anima, verificari non potest, quin sit ea simpliciter perfectior: namque si ponatur anima perfectior simpliciter, & gratia solum secundum quid, jam gratia est absolutè imperfectior anima, quamvis ortum habens ex principijs naturæ superioris.

10 Et hinc evanescit interpretatio Magist. Ferre, quod scilicet accidens, quod causatur ex principijs subjecti, duplici titulo est imperfectius subjecto: & quia illi inhæret, & quia inadęquata participatio illius est: accidens verò, quod ex principijs illius non causatur solum ex uno capite imperfectius illo est, nempè quia illi inhæret. In quo sibi contradicit, si attendamus interpretationem illius circa primam authoritat. supra allegatam. Evanescit, inquam, quia D. Thom. in præsenti totam imperfectionem accidentis reducit ad hoc, quod causatur ex principijs subjecti: ergò hac sublata, nulla relinquitur imperfectio ex parte accidentis respective ad subjectum, cui inhæret. Et hinc infero, quod secund. D. Thom. accidens dicitur imperfectius subjecto ex hoc, quod ei inhæret, tanquam habens ortum ex principijs illius; secus verò si habeat ortum ex superiori causa; tunc enim quamvis ei inhæreat, non propterea ex hoc capite est indignius illo, quod & patebit ex fundamentis à ratione; solum enim usque dum intendimus, quod stando doctr. D. Thom. nostr. resol. sit longè probabilior.

11 Nec valet, quod D. Thom. ponit exemplum in luce, quæ in diaphano ortum habet ex participatione Solis, cum tamen lux in diaphano recepta ex participatione Solis non sit simpliciter perfectior ipsa substantia diaphani; non inquam, valet, namque exemplum non adducitur quantum ad omnia; neque enim est facilè invenire exemplar aliquod gratiæ, nisi lucem Solis receptam in diaphano, quia sicut illa non causatur ex principijs subjecti, sed ex participatione causę superioris, sic & ista, & quantum ad hoc dumtaxat exemplificatur gratia in luce diaphani; est tamen disparitas, quod lux diaphani est ejusdem ordinis cum ipso diaphano, sicut & causa à qua participatur, è tamen contra gratia, & ex hac parte est simpliciter dignior gratia substantia naturali, non tamen lux diaphano.

12 Quintò tandem fundat. nostra resolut. etiam ex D. Thom. in 4. distinct. 49. quæst. 1. art. 2. quęstiunc. 1. ad 5. ubi sic habet: *Accidens potest esse substantia nobilius, in quantum per ipsum substantia aliqua conjungitur alicui nobiliori se; & hoc modo beatitudo creata, & gratia, & hujusmodi sunt aliquid nobilius natura animæ, cui inhærent.* Ubi etiam D. Thom. absolutè, & sine addito *secundum quid* affirmat gratiam, sicut & beatitudinem creatam, & similia accidentia supernaturalia esse nobiliorem natura animæ, cui inhæret.

13 Jam ergò nostra resolut. sexto fundatur ratione deducta ex prædictis testimonijs: namque illud dicitur absolutè, & simpliciter magis perfectum, quod magis participat divinam perfectionem, seu bonitatem; illud autem magis participat divinam bonitatem, & perfectionem, quod magis assimilatur Deo; illud autem magis assimilatur Deo, quod magis accedit ad Deum, quia illud est magis tale, quod magis accedit ad maximum tale; sed gratia magis participat divinam bonitatem, & perfectionem, quam anima: utpotè gratia est participatio formalis divinæ naturæ, anima verò est participatio solum virtualis, ut patet ex dictis dub. præcedent. resol.

fol. 2. quæ est sententia communis Thomistarum, & ipsam sequitur M. Ferre, hinc per gratiam magis assimilamur Deo, magisque ad Deum accedimus, quippè per eam efficimur Filij Dei, & consortes divinę naturæ: ergò gratia simpliciter est magis perfecta, quam anima. Quod & confirmatur exemplo unionis hypostaticæ, quæ in sententia adversariorum est simpliciter perfectior gratia, & rationem assignant, quia per eam intimius unitur homo Deo, quam per gratiam; sed pariter per gratiam intimius homo unitur Deo, quam per animam: ergò.

14 Sed respondet M. Ferre, argument. convincere, si participatio, assimilatio, & accessus sit major simpliciter, secus verò si sit major solum secundum quid. Benè ergò anima eo est perfectior simpliciter gratia, quia magis simpliciter participat divinam naturam, magisque simpliciter assimilatur Deo, magisque simpliciter ad Deum accedit. Patet consequentia, quia juxta hunc Authorem gratia solum definit simpliciter imperfectione excedere animam, quia solum participat naturam divinam secundum quid, & solum secundum quid ei assimilatur, eique appropinquat: ut ergò anima sit simpliciter perfectior gratia, id ipsum deberet habere simpliciter; cum tamen à fortiori, si illud non habet gratia, nec possit illud habere anima, quæ est participatio solum virtualis, solumque assimilatio naturalis. Dicimus ergò, quod licet tam anima, quàm gratia dumtaxat secundum quid participent naturam divinam, gratia tamen est perfectior participatio, & consequenter cum illud sit simpliciter perfectius, quod magis participat divinam perfectionem, infertur gratiam esse anima simpliciter perfectiorem.

15 Deinde dices cum Ripalda, hominem perfectius conjungi Deo per gratiam, quam per naturam, eo quod conjunctio per gratiam supponit, & amplectitur ipsam conjunctionem per naturam; sed contra est, namque licet primum sit verum, secundum est falsum, verum quidem est, quod conjunctio hominis per gratiam supponit conjunctionem per naturam, sicut gratia supponit naturam, ut sui subjectum; falsissimum tamen est, quod conjunctio per gratiam amplectatur, seu includat conjunctionem per naturam: utpotè hæc ab illa essentialiter distinguitur, ab eaque essentialiter præscindit, ad quod sufficit, quod natura possit subsistere sine gratia, licet gratia non possit esse sine natura; nec enim ex hoc, quod differentiæ contractivæ generis non possint existere sine genere, infertur differentias contractivas generis includere essentialiter ipsum genus, cum potius sint extra conceptum illius, propterea que se habent ex additione ad illud: à simili ergò. Comparatio igitur in præsenti fit inter conjunctionem gratiæ secundum se, seu ut distinctam essentialiter à conjunctione naturæ, illamque probamus prout sic esse simpliciter majorem, & perfectiorem.

16 Dices: item conjunctionem, vel accessum ad Deum per gratiam esse solum intentionalem, videlicet per cognitionem, vel amorem; conjunctio verò per naturam est physica, & entitativa, quæ est perfectior: immò nec gratia est vivens, sicut natura. Sed conjunctionem per gratiam esse entitativam, & physicam, supponimus ex dictis dub. præcedenti probando cum communiori sententia, gratiam esse physicam, & formalem participationem divinæ naturæ, & nedum moralem, vel virtualem. Nec gratia est cognitio ipsa, vel amor Dei, sed radix utriusque, quæ proinde se habet, ut natura, pertinetque formaliter ad lineam essendi, & ad lineam operandi dumtaxat radicaliter. Hinc etiam gratia est vivens radicaliter, utpotè radix operationum vitalium, quales sunt cognitio, & amor Dei.

17 Nec tandem valet si dicas speciem quidditativam Angeli superioris existentem in ipso Angelo inferiori esse participationem formalem Angeli superioris: utpotè ejusdem quidditatis cum illo, sicut quælibet species quidditativa est ejusdem quidditatis cum objecto; & tamen hinc non infertur speciem quidditativam Angeli superioris existentem in ipso Angelo inferiori esse perfectiorem natura ipsius Angeli inferioris, & non ob aliud, nisi propter inferioritatem in modo essendi, utpotè accidens cum natura Angeli inferioris sit substantia: ergò. Sed ad hoc respondetur, quod prædicta species est participatio formalis dumtaxat intentionalis naturæ Angeli superioris, esse autem formale intentionale exterminis est inferius ipso physico formali esse prout in se, in nostro tamen casu gratia est participatio formalis physica divinæ naturę, proindeque ejus esse formale non est intentionale, sed physicum, estque esse formale supernaturale. Ex terminis autem esse formale supernaturale perfectius est esse formali naturali, præcipuè si sit ipsum formale naturæ divinæ, & sic non currit paritas, unde negamus speciem illam esse inferiorem natura Angeli inferioris propter inferioritatem in modo essendi, sed vel propter inferioritatem in modo essendi pertinenti ad eundem ordinem, scilicet naturalem, qua ratione accidentia naturalia inferiora sunt simpliciter substantia naturali: vel propter inferioritatem in ipso esse formali, quia nempè formale speciei est intentionale, naturæ verò esse formale est physicum; cum tamen modus essendi, naturæ & modus essendi gratiæ ad diversum ordinem per-

pertineant, nempè primus ad ordinem naturæ, secundus verò ad ordinem divinum, seu supernaturalem, pariterque esse formale gratiæ sit ipsum esse formale naturæ divinæ, sicut est participatio formalis illius; anima verò solum virtualis, vel naturalis.

18 Sextò fundat. nostra resol. etiam ratione, & efficaciter; namque ea forma est simpliciter perfectior, quæ est radix operationum absolutè, & simpliciter perfectiorum; sed gratia est radix operationum absolutè, & simpliciter perfectiorum, quam natura, seu anima: ergò. Major videtur nota: namque sicut ex fructu cognoscimus arborem, ita ex operatione dignitatem, & perfectionem formæ venamur; inde enim scimus animam rationalem simpliciter esse perfectiorem anima sensitiva, quia radix est ratiocinandi, quæ est operatio simpliciter excedens operationem quamlibet sensitivam, & sic inductive de alijs formis. Minor verò non minus est nota, cum gratia sit radix videndi, & amandi Deum prout in se, quæ simpliciter excedunt omnes operationes naturales, quarum radix est anima.

19 Sed dices unicum esse principium, unde venenda est perfectio, & nobilitas formæ, quod est ipsum esse, quod propterea à D. Thom. 1. part. quæst. 5. art. 1. ad 3. vocatur prima perfectio, id est, radix omnium perfectionum, quæ ad illam consequuntur. Sed hæc solutio non evacuat vim difficultatis, immò potius succumbit concedendo, quod gratia radicat operationes perfectiores, quam anima, & nihilominus esse imperfectiorem illa propter inferioritatem, quã habet in esse; cum tamen oppositum sequatur: nam si ipsum esse est prima perfectio, ad quam cæteræ consequuntur: ergò ad perfectius esse consequuntur perfectiores operationes: à posteriori ergò ex perfectioribus operationibus infertur perfectius esse. Hinc dicimus existentiam esse primam perfectionem ordine executionis; secus verò ordine dignitatis, de quo in solutione ad tert. argument. à ratione.

20 Deinde dices cum M. Ferre, loquendo de lumine gloriæ, de quo est eadem difficultas: quod lumen gloriæ non est principium alicujus actionis, sed solum comprincipium intellectus; cujus actio est ipsa Dei visio, quam elicit intellectus elevatus ab ipso lumine gloriæ; unde lumen solum est elevatio ad operandum operationes ordinis divini, non verò est principium. Unde licet ex hoc capite habeat excedere substantiam aliquo modo, non tamen habet illam absolutè, & simpliciter excedere. Sed contra est: namque lumen gloriæ ita est comprincipium, quod est tota ratio videndi Deum prout in se, nec intellectus proprijs viribus, seu secundum se ad hanc visionem pertingere potest, sed solum lumine gloriæ elevatus: solus ergò intellectus elicit hanc visionem, sed non proprijs viribus, sed viribus luminis gloriæ: potius ergò ei attribui debet visio Dei, quam intellectui: hinc D. Thom. 3. part. quæst. 10. art. 4. probat intellectum animæ Christi perfectius videre Deum, quam quælibet alia creatura, quia visio Dei magis attendi debet secundum vires gratiæ, quam secundum vires naturæ: id est, potius, ut explicant Thomistæ.

21 Immò intellectus ipse dumtaxat est principium *quo* videndi Deum: principium enim *quod* est solum suppositum; lumen autem gloriæ etiam est principium *quo*, unde quantum ad hoc in eodem sensu, in quo intellectus dicitur elicere visionem, etiam lumen gloriæ elicit visionem. Nunc ergò est difficultas: quod ex istis principijs sit simpliciter perfectius? Et infertur perfectius esse simpliciter lumen gloriæ, quia intellectus solum ratione luminis gloriæ elicit, ut *quo* visionem illam; lumen autem gloriæ ratione sui, & non ratione intellectus, nisi ad summum remotè, & quantum ad capacitatem, quam ex parte illius exposcit, ut eum elevari possit, quod habet, in quantum Deus sub objecto illius specificativo continentur, licet non sub proportionato.

22 Sed dices: ad minus principium *quod* est simpliciter perfectius principio *quo*: ergò ad minus anima beati erit simpliciter perfectior, quam gratia, vel lumen gloriæ. Sed respondeo quod principium *quod* potest comparari, & ad principium *quo*, quod est propria illius virtus, ut est intellectus respectu animæ, & comparative ad hoc est simpliciter perfectius; secus tamen si principium *quo* sit virtus non propria anima, sicut nec ab ea dimanans, sed propria Dei, id est, à solo Deo procedens, ut est lumen gloriæ; hoc enim quamvis sit solum principium *quo* est simpliciter perfectius principio *quod* propter rationem allegatam.

23 Tandem in gymnasio Vallis Oletano D. Pauli mihi fuit responsum, quod licet gratia sit radix perfectiorum operationum simpliciter, non tamen est simpliciter perfectior, quam anima, quia ille operationes sunt propter animam tanquam propter finem; finis autem perfectior simpliciter est medio ad illum ordinato. Sed contra replicavi: quod licet anima sit illarum finis *cui*, utpotè animam uniunt cum Deo, non tamen est finis cujus gratia, sed potius totus ordo naturæ ordinatur ad gratiam, & gloriam, ut ad finem cujus gratia, & sic ex hoc capite potius gratia est simpliciter perfectior anima.

24 Tandem fundatur nostra resolut. & præcedentia fundamenta confirmantur: illa forma

est

est simpliciter perfectior, cujus effectus formalis est simpliciter perfectior; sed effectus formalis gratiæ est simpliciter perfectior, quam effectus formalis animæ: ergò. Major patet, cum effectus formalis formæ sit ipsa forma communicata. Minor verò probat. ille effectus formalis est simpliciter perfectior, in quo Deus magis suam omnipotentiam manifestat; sed suam omnipotentiam magis Deus manifestat in effectu formali gratiæ: ergò. Major est nota, minor etiam constat ex collecta illa Ecclesiæ: *Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maximè, & miserendo manifestas*; id est, *in remissione peccatorum*, qui est effectus formalis gratiæ, explicat D. Th. 1. part. quæst. 25. art. 3. ad 1. Confirmatur: illud est absolutè, & simpliciter perfectius, cujus oppositum absolutè, & simpliciter est pejus; sed carentia gratiæ absolutè, & simpliciter est pejor, quam carentia naturæ: ergò gratia absolutè, & simpliciter est perfectior ipsa natura. Major est certa, & minor patet ex illo Christi ad tradditorem Judam: *Melius erat ei si natus non fuisset homo ille.*

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

25 MAgister Ferre, in principio hujus dubij loquendo de lumine gloriæ, de quo, ut dixi, est eadem difficultas, ac de gratia, sic habet: *Antequam reducerem mentem meam ad alteram partem hujus quæsiti; exactissimè, ut potui consului D. Thom. & inveni, quod prima sententia*, id est, nostra, *ex aliquibus ejus dictis per consequentias probabiles possit deduci. Secunda autem sententia*, id est, nostræ opposita, *sic expræsse ab eo habetur de Verbo ad Verbum, quod cogitaverim me ab ejus sensu recessurum, si primam sententiam defensarem.* Ita prædictus Magister. Oppositum constare ex locis supra adductis fiet clarum, objiciendo loca ea, in quibus ei videtur D. Thom. stare pro sua sententia, & in primis objicit locum primo supra in principio allatum ex quæst. 27. de verit. art. 2. ad 6. de quo patet ibi responsio. Secundò objicit ex D. Thom. in 2. dist. 16. quæst. 1. art. 2. ad 2. ubi dicit: *Gratiam esse nobiliorem anima, quia est actus illius: sicut albedo est etiam nobilior corpore.* Sed ad hoc ipse tenetur fateri, quod exemplum non est quantum ad omnia, sed solum quantum ad rationem communem accidentis, seu qualitatis, in qua convenit gratia animæ cum albedine corporis; sicut enim ista est actus corporis, ita gratia est actus animæ. Non tamen potuit affirmare D. Thom. gratiam in anima se habere, sicut albedo in corpore attenta propria utriusque specifica differentia, nam gratia ita est actus animę, quod ortum non habeat ex principijs illius, sed sit participatio formalis divinę naturæ, & ex hoc capite est simpliciter perfectior illa. Deinde objicit locum D. Thom. in 1. dist. 17. q. 1. art. 2. ad 3. ubi pariter habet: *Charitatem solum secundum quid esse perfectiorem anima.* Sed pariter respondeo, quod cum oppositum dicat pluribus alijs locis, vel debemus dicere in eis D. Thom. correxisse suam sententiam, vel illum interpretari, quod in aliquibus loquitur de gratia, seu charitate secundum id, quod ei convenit ex genere, & in aliquibus secundum id, quod ei convenit ex specie, de quo statim in solutione sequentis argumenti.

26 Secundo objicies à ratione: Nàm gratia pertinet ad prædicamentum qualitatis; anima verò rationalis, seu natura angelica pertinet ad prędicamentum substantiæ; sed prędicamentum substantiæ absolute, & simpliciter est perfectius prædicamento qualitatis: utpote substantia habet esse simpliciter, quia per se existens, qualitas verò habet esse secundum quid, quia in alio existens, estque modus substantiæ, & propter eam: nempe non ut sit, sed ut cum illa substantia sit: ergò.

27 Sed hoc argum. probat supra intentũ: nimirùm substantiã etiam materialem esse simpliciter perfectiorem gratia. Deinde potest duplici via respond. Si enim supponamus gratiam pertinere ad idem prædicamentum qualitatis, ad quod pertinent omnes qualitates naturales, dicendum est argum. probare gratiam esse simpliciter inferiorem substantia ex genere, secùs verò ex specie, seu attenta propria illius differentia specifica; proindeque non probat gratiam esse simpliciter inferiorem, quia excessus simpliciter talis non attenditur penes id, quod rei convenit ex suo genere, qualiter substantiæ ex genere convenit esse simpliciter, seu per se, & gratię esse secundum quid, seu in alio: sed penes id, quod ei convenit ex sua specie, seu differentia specifica. Cumque differentia specifica gratię superet in perfectione differentia specificam substantiæ creatæ: quippè est participatio formalis divinæ naturę, proindeque radix operationum supernaturalium videndi, & amandi Deum prout in se, ideo ex excessu prædicamenti substantiæ supra prædicamentum qualitatis non probatur substantiam esse simpliciter perfectiorem gratia.

28 Et quidem hujus sunt plura exempla: Nàm cognitio demonstrativa ex genere est per-

se-

fectior cognitione certa non demonstrativa, & tamen si ponatur cognitio demõstrativa rerum inferiorum, imperfectior est ex specie cognitione certa non demonstrativa rerum superiorum: nempe ex ordine ad nobilius objectum. Idem exemplum ponitur in fide respective ad charitatem, quæ ex genere, utpote intellectualis perfectior est charitate, absolute tamen, & simpliciter perfectior est charitas propter excessum objecti. Pariter ponitur exemplum in corpore incorruptibili, quod ex genere perfectius est corpore corruptibili; homo tamen corruptibilis est illo simpliciter perfectior propter propriam differentiam specificam. Ac tandem magis ad intentum præsens est exemplum in unione hypostatica, quæ quia modalis, & incompleta ex genere est imperfectior substantia completa; cum tamen propter nobilissimam ejus differentiam specificam absolute, & simpliciter sit ea perfectior. Pariter ergò in nostro casu.

29 Sed contra hanc solut. possunt plura stando rationi objici. Et in primis, quod essentialis differentia, quæ speciem constituit sub aliquo genere determinato non excedit nobilitatem, & perfectionem ipsius generis, nam hujusmodi differentia in potestate generis continetur, ergò essentialis, & specifica differentia gratiæ non excedit perfectionem prædicamenti qualitatis, adque adeò si genus qualitatis secundum ipsius rationem genericam imperfectius est simpliciter, quam ipsa rationalis anima, id ipsum fatendum erit de specifica gratię differentiat Secundò: nam gratia quantumcumque sit excellens, ejus ultima differentia non transcendit prædicamentum qualitatis: ergò non pervenit ad perfectionem substãtiæ simpliciter loquendo. Patet consequentia. Nàm tota perfectio predicamenti qualitatis non attingit perfectionem prædicamenti substantię. Antecedens autem probat. nam ex eo Deus non est in aliquo prædicamento, quia ejus perfectio transcendit perfectionem cujuscumque prędicamenti: ergò si gratia est in prædicamento qualitatis, non transcendit limites illius. Tertiò: quia gratia non solum secundum conceptum differentialem, sed etiam secundum conceptum genericum, & secundum totum suum esse est supernaturalis, & ordinis divini, aliàs esset chimera composita ex uno prædicato naturali, & alio supernaturali, sed quia ejus ultima differentia supernaturalis est, per ipsam excedit substantiam naturalem: ergò, quia ratio generica gratię supernaturalis est, per ipsam etiam excedet substantiam naturalem, & consequenter gratia tam secundum rationem differentialem, quam secundum rationem genericam illam excedet.

30 Tandem, quia illud genus est perfectius, cujus nobilissima species excedit nobilissimam speciem alterius generis, nàm quia nobilissima virtus intellectualis, quæ est lumen gloriæ, excedit nobilissimam virtutem voluntatis, quæ est charitas, ideò genus virtutis intellectualis est perfectius genere virtutis affectivæ; sed nobilissima species prædicamenti qualitatis, quæ est gratia, excedit nobilissimam speciem prædicament. substantiæ, scilicet Angelum: ergò prędicamentum qualitatis erit perfectius prædicamento substantię; ac proinde gratia non solum secundum conceptum differentialem, sed etiam secundum conceptum genericum excedet substantiam animæ, & Angelorum.

31 Sed ad primum respondet. negando, quod differentia speciei non excedat nobilitatem, & perfectionem generis; namque licet contineatur intra potentiam illius, hæc tamen potentia est passiva, non verò activa: quippe se habet genus respectu differentiæ, sicut materia respectu actus, qua ratione dicitur, quod genus sumitur à materia, differentia verò à forma. Hinc ad 2. negamus, quod ultima differentia gratiæ non transcendat prædicamentum qualitatis, immò quælibet alia differentia qualitatis, quamtumvis minima, cum transcendit, sicut & eum actuat, seu contrahit. Inde tamen non sequitur non poni in illo prædicamento; namque, quod Deus non ponatur in prædicamento aliquo, est quia collective transcendit omnia prædicamenta. Hinc dicitur ad 3. negando, quod gratia ex genere suo sit supernaturalis: namque, ut in principio hujus solutionis supponimus, genus gratiæ est qualitas, ut abstrahens à naturali, & supernaturali; unde licet permissive sit supernaturalis; secus tamen positive, & eadem ratione non est positive naturalis, sed solum permissive: unde nunquam infertur, quod gratia adhuc ex genere sit positive supernaturalis, quod necesse esset, ut esset chimera.

32 Ad ultimum patet ex dictis primo negando majorem: namque incorruptibile perfectius genus est, quam corruptibile, & nihilominus nobilissima illius species, v.g. Sol, vel Cœlum non excedit nobilissimam speciem generis corruptibilis, v. g. hominem. Et pariter substantia completa perfectius genus est, quam substantia incompleta, & tamen intra genus substantiæ completæ non datur species nobilior nobilissima specie substan-

bſtantiæ incompletæ, qualis eſt unio hypoſtatica. Vel ex hoc exemplo conceditur major argumenti, & negatur minor, namque ſub genere ſubſtantiæ continetur unio hypoſtatica, quæ nobilior eſt gratia.

33 His tamen aliqui AA. convicti, dicunt genus qualitatis, ſub quo continetur gratia, eſſe perfectius, vel quod pertinet ad idem prædicamentum, ad quod pertinent qualitates naturales, vel quia licet ad illud pertineat, nobiliſsima tamen ſpecies illius eſt præſtantior nobiliſsimâ ſpecie prædicamenti ſubſtantiæ: nempe ipſa gratia. Quæ in ſuppoſitione aliter à principio reſpondent AA. dicendo, quod ſubſtantia ſimpliciter eſt perfectior accidenti, ſeù qualitate ejuſdem ordinis, ut eſt omnis qualitas naturalis, ſecus verò ſi ſit ordinis Divini, ut eſt gratia, quę ſolutio conſtat ex loco D. Thom. ſupra allegato in 2. fundam. quod nempe accidens naturale ortum habet ex principijs ſui ſubjecti, proindeque eſt indignius illo, ſicut & propter illud, eique ſubordinatum. Et tamen contra accidens, quod non habet ortum ex principijs ſui ſubjecti, ſed ex participatione naturæ divinæ, ut eſt gratia, hęc enim potius ſibi ſubordinat animam, & ſic eſt ſimpliciter illa perfectior.

34 Hinc ad argum. fatemur, quod ſubſtantia habet eſſe ſimpliciter, & accidens etiam ſupernaturale habet eſſe ſecundumquid, & negamus conſequentiam, quia licet ad entitatem ſecundumquid ſequatur bonitas, & perfectio ſecundumquid comparativè ad ſubſtantiam ejuſdem ordinis, non tamen comparative ad ſubſtantiam inferioris ordinis. Accidens enim dicit bonitatem, & perfectionem comparative ad ſubſtantiam, à qua paticipat ſuam perfectionem; à ſubſtantia autem naturali ſolum accidens naturale ſuam perfectionem participat, & ſic comparative ad illam dicit ſuam perfectionem ſecundumquid. Accidens vero ſupernaturale ſolum participat ſuam perfectionem à ſubſtantia ſupernaturali Dei, & ſic ſolum comparative ad illam dicit perfectionem ſecundumquid; comparativę vero ad ſubſtantiam naturalem eſt ſimpliciter dignius, & perfectius.

35 Sed contra hanc ſolut. ſtatim ſe offert replica, quod gratia nedum comparative ad ſubſtantiam divinam, ſed etiam comparative ad ſubſtantiam naturalem habet eſſe ſecundumquid: cum ergo ad eſſe ſecundumquid ſequatur ſolum perfectio ſecundumquid, videtur, quod gratia etiam comparative ad ſubſtantiam naturalem ſolum dicat perfectionem ſecundumquid, & conſequenter, quod ſolum illa ſit ſecundumquid perfectior: utpote ſubſtantia naturalis, ſicut habet eſſe ſimpliciter, ita dicit perfectionem ſimpliciter.

36 Sed reſpond. cum Doct. D. Thom. quæſt. 21. de verit. art. 5. ubi habet: *Quod licet bonum, & ens convertantur, & utrumque dividatur per ſubſtantiale, & accidentale, eſt tamen inter utrumque magna differentia, quia aliquid dicitur ens abſolute propter ſuum eſſe ſubſtantiale, ſed propter eſſe accidentale non dicitur eſſe abſolute, ſed eſſe tale, & ſecundumquid. De bono autem eſt è converſo, nam ſecundum bonitatem ſubſtantialem dicitur aliquod bonum ſecundumquid; ſecundum verò bonitatem accidentalem dicitur aliquod bonum ſimpliciter; ſicut hominem injuſtum non dicimus bonum ſimpliciter, ſed ſecundumquid, inquantum eſt bonus; hominem verò juſtum dicimus ſimpliciter bonum. Cujus diverſitatis iſta eſt ratio: nam unumquodque dicitur eſſe ens, inquantum abſolute conſideratur; bonum verò ſecundum reſpectum ad alia. In ſe ipſo autem aliquid perficitur, ut ſubſiſtat per ſubſtantialia principia, ſed ut debito modo ſe habeat ad omnia, quæ ſunt extra ipſum, non perficitur niſi mediis accidentalibus ſuperadditis eſſentiæ, quia operationibus, quibus unum alteri conjungitur ab eſſentia mediantibus virtutibus eſſentiæ ſuper additis progrediuntur. Unde abſolute bonitatem non obtinet, niſi ſecundumquod completum eſt ſecundum ſubſtantialia, & accidentalia principia.* Ex qua doctrina conſtat, quod accidens nunquam dat eſſe ſimpliciter, ſed ipſum ſupponit, dat tamen eſſe bonum ſimpliciter, quia non ſupponit eſſe bonum ſimpliciter; unde licet non dicat entitatem ſimpliciter, poteſt tamen dicere bonitatem, & perfectionem ſimpliciter talem. Et ita quando perfectio accidens eſt participata à perfectione ſubjecti, eſt inferior illa, ſicut effectus cauſa, quamvis ſubjectum non dicatur ſimpliciter bonum, niſi habeat bonitatem ſubſtantialem, & accidentalem. Quando verò accidens non habet perfectionem participatam à ſubjecto, ſed ab extinſeco principio, ſicut gratia participat bonitatem, & perfectionem non à ſubjecto, ſed à natura divina, dicit perfectionem ſimpliciter excedentem perfectionem ſubjecti, quamvis ſolum ſit ens ſecundumquid.

37 Vel dicatur, quod ſicut non implicat gratiam eſſe formaliter naturam divinam ſub modo finito, ut patet ex dictis dub. præced. ſic

non implicat comparative ad ſubſtantiam naturalem habere eſſe formale ſimpliciter tale, licet ſub modo eſſendi ſecundumquid, unde concedimus, quod reſpective ad ſubſtantiam naturalem eſt ſecundumquid quantum ad modum eſſendi, ſecus tamen quantum ad eſſentiam ut ſic enim duntaxat comparative ad divinam eſſentiam, ſeu naturam eſt ſecundumquid, utpote participatio illius; comparative vero ad ſubſtantiam naturalem, eſt ſimpliciter talis, quippe eſt formaliter natura divina.

38 Tertio objicies: facta comparatione inter duo extrema: illud eſt ſimpliciter perfectius, quo minus, dependet ab alio, utpote ipſũ non dependere eſt perfectio quædam; ſed ſubſtantia, & gratia ita inter ſe comparantur, quod gratia dependet à ſubſtantia, non vero è contra, cũ gratia naturaliter nõ poſsit eſſe ſine ſubſtantia, ſubſtantia vero poſsit naturaliter eſſe ſine gratia; immo gratia dependet in ſuo eſſe abſolute à ſubſtantia, ſubſtantia vero ſolum dependet in eſſe tali: nempe in eſſe grati, vel juſti; plus autem eſt dependere abſolute in ſuo eſſe, quam dependere in eſſe tali: ergò.

39 Sed hoc argum. manifeſte inſtatur: quia Cœlum in ſuo eſſe eſt independens ab homine; è contra vero homo in ſuo eſſe dependet à Cœlo; & tamen non propterea Cœlum eſt homine ſimpliciter perfectius. Pariter ſubſtantia completa. v. g. humanitas eſt abſolute in ſuo eſſe independens ab unione hypoſtatica; hæc vero à ſubſtantia completa dependens eſt; cum tamen ſubſtantia completa imperfectior ſit ſimpliciter unione hypoſtatica: immo licet materia prima non poſsit exiſtere ſine forma, poteſt tamen exiſtere ſine hac, vel illa determinata forma, unde eadem materia, quæ modo eſt ſub forma hominis, poſtea eſt ſub forma cadaveris, & poſtea ſub forma vermis, cum tamen nulla harum formarum poſsit eſſe naturaliter ſine illa materia; & tamen illa materia non proterea eſt ſimpliciter perfectior aliqua forma illarum. Ac tandem ſe offert exemplum de logica, quæ in communiori ſententia eſt ſimpliciter neceſſaria ad adquirendas omnes ſcientias, omneſque ſcientiæ ab ea in ſui acquiſitione dependent, cum tamen logica ſit ſcientia imperfectior inter omnes ſcientias, cum objectum ejus ſit ens rationis.

40 Dicimus ergò, quod dependentia unius ab alio poteſt eſſe in diverſo genere cauſæ: nempe in genere cauſæ materialis, vel formalis, vel efficientis, vel finalis, & ſic licet ea parte, qua unum ab alio dependet, ſit eo imperfectius, ſed non abſolute, & ſimpliciter, niſi ab eo dependeat in genere cauſæ formalis, vel efficientis, vel finalis: utpote hujuſmodi genera ſunt abſolutè, & ſimpliciter perfectiora ſuis effectibus, gratia autẽ dependet in eſſe à ſubſtantia tantum in genere cauſæ materialis, ſeu potentiæ receptivæ, non in genere cauſæ formalis, cum potius ſit forma illam elevans ſupra ordinem naturalem; pariter non in genere cauſæ efficientis, cum ortum non habeat ex principijs illius, ſed ex participatione natura divinæ: nec tandem in genere cauſæ finalis, cum potius natura ſit propter gratiam, tanquam propter finem, & ſic non concluditur aſſumptum: nam que, quod ſubſtantia naturalis ſit ſimpliciter perfectior accidenti naturali, non eſt præciſe, quia accidens naturale ab ea dependet in genere cauſæ materialis, ſed quia ejus eſſe reàum exiſtentiale, verum & formale ortum habet ex principijs illius, & ex hoc ipſo eſt propter illam tanquam propter finem.

31 Quarto objicies, & eſt replica contra præcedentia: falſum eſt, quod exceſſus in perfectione ſimpliciter talis attendi debet penes differentiam ſpecificam, & non penes exiſtentiam: ergo ſemel dato, quod inexiſtentia gratiæ ſit inferior exiſtentia ſubſtantiæ, hęc erit ſimpliciter perfectior gratia. Conſeq. patet, & anteced. prob. tum quia exceſſus ſimpliciter in perfectione debet attendi penes primam perfectionem, utpotè hæc eſt principium cæterarum, ſeù unde cæteræ dimanant; ſed hujuſmodi eſt exiſtentia: ergò. Major eſt certa, & minor probatur D. Thom. 1. part. quæſt. 6. art. 5. in corpore, ubi ſic habet: *Unumquodque dicitur bonum, ſecundumquod eſt perfectum; perfectio autem alicujus triplex eſt: Prima quidem ſecundumquod in ſuo eſſe conſtituitur: ſecunda vero prout ei aliqua accidentia ſuperadduntur, ad ſuam perfectam operationem neceſſaria: tertia perfectio eſt per hoc, quod aliquid aliud attingit, ſicut finem.* Nec valet D. Thom. per ſe intelligere eſſe eſſentiæ; contra hanc enim interpretationem multa dicimus prima parte de voluntate Dei dub. 3. reſolut. prima. Num. 3. probando in creaturis poſsibilibus nullam dari bonitatem actualem, quia deficiente prima bonitate, quæ eſt per exiſtentiam, neceſſe eſt etiam deficere bonitatem eſſentiæ. Immo D. Thom. quæſt. 5. anteced. art. 1. ait: *In tantum eſt perfectum unumquodque, in quantum eſt in actu ens, eſſe enim eſt actualitas omnis rei.* Unde fit arg. eſſentia non eſt perfecta, niſi in quantum eſt in actu; non autem in actu per ſe ipſam, ſed per exiſtentiam ab ea realiter diſtinctam: ergo perfectio exiſtentiæ eſt prior perfectione eſſentię. Immo adhuc illi, qui dicunt in creaturis poſsibili-

bilibus dari bonitatem actualem essentiæ, dicunt bonitatem illam esse bonitatem solum secundumquid; bonitatem autem simpliciter non esse, nisi dum essentia subjacet existentiæ, & ex hoc probant, quod quamvis in creaturis possibilibus detur bonitas essentiæ, adhuc Deus eas non amat ex defecta bonitatis participaliter sumptæ, quæ est per existentiam.

42 Sed respond. quod prima rei perfectio est existentia ordine executionis, secus vero ordine intentionis, seu dignitatis. Ordinis quidem executionis est prima, quia dum existentia non intelligitur, essentia est purè in potentia, unde solum per existentiam extrahitur ab statu possibilitatis. Semel tamen essentia posita sub existentia, jam in ea est distinguere perfectionem essentialem distinctam à perfectione existentiali. Bonitas enim identificatur cum esse, unde sicut tunc distinguimus esse essentiæ realiter distinctum ab esse existentiæ, quamvis illud non sit in actu nisi posita existentia, ita distinguimus perfectionem essentiæ realiter distinctam à perfectione existentiæ, licèt perfectio essentiæ non conveniat, nisi ut connotat existentiam, cui subest; unde, quod essentia, sublata existentia non sit perfecta, nec bona procedit non ex defectu alicujus intrinseci, sed ex defectu extrinseci connati. Nunc dicimus, quod essentia in sui propria perfectione distincta realiter à perfectione existentiæ excedit ordine intentionis, & dignitatis perfectionem existentiæ, quia illa utpote dans speciem principaliter intenditur ab agente, estque finis cujus gratia respectu existentiæ, pariterque existentia se habet ut modus, & terminus illius. Hinc consequenter negamus existentiam, seù illius perfectionem esse principium cæterarum, seù ex quo cæteræ perfectiones dimanant; namque solá essentia est, quæ primo intelligitur tanquam radix cæterorum, ut est apud omnes compertum, licet verum sit, quod ad exercitam cæterarum perfectionum dimanationem requiratur existentia de connotato, vel ut conditio.

43 Quinto objicies: illud est simpliciter perfectius, quod est permanentius; sed substantia est permanentior gratiæ: ergo. Major videtur certa, cum major permanentia procedat ex majori, & intimori conjunctione cum esse, in quo consistit actualitas, & perfectio rei. Minor vero patet experientia, cum eadem anima in suo esse naturali permaneat gratia multoties amissa.

44 Sed hoc argum. etiam instatur in sententia probabiliori, quam nos defendimus 4. part. de peccatis dub. 1. quod nimirum actus est simpliciter perfectior habitu, quo non obstante habitus est actu permanentior. Instatur etiam in homine, qui in permanentia excedit tur à Sole, vel Cœlo, & non propterea est absolute, & simpliciter eo imperfectior. Imò multoties ex majori perfectione procedit, quod res sit magis corruptioni obnoxia, quia propter majorem perfectionem dependet à dispositionibus delicatioribus, quæ facilius alterantur & deperdũtur. Deinde dicimus gratiã per se, & ex natura sua, seu ab intrinseco esse permanentiorem, quam substantia, sicut & æternam, ut docet D. Thom. quæst. 7. de verit. art. 6. ad 7. licet peraccidens ratione liberi arbitrij vertibilis in malum, & in hac vita amissibilis sit. Et sic ex majori permanentia ad summum provatur ex parte substãtiæ major perfectior secundumquid.

45 Sexto objicies: etenim gratia ex sola ratione accidentis supernaturalis nequit simpliciter excedere substantiam: ergo ex nullo capite, &c. prob. anteced. si ex capite supernaturalitatis simpliciter haberet excedere substantiam, omne accidens supernaturale haberet simpli iter excedere illam; hoc autem est falsum: ergò prob. minor: nam scientia per se infusa animæ Christi est supernaturalis; & tamen non est simpliciter perfectior ipsa anima Christi, sed tantum secundumquid: ergò. Prob. minor namque D. Thom. 3. part. quæst. 12. art. 5. ad 3. sic habet: *Dicendum, quod bonum, sicut & ens dupliciter dicitur; uno modo simpliciter, & sic bonum, & ens dicitur substantia, quæ in suo esse, & sua bonitate subsistit: alio modo dicitur ens, & bonum secundumquid, & hoc modo dicitur ens, & bonum accidens, non quia ipsum habeat esse bonitatem, sed quia eis subjectum est ens, & bonum. Sic igitur scientia habitualis non est simpliciter melior, aut dignior, quam anima Christi, sed secundumquid, cum tota bonitas habitualis scientiæ cedat in bonitatem subjecti.* Quibus D. Thom. & minorem argumenti dictat, & rationem pulchram assignat, ait M. Ferre.

46 Sed respond: 1. quod D. Thom. ibi usus est sententia asserente substantiam creatam esse perfectiorem gratia, & omnibus accidentibus supernaturalibus; opposita vero utitur locis pro nostra sententia adductis: Secundo dicimus, quod D. Thom. ibi non loquitur de scientia infusa per se, quę est entitative supernaturalis, sed de scientia infusa abstrahente ab infusa per se, & peraccidens, quæ est naturalis. Quibus additur, quod ly *simpliciter*, & *secundũquid* dupliciter sumuntur: 1. ita ut ly *simpliciter* dicat idem ac omnibus modis, & ly *secundũquid* dicat idẽ ac non omnibus modis; 2. ita ut ly *simpliciter* dicat idem ac absolute, &

sine addito, & *secundumquid* sit idem ac non absolute, sed cum addito. Quando ergo D. Thom. ait, quod scientia habitualis non est simpliciter major, aut dignior, quam anima Christi, sed secundumquid, sumitur ly *simpliciter*, & *secundumquid* primo modo, quia enim scientia infusa non est omnibus modis perfectior anima Christi, sed præcisse quatenus est specialis participatio scientiæ divinæ, ideo non dicitur perfectior simpliciter, sed secundumquid, si vero simpliciter sumatur prout est idem ac absolute & sine addito, sic scientia infusa est simpliciter perfectior anima Christi. Et in hoc sensu usurpatur à nobis, ut hucusque notavimus.

47 Sed dices pro complemento dubij: an omnia accidentia supernaturalia sint simpliciter perfectiora anima? Quod si respondeatur negative, jam cessat præcipua ratio nostrę resolut. cum omnia accidentia supernaturalia sint ordinis divini, & eundem finē respiciatnr. Si vero respondeatur affirmative, videtur falsissimum; quis enim dicat motum supernaturalem timoris, aut qualitatem fluidam supernaturalem, sive auxilium, & alia entia incompleta, qualia, sunt modij inhærentiæ, intensionis, & similia esse simpliciter perfectiora Angelis?

48 Sed respond. cum nostro Gregorio Martinez, Patribus Salmantic. & alijs Thomistis, qui verius existimant quod omnis realitas entitative, & specifice supernaturalis, quamvis minima sit, aut modalis, excedit simpliciter quācumque substantiam creatam: tum quia magis exprimit, & imitatur perfectionem propriam Dei: tum quia habet perfectiorem, speciem, seu essentiam, quidquid sit de modo illam habendi. Et quidem si esset simpliciter imperfectior, esset quia minima entitas, cum tamen unio hypostatica minima entitas est, utpote modalis, & simpliciter perfectior substantia qualibet. Nec contra hunc modum dicendi potest obstare, nisi illud quod simpliciter non est, non potest esse simpliciter perfectius; quod argumentum procedit etiam contra gratiam de quo ex dictis cætera argumenta maneant obiter soluta inter fundandum nostram resolut.

DUBIUM IV.

Utrum gratia realiter distinguatur à charitate?

1 INquirit D. Thom. hic: utrum gratia sit idem, quod virtus? Et quidem, ut D. Thom. docet in argumento sed contra: si gratia est virtus, videtur, quod sit aliqua Theologicarum virtutum; sed gratia non est fides, vel spes, quia hæc possunt esse sine gratia gratum faciente: si ergo gratia est virtus, oportet, quod sit charitas. De hac ergo virtute duntaxat in præsenti procedit dubitum. Et supponimus, gratiam, & charitatem distingui saltem ratione, ita ut gratia dicatur secundumquod facit hominem Deo gratum, seu secundumquod gratis datur: virtus vero, secundumquod perficit ad bene operandū. Et hoc, ait D. Thom. hic in corpore, videtur sensisse Magistrum in 2. Sentent. dist. 6. illudque negare non est tutum, advertit Magister Sotus lib. 2. de natura, & gratia. Et quidem hoc probatur evidenter penes diversa munera gratiæ, & charitatis, quæ nullus negare potest. Procedit ergo sermo solum de distinctione reali. Unde sit.

RESOLUTIO UNICA.

Gratia realiter distinguitur à charitate.

2 EST contra Scotum, Durandum, Magistrum sententiarum, Majorem, Belarminum, Vegam, Coninchum, Sparcam, Lessium. Eam tamen tenent omnes Discipuli D. Thom. & plures alij extra illius scholam. Et fund. 1. ex quo Scriptura, Concilia, & Sancti regulariter loquuntur de gratia, & charitate, quatenus inter se distinctis, utendo illa dictione copulativa, & quæ semper ponitur ad vitandam innutilem repetitionem verborum: videtur autem certum apud recte cogitantes, quod cum Scriptura Sacra, Concilia, & Sancti Patres loquuntur de gratia, & charitate, ut distinctis, talis dinstinctio sit realis, & nedum per nostros conceptus: ergo. Major patet ex illo 2. ad Corinth. 13. *Gratia Domini Nostri Jesu-Christi, & charitas Dei, &c.* Et ex illo 1. ad Thomit. 1. *Superhundavit gratia Domini Nostri cum fide, & dilectione,* &c. Item Concil. Trident. sess. 6. can. 11. sic habet: *Si quis dixerit justificari homines, &c. Exclusa gratia, & charitate, anathema sit.* Et cap. 7.

7. dicitur: *Justificari homines per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum.* Inter quæ præcipuum est charitas. Item Clemens VIII. in Concil. Vienensi Clementina unica summa Trinitate approbat sententiam asserentem parvulis, & adultis conferri in Baptismo gratiam, & virtutes inter quas etiam connumeratur charitas. Has enim copulativas explanare per solam distinctionem rationis, videtur voluntarium. præcipuè si distinctio rationis sit solum inadæquata, nempe solum fundatur in nostro imperfecto modo cognoscendi, cum prædictæ locutiones absolutæ sint, & dogmaticæ.

3 Quibus adde illud ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*: Id est, in domo gratiæ, ut ait D. Thom. 2. ad Anibaldum dist. 27. cujus causa est Spiritus Sanctus, & sic gratia prævenit charitatem, ut causa effectum. Hinc Augustinus lib. 1. de gratia Christi cap. 30. ait. *Istam quippe gratiam, qua justificamur, id est, qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris in Pelagij, & Cœlesti scriptis nusquam inveni.* Ubi gratiam, qua justificamur, constituit principium, & radicem, qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris.

4 Secundo ratione fund. nostra resol. ex D. Thom. hic art. 3. ubi postquam refert sentent. Magistri Sentent. sic habet: *Sed si quis rectè considerat rationem virtutis, hoc stare non potest, quia, ut Philosophus dicit 7. Physicorum: virtus est quædam dispositio perfecti: dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam. Ex quo patet, quod virtus uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexistentem: quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundumquod congruit suæ naturæ. Manifestum est autem, quod virtutes acquisitæ per actus humanos sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam, qua homo est. Virtutes autem infusæ disponunt hominem altiori modo, & altiorem finem: unde etiam oportet, quod in ordine ad aliquam altiorem naturam disponant: hoc est in ordine ad naturam divinam participatam, quæ dicitur lumen gratiæ, secundumquod dicitur 2. Petri 1. pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ. Et secundum acceptionem hujusmodi naturæ dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiæ, quod est participatio divinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusas, quæ à lumine illo derivantur, & ad illud lumen ordinantur. Sicut enim virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundumquod congruit lumini naturali rationis, sic virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundumquod congruit lumini gratiæ.* Hæc clarissime D. Thom. Quæ ratio reducitur ad formam sic: charitas est virtus; ergo non potest non realiter distingui à gratia. Anteced. supponitur, & conseq. prob. hoc ipso, quod charitas sit virtus, disponit hominem in ordine ad gratiam præexistentem: ergo ab ea realiter distinguitur. Conseq. patet, & anted. prob. hoc ipso, quod charitas sit virtus, disponit hominem in ordine ad aliquam naturam præexistentem, non humanam, qua nempe homo est: ergo divinam, qua Deus, vel filius Dei est, quæ est gratia. Anteced. prob. ex definitione virtutis tradita à Philosop. in 7. Physicor. *Virtus est quædam dispositio perfecti ad optimum.* Quam definitionem ipse Philosophus explicans ait: *Dico autem perfectum, quod dispositum secundum naturam.* Virtus ergo uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexistentem, quam nempe disponit ad operationem, seu ad finem sibi convenientem, & congruum. Quod patet ab exemplo virtutis acquisitæ per actus humanos, quæ sic præexistentem supponit in ordine ad proprium finem, id est ad operandum, secundumquod ei congruit.

5 Nunc jam consequentia liquet: namque charitas disponit hominem altiori modo, & altiorem finem, quam sit finis naturæ humanæ secundum se: utpote ille est naturalis, ille vero supernaturalis: ergò disponit in ordine ad naturam præexistentem altiorem, & supra naturam humanam, quæ est natura divina participata, & consequenter gratia.

6 Sed dices: quod licet hujusmodi virtutes non sint dispositiones connaturales animæ, sed illam excedentes, tamen sunt virtutes ei consonæ, & convenientes dispositiones ad altiores operationes his, quæ connaturaliter ab ea possunt elici. Sed contra inflat nostrum fundamentum: namque inde sequitur, prædictas virtutes esse dispositiones, quibus disponitur homo convenienter in ordine ad naturam, qua homo est, non quibus homo disponitur ad naturam, qua filius Dei est, & ex Deo nascitur, hæc enim non potest esse anima sed natura divina participata, quæ non potest esse alia præter gratiam. Sed dices, non posse esse animam secundum se: esse tamen animam, ut elevatam per gratiam, sed realiter indistinctam à charitate, & ad summum distinctam virtuali-

ter, nempe quatenus radix est virtualis illius, sed non formalis. Sed contra etiam instat nostrum fundamentum, quod si semel charitas disponit animam, ut elevatam per gratiam ad operationes, eam excedentes secundum se, non potest non eam praesupponere ut sic elevatam: ergò non potest non ab ea, ut sic elevata realiter distingui, & consequenter non potest non realiter distingui ab ipsa gratia elevante.

7 Tertio fund. nostra resol. & praecedens fundam. roboratur ex eodem D. Thom. quaest. 27. de verit. art. 2. ubi id ipsum inquirit, & in corpore sic respondet: *Cum enim diversum naturarum diversi sint fines, ad consecutionem alicujus finis in rebus naturalibus tria precipuè exiguntur: scilicet natura proportionata ad finem illius, & inclinatio ad finem illum, quæ est naturalis appetitus finis, & motus in finem: sicut patet, quod in terra est natura quædam, per quam sibi competit esse in medio; & hanc naturam sequitur inclinatio in locum medium, secundum quam appetit naturaliter talem locum, cum extra ipsum per violentiam detinetur, & ideo nullo prohibente semper deorsum movetur. Homo autem secundum naturam suam proportionatus est ad quędam finem, cujus habet naturalem appatitum, & secundū naturales vires operari potest ad consecutionē illius finis, qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturæ, in qua Phylosophi ultimam hominis beatitudinem posuerunt. Sed est aliquis finis, ad quem homo à Deo præparatur naturæ humanæ proportionem excedens, scilicet vita æterna, quæ consistit in visione Dei per essentiam, quæ excedit proportionem cujuslibet naturæ creatæ, soli Deo connaturaliter existens. Unde oportet, quod homini detur aliquid, non solum, per quod operetur in finem, vel per quod inclinetur ejus appetitus in finem illum, sed per quod ipsa natura hominis elevetur ad quandam dignitatem, secundum quam sit ei competens, & ad hoc datur gratia, ad inclinandum autem affectum in hunc finem datur charitas; ad exequendum autem opera quibus prædictus finis acquiritur, dantur aliæ virtutes. Et ideo sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa, quam inclinatio naturæ, & ejus motus, vel operatio, ita & in gratuitis est aliud gratia à charitate, & ceteris virtutibus.* Quam rationem desumpsit ex Dionysio de cœlestii hyerarchia cap. 2. ubi dicit: *Quod non potest aliquis habere spiritualem operationem, nisi prius esse spirituale accipiat; sicut nec operationem alicujus naturæ, nisi prius habeat esse in natura illa.*

8 Quæ ratio sic ad formam reducitur: de rebus supernaturalibus deficiente divina revelatione, ut in præsenti deficit, debemus discurrere conformiter ad res naturales; sed in rebus naturalibus in ordine ad finem proportionatum consequendum præter motum, quo consequitur finis, qui est operatio, & inclinationem in illum, qui est illum, qui est illius appetitus naturalis, datur natura proportionata ad illum finem, quæ dat eis primum esse, & est radix tam appetitus, quam virtutum, vel operationem, quibus finis consequitur: ergò pariter in gratuitis, seu supernaturalibus præter operationem, qua consequitur finis supernaturalis, nempe beatitudo, & inclinationem in illum, quæ est charitas, debet dari natura similis, seu proportionata illi fini, quæ det primum esse supernaturale, sitque radix cæterarum virtutum, & operationum, quibus talis finis supernaturalis consequatur. Major est nota, quia ordo gratiæ conformatur ordini naturæ, utpote gratia non destruit, sed perficit naturam, & in ea recipitur; cum tamen perfectio, & perfectibile debeant proportionari, siquidem unumquodque recipitur ad modum recipientis. Minor autem exemplificatur in terra, in qua præter motum in locum deorsum, quo consequitur finis ipsi proportionatus, videlicet centrum, & inclinationem, qua naturaliter illum appetit, quæ est gravitas, datur natura quędam, quæ radix est illius appetitus, & motus. Pariter ponitur exemplum in homine, cujus finis, seu ultima fœlicitas naturalis est contemplatio divinorum, quatenus possibilis secundum faculcultatem naturæ, & in ordine ad hunc finem proportionatum designamus in homine naturam; quę radix est, & ad quam consequitur inclinatio in illum, & operatio, quæ est illius consecutio: & idem patet in alijs naturis, quæ sicut realiter distinctę sunt, sic diversos realiter fines respiciunt. Supposito ergo, quod in supernaturalibus datur alter finis hominis, qui est vita æterna in visione Dei per essentiam consistens, viresque naturales excedens, in illoque assignamus illius assecutionem, inclinationemque in illum, sequitur etiam, in homine deberi præassignari naturam quandam illi fini proportionatam: nempè supernaturalem, quæ tribuat primum esse supernaturale animæ, sitque radix prædictæ inclinationis, & assecutionis, & consequenter charitatis, & cæterarum virtutum supernaturalium.

9 Sed dices 1. quod licet in naturalibus inclinatio in finem, ejusque assecutio realiter distinguatur, natura tamen realiter non distinguitur ab inclinatione, sicut nec à potentijs

tro

proxime operativis : dicunt enim ſubſtantiam eſſe immediate operativam, & ſic ſtando in naturalibus, potius infertur gratiam, quæ in ſupernaturalibus habet rationem naturæ, non diſtingui realiter à charitate. Deinde dato, quod in naturalibus natura, & inclinatio in finem realiter diſtinguantur, non inde ſequitur, quod ita cõtingat in ſupernaturalibus: nam ea, quæ in inferioribus ſunt diviſa, in ſuperioribus ſunt adunata : ſicut practicum, & ſpeculativum in habitibus inferioribus realiter diſtinguuntur; ſecus tamen in habitu theologicæ, vel fidei, & in donis Spiritus Sancti. Ac tandem tota ratio, qua ſecundum Thomiſtas potentiæ realiter diſtinguuntur ab anima, eſt, quia anima eſt ſubſtantia, potentia vero proxime operativa eſt accidens, ſicut & actus illius, quia actus, & potentia debent eſſe in eodem genere, utpote potentia eſt propter actum, & ab eo ſpecificatur; at hæc ratio non convincit de gratia : quippe gratia non eſt ſubſtantia, ſed accidens : ergo.

10 Sed contra eſt, quod ſententia oppoſita in primis eſt communior, & probabilior, eſt que expreſſa D. Thom. 1. p. quæſt. 77. art. 1. quam fundat ipſa eadem ratione fundam. præced. nempe quia intellectus, & voluntas ſunt virtutes, qua proxime, & immediate diſponunt ad operandum opera proportionata naturæ, ſeu eſſe rationali, quod anima confert homini. Quam ſentent. ſequuntur univerſi Thomiſt. & plures extra ſcholam D. Thom. & ex adverſarijs noſtræ ſentent. in præſenti tenent eam Durandus, & Ricardus, immo ſi adverſarij ex identitate potentiarum cum anima inferunt identitatem charitatis cum gratia, pariter tenentur aſſerere, cum gratia identificari fidem, vel lumen gloriæ, quia in illa ſententia ſicut voluntas identificatur cum anima, ita cum anima identificatur intellectus : cum ergo aſſeverent fidem, vel lumen gloriæ realiter à gratia diſtingui, conſequenter eorum ſententia non poteſt dependere à ſententia identificante potentias cum anima, ſed quod adhuc dato realiter ab eis diſtingui, charitas realiter non diſtinguitur à gratia, quo in caſu procedit noſtrum fundamentum.

11 Ex illo autem principio : *Quę in inferioribus ſunt diviſa, in ſuperioribus ſunt adunata*, pariter infertur, nec fidem, vel lumen gloriæ realiter diſtingui à gratia : immo gratia immediate radicat lumen gloriæ, & eo mediante charitatem, ſicut anima immediate radicat intellectum, & eo mediante voluntatem : ergo implicatorium eſt, gratiam realiter diſtingui à lumine glorię, & realiter identificari cum charitate : ſicut implicatorium eſt, animam realiter diſtingui ab intellectu, & identificari cum voluntate. Ratioque eſt, quia unum extremum non poteſt identificari cum alio, quin identificetur cum medio : quippe extrema magis diſtant inter ſe, quam à medio. Qua ratione ſi viſio beata realiter diſtinguitur a gratia, à fortiori ab ea realiter diſtingui debet Dei dilectio. Illinc principiũ illud debet intelligi, quando inferiora ſuapte natura nata ſunt ſub unica ratione ſuperiori contineri, qualiter practicum, & ſpeculativum nata ſunt contineri ſub ratione formali fidei, vel Theologiæ, & pariter anima vegetativa, & ſenſitiva ſub anima rationali; anima autem rationalis, intellectus, & voluntas nata non ſunt contineri ſub ratione formali gratiæ, aliter gratia eſſet formaliter eminenter anima, intellectus, & voluntas; ſicut Theologia eſt eminenter formaliter habitus ſpeculativus, & practicus, & anima rationalis ſic eſt ſimul vegetativa, & ſenſitiva, quod abſurdum eſt; licet enim gratia ſit perfectior ſubſtantia creata, non tamen eſt ſubſtantia creata formaliter eminenter.

12 Ad ultimum autem dicimus, quod illa ratio probat pure Phyloſophice quia, ut ait D. Thom. loco proxime citato ad ſeptimum : *Nihil ſimile gratiæ in accidentibus animæ, quæ Philoſophici ſciverunt, invenitur, quia Philoſophi non cognoverunt, niſi illa animæ accidentia, quæ ordinantur ad actus naturæ humanæ proportionatos.* Hinc Phyloſophice convincitur, quod cum anima non ſit accidens, ſed ſubſtantia, & potentia proxima per ſe ordinata ad operationem, ſicut & operatio accidens eſt, anima non poteſt eſſe immediate operativa. Theologice tamen præter animam, vel naturam inferiorem cognoſcimus naturam ſupernaturalem, & ordinis ſuperioris, quæ accidens eſt : proindeque quamvis accidens non eſt potentia proxima operandi, ſed radix illius, & conſequenter ab ea realiter diſtincta.

13 Deinde dices 2. quod cum gratia ſit participatio divinæ naturę, ſicut charitas eſt participatio divinæ voluntatis, nec ortum habeant ex principijs ſubjecti, cui inhærent, ſed ex ſolo Deo ſupra omnes vires naturæ, non debemus de eis diſcurrere conformiter ad res naturales, ut ſunt anima rationalis, ejuſque voluntas, ſed potius conformiter ad naturam divinam, divinamque voluntatem, quarum participationes ſunt; patet autem in Deo non diſtingui realiter naturam, & voluntatem, ſed ſolum virtualiter, duntaxatque virtualiter eſſe radicem illius : ergo à ſimili. Sed contra eſt, quia inde etiam ſequitur lumen gloriæ ſolum virtualiter diſtingui à gratia, quia intellectus

di-

divinus ſolum virtualiter diſtinguitur à natura divina, hæcque eſt ſolum illius virtualiter radix. Immo eadem ratione ſequitur, actum charitatis ſolum à gratia virtualiter diſtingui, ſicut & in Deo. Deinde, quod divina natura ſolum diſtinguatur virtualiter à divina voluntate, ſolumque ſit radix virtualis illius, provenit ex illius infinitate, & pura actualitate, gratia autem licet participet divinam naturam, & pariter charitas divinam voluntatem quantum ad conceptus earum formales, non tamen quantum ad illarum infinitatem, vel puram actualitatem, ſed finito, & limitato modo: unde gratia, ſicut & charitas finita, & limitata eſt; de quo late diximus dub. 2. præcedenti: non ergo ex illa pura diſtinctione virtuali inferri poteſt diſtinctio ſola virtualis inter gratiam, & charitatem. Unde ſolum de his diſcurrere debemus conformiter ad divina quantum ad earum conceptus formales: utpote gratia eſt participatio divinæ naturæ; charitas vero divinæ voluntatis; ſecus vero quantum ad diſtinctionem: diſtinctio nam realis inter aliqua provenit ex earum potentialitate, & limitatione, in qua ſupernaturalia creata cum naturalibus conveniunt, & cum eis proportionantur.

14 Quibus adde, quod gratia eſt radix univerſalis omnium virtutum ſupernaturalium etiam moralium: ſicut ergo cæterarum virtutum eſt radix formalis, & cum reali diſtinctione ab illis, ut adverſarij fatentur: pariter, & charitatis. Sed dices, quod charitas eſt inter omnes virtutes perfectior juxta illud 1. ad Chorint. 13. *Harum autē major eſt charitas*: & conſequenter non ita limitata eſt, & imperfecta, ſicut & cæteræ virtutes, & ſic quamvis cæteræ virtutes diſtinguantur realiter à gratia, charitas poterit cum illa realiter identificari. Sed contra eſt ex dictis, quod lumen gloriæ perfectius eſt charitate, ſicut & viſio beata perfectior eſt amore beatifico: & nihilominus lumen gloriæ non identificatur cum gratia. Immo eo ipſo, quod limitatio, & imperfectio gratiæ tollat ejus identitatem cum virtute imperfectiori, à fortiori debet tollere identitatem cum virtute perfectiori: nam identitas cum perfectiori virtute majorem perfectionem dicit, quam identitas cum virtute imperfectiori; ſed gratia propter ſuam limitationem, & imperfectionem non identificatur cum virtutibus imperfectioribus charitate: ergo nec identificatur cum ipſa charitate.

15 Quarto fund. noſtra reſolut. & fundam. præced. confirm. etiam ex D. Thom. loco proxime citato ex quæſt. 27. de verit. in argum. ſed contra 3. 4. & 6. In 3. quidem ſic habet: *Gratia ſemper eſt in ſuo actu, quia ſemper facit hominem gratum; charitas vero non ſemper eſt in ſuo actu, non enim ſemper habens charitatem actu diligit: ergo charitas non eſt gratia*: In 4. vero ſic habet: *Charitas quædam dilectio eſt; dilectio autem eſt ſecundum quam diligentes ſumus; ſed non ſecundum hoc ſumus Deo accepti, quod ſumus diligentes, ſed potius è converſo; actus enim noſtri non ſunt cauſa gratiæ, ſed è converſo: ergo gratia, per quam ſumus Deo accepti, eſt aliud, quam charitas.* In 6. autem ſic probat: *Charitas perficit animam in ordine ad objectum diligibile; ſed gratia non importat reſpectum ad aliquod objectum, quia nec ad actum, ſed ad quoddam eſſe, ſcilicet eſſe gratum Deo: ergo gratia non eſt charitas*: Hæc D. Thom.

16 Ex quibus ſic ratio in forma proponitur formæ, quæ habent actus realiter diſtinctos, realiter diſtinguuntur; at gratia, & charitas habent actus realiter diſtinctos: ergo realiter diſtinguuntur. Conſeq. patet, & minor eſt nota: non enim alia ratione in naturalibus realiter diſtinguuntur intellectus, voluntas, cæteræque virtutes acquiſitæ, & pariter in ſupernaturalibus lumen gloriæ, fides, ſpes, & charitas, virtuteſque morales infuſæ. Minor vero, in qua eſt difficultas, prob. 1. ex 3. argum. D. Thom. nam gratia ſemper eſt in ſuo actu, utpote ſemper facit hominem gratum; charitas vero non ſemper eſt in ſuo actu: non enim ſemper habens charitatem actu diligit: ergo actus gratiæ, & actus charitatis realiter diſtinguuntur, quippe uno exiſtente, alter non exiſtit. Secundo prob. ex 4. argum. nam actus charitatis eſt, ſecundum quem diligentes ſumus: actus autem gratiæ eſt, ſecundum quem ſumus Deo accepti, ſed non ſecundum hoc ſumus Deo accepti, quod ſumus diligentes, actus enim noſtri non ſunt cauſa gratiæ: ergo. Tandem prob. ex 6. argum. nam actus charitatis eſt dilectio Dei: actus autem gratiæ eſt eſſe, ſcilicet eſſe gratum Deo; ſed eſſe, & operari ſunt actus realiter diſtincti: ergo. Qua eadem ratione probat 1. p. quæſt. 54. art. 3. quod potentia intellectiva Angeli non ſit ejus eſſentia: *Quia cum potentia dicatur ad actum, oportet, quod ſecundum diverſitatem actuum ſit diverſitas potentiarum, propter quod dicitur, quod proprius actus reſpondet propriæ potentiæ; in omni autem creato eſſentia differt à ſuo eſſe, & comparatur ad ipſum, ſicut potentia ad actum. Actus autem, ad quem compara-*

paratur potentia operativa, est operatio; in Angelo autem non est idem intelligere, & esse: unde Angeli non est ejus potentia intellectiva, nec alicujus creati essentia est ejus operatio, aut potentiæ. Hæc ibi.

17 Sed respond. contrarij, quod eadem forma potest simul respicere esse, & operari tanquam munera inadæquata, seu tanquam actus subordinatos per modum primarij, & secundarij, maxime cum esse gratiæ sit accidentale, sicut idem calor tribuit esse calidum, & simul est virtus operativa ordinata ad calefaciendum. Sed quidquid sit de illo esse caloris, quod tota fortasis voce distinguitur à virtute calefactiva, ut hic ait Araujo, solutio instatur in omnibus alijs virtutibus à charitate, quarum omnium gratia radix est. Nam quælibet alia virtus supernaturalis dat esse subjecto, & simul est virtus ordinata ad operandum, & tamen non propterea illud esse est esse gratiæ, & principium operativum, aliter nec lumen gloriæ, nec fides, vel spes realiter distingueretur à gratia: ergo. Ratioque à priori est, quod esse luminis gloriæ, fideique, vel spei est esse secundum in ordine supernaturali; primum vero esse in hoc ordine est duntaxat esse gratiæ, hinc esse prædictarum virtutum est diversæ rationis ab esse gratiæ; & sic esse gratiæ, & esse aliarum virtutum sunt actus adæquati, nec se habent ut actus primarius, & secundarius, nec à fortiori esse gratiæ, & illarum operationes: ergo pariter in nostro casu, quamvis charitas det esse subjecto, & simul virtutum operativam ad diligendum Deum, non propterea illud esse est esse gratiæ, sed diversæ rationis ab illo, quia est esse secundum in ordine supernaturali: esse vero gratiæ est primum, unde, & sunt actus adæquati, & primarij intra propriam rationem formalem utriusque; sicut esse fidei, & esse gratiæ, & à fortiori esse gratiæ, & dilectio Dei.

18 Præterea; nam hominem esse gratum Deo, esse consortem divinæ naturæ, esse filium Dei, esse justificatum, hoc, inquam, esse est esse perfectissimum in ordine supernaturali; ergo est per se, & propter se intentum, & non propter dilectionem Dei, vel operationem alterius virtutis supernaturalis: non ergo comparatur ad operationem, quælibet illa sit, ut actus secundarius ad primarium; cum de ratione actus secundarij si intendi propter primarium, ut patet in dilectione proximi, quæ fit propter dilectionem Dei: immo in exemplo posito caloris, vel fidei, seu luminis gloriæ, propterea esse illorum est secundario intentum quia illud esse non datur, ut sit, sed ut operetur, & propterea operatio primo intenditur: & sic non currit paritas. Immo probat, quod illa eadem forma, qua parte est charitas, sit perfectior se ipsa, qua parte est gratia, sicut calor, qua parte est virtus, est perfectior se ipso, qua parte est. Et inde detegitur fallacia sententiæ contrariæ, quæ propterea vocat charitatem gratiam, quia facit hominem Deo gratum, scilicet quia charitas est donum gratuitum, id est, à Deo gratis donatum, & ideo simul est charitas, qua parte est virtus ordinata ad diligendum Deum, & gratia, qua parte est donum gratuitum; cum tamen in hoc sensu etiam lumen gloriæ posset vocari gratia, cum taliter sit virtus ad videndum Deum prout in se, quod simul sit donum gratuitum, & idem est de qualibet alia virtute supernaturali. Non ergo in hoc sensu usurpatur in præsenti hoc nomen *gratia*, sed pro primo dono gratuito, ex quo cætera dona dimanant, itaque sit donum gratuitum, quod non sit virtus ordinata ad operandum, sed pure pertineat ad lineam essendi, sicut in naturalibus esse substantiæ; & pariter participet munus naturæ, seu radicis omnium virtutum, quæ ad ipsam consequuntur, quod de charitate verificari non potest, nisi terminis pro libito abutendo.

19 Quinto fund. nostra resolut. ex eodem D. Thom. hic art. 4. sequenti, ubi inquirit, utrum gratia sit in essentia animæ, sicut in subjecto, aut in aliqua potentiarum. Et in argum. sed contra sic probat, quod sit in essentia animæ. *Gratia regeneramur in filios Dei; sed generatio per prius terminatur ad essentiam, quam ad potentias: ergo gratia per prius est in essentia animæ, quam in potentijs.* Deinde in corp. sic habet: *Dicendum, quod ista quæstio ex præcedenti dependet: si enim gratia sit idem, quod virtus, necesse est, quod sit in potentia animæ, sicut in subjecto, nam potentia animæ est proprium subjectum virtutis. Si autem gratia differt à virtute, non potest dici, quod potentia animæ sit gratiæ subjectum, quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis: unde relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subjectum prius potentijs animæ, ita scilicet, quod sit in essentia animæ: sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, & secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis; ita etiam per naturam animæ participat secundum quandam similitudinem naturam divinam per quandam regenerationem, seu recreationem.* Hæc D. Thom. in confirm. fundam. præced. & proponitur in forma sic: si gra-

gratia realiter identificatur cum charitate, necesse est, quod gratia sit in voluntate, sicut in subjecto; at gratia non est in voluntate, sicut in subjecto: ergo gratia non identificatur cum charitate. Major est nota, nam charitas est, ut in subjecto in voluntate, unicum autem numero accidens non potest esse in duplici subjecto realiter distincto, cum accidens individuetur per subjectum: oportet ergo, quod si charitas est in voluntate tanquam in subjecto, in eodem sit gratia identificata cum illa. Minor vero, quod nempe gratia non sit in voluntate, sicut in subjecto, probatur: nam gratia est, ut in subjecto in essentia animæ: ergo non in voluntate. Patet conseq. & anteced. prob. gratia est prius virtute: ergo subjectum gratiæ est prius subjecto virtutis; sed sola anima est prior subjecto virtutis, scilicet potentijs: ergo sola anima est subjectum gratiæ. Major prob. à D. Thom. in argum. sed contra: ex quo gratia regeneramur in filios Dei, generatio autem prius terminatur ad essentiam: & deinde eam explicat in corpore: nam sicut per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, & pariter secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis; ita per naturam animæ participat naturam divinam per quandam regenerationem, id est, sicut per potentiam intellectivam participat virtutem fidei, quæ in ipsa subjectatur, & per voluntatem participat charitatem, quæ etiam in ipsa subjectatur, pariter per naturam animæ participat naturam divinam per regenerationem, quæ est gratia, quæ consequenter non potest non in essentia animæ subjectari.

20 Et quidem ex exemplo virtutis fidei hoc fundam. maxime roboratur: nam propinquis se habet ad animam intellectus, quam voluntas, hinc voluntas à priori demonstratur per intellectum; à gratia prior est virtute fidei subjectata in intellectu; ergo à fortiori prior est virtute charitatis subjectata in voluntate. Consequ. patet, nam aliter, sicut charitas est posterior virtute fidei, quia subjectatur in voluntate, quæ est posterior intellectu, pariter gratia, quia subjectatur in voluntate, quæ est posterior intellectu, esset posterior fide.

21 Sed dices juxta dicta ad 2. fundam. quod potentiæ animæ realiter non distinguuntur ab anima, & ita ex quo gratia subjectetur in voluntate, non sequitur non subjectari in anima, vel è contra, ex quo subjectetur in anima, non sequitur non subjectari in voluntate. Sed hęc responsio, ut supra dixi, non tenet in sententia Durandi, qui contrariam sententiam docet, admisso, quod in ordine naturali anima realiter distinguatur à suis potentijs: immo Ricardus tenens etiam gratiam identificari cum charitate, nihilominus docet, gratiam ita subjectari in anima, quod non in voluntate, & è contra charitatem ita subjectari in voluntate, quod non in anima. Item illa eadem ratione posse dici fidem, vel lumen gloriæ subjectari in anima, & gratiam subjectari in intellectu, quia anima, & intellectus sunt idem realiter subjectum. Immo si fides realiter distinguitur à gratia: ergo potit subjectum realiter distinctum à subjecto gratiæ: ergo anima non identificatur cum intellectu, aliter eodem modo posset dici fidem esse in anima, sicut & in intellectu, & gratiam esse in intellectu, sicut & in anima, propter utriusque realem identitatem.

22 Ac tandem exemplum positum à contrariis non urget: nempe, quod eadem forma numerica subjectatur in diversis unitatibus realiter distinctis, tanquam in subjectis inadęquatis: ergo pariter in nostro casu. Sed contra est: nam forma numeri est solum una unitate ordinis, & sic potius petit, ut subjectum sit plures unitates ordinate se habentes: in nostro autem casu gratia, & charitas essent unum unitate simplicitatis, utpote identificatæ realiter inter se, & sic exemplum non est ad propositum.

23 Tandem fund. nostra resolut. duplici exemplo: primum est desumptum ex illo Genesis 4. *Respexit Deus ad Abel, & ad munera ejus*: Prius enim respexit personam, deinde opera ejus, ac si personam esse acceptam Deo, & ei gratam, præcedat ipsam charitatem, qua opera exercuit, seu munera obtulit. Secundum exemplum est in homine Plebejo, quia quamvis possit diligere Regem; & eum valde de facto diligat, non propterea constituitur objectum congruum amicitiæ Regis, vel dignus, ut amore amicabili diligatur a Rege, sed ulterius requiritur, quod ipsum antecedenter elevet ad statum altiorem, ita ut sit quoddammodo participans aliquid de Regia Majestate: tunc enim sit solum objectum congruum amicitiæ Regis, & dignus, ut ab ipso amicabiliter diligatur: ergo pariter in nostro casu, cum major sit distantia inter Deum, & hominem, quam inter Plebejum, & Regem.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

24 PLura ex argum. sentent. contrariæ manent soluta ex dictis. Nunc objicies 1. ex Concilio Trident. sess. 6. cap. 7. ubi dicitur: *Quanquam enim nemo possit esse justus, nisi, cui merita passionis Do-*

Domini nostri Jesu Christi communicantur, id tamen in hac impij justificatione fit, dum ejusdem Sanctissimæ Passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur; atque ipsis inhæret. Ubi Concilium, nulla facta mentione gratiæ, docet justificationem fieri per infusionem, atque inhærentiam charitatis; patet autem justificationem esse affectum formalem gratiæ: ergo juxta Concilium effectus formalis gratiæ est effectus formalis charitatis, & consequenter cum effectus formalis formæ sit ipsa forma communicata, sequitur gratiam, & charitatem esse eadem omnino, & realiter formam. Sed respond. quod, ut patet ex locis supra in initio relatis pro nostra sentent. Concilium in eadem sess. anathematizat eos, qui dixerint homines justificari, exclusa gratia, & charitate, ubi charitatem à gratia condistinguit. Immo loco nuper citato etiam habet homines justificari per voluntariam susceptionem gratiæ, nulla facta mentione charitatis. Cum ergo Concilium sic indifferenter loquitur, dicendum est, tam gratiam, quam charitatem dici formam justificantem; sed diverso modo: illa ut justificans; hæc vero ut exprimens justificationem. Cum enim charitas dimanet à gratia, ut dante primum esse in ordine supernaturali, in quo justificatio consistit, proinde ita charitas convertitur cum gratia, ut justificatio, quæ est effectus gratiæ innotescat per ipsam charitatem, sicut multoties essentia exprimitur per suam proprietatem: nempe anima hominis per intellectum, immo per ipsum actum charitatis, ut patet ex illo Lucæ 7. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*: Nec tamen propterea est realiter indistincta à gratia, sed ejus explicatio à gratia realiter distincta. Quod & pariter patet ex illo Joanis 14. *Omnis, qui diligit, ex Deo natus est*: Unde non infertur nasci ex Deo ratione dilectionis, sed ex dilectione manifestari natum esse ex Deo.

25 Secundo objicies illud 15. Joannis 3. *Videte, qualem charitatem dedit nobis Deus, ut filij Dei nominemur, & simus*: Sed nominari, & esse filios Dei, est effectus formalis gratiæ: effectus ergo formalis gratiæ est effectus formalis charitatis; & consequenter gratia formaliter est charitas. Ad hoc potest respond. 1. ex dictis in præced. solut. Deinde, quod per charitatem intelligitur charitas increata Dei, quæ dicitur dari nobis non subjective, sed terminative, quatenus per eam producitur in anima gratia, qua homo fit, & nominatur filius Dei. Ita translatio Syriaca. Vel dicatur, quod loquitur de charitate actuali, qua homo disponitur ad gratiam. Unde ly *ut* non denotat effectum formalem charitatis, sed finem, ad quem, & propter quem disponit, qui est esse, & nominari filium Dei.

26 Tertio objicies ex Apost. qui cum 1. ad Chorint. cap. 12. de donis gratuitis tractasset, & concluderet illis verbis: *Æmulamini autem charismata meliora*: Statim cap. 13. de eis sic loquitur: *Nunc autem manent fides, spes, & charitas, tria hæc, major autem est charitas.* Tunc sic: Paulus antecedenter locutus fuerat de omnibus donis gratis datis, inter quæ enumeratur gratia specialiter sumpta, quorum, ait, majorem esse charitatem; vel ergo gratia non est perfectior charitate, ut sic utraque realiter distinguitur, vel per charitatem intelligitur idem, quod gratia. Sed hoc arum. probat, quod nec gratia, & charitas distinguantur ratione penes diversas rationes formales, præcipue si sit distinctio realis formalis, seu ex natura rei, ut docent Scotistæ. Nam Paulus ibi loquitur de charitate non materialiter sumpta, sed formaliter, id est, secundum propriam rationem formalem, secundum quã ab alijs donis gratuitis distinguitur. Vel ergo gratia secundum propriam rationem formalem est perfectior charitate, si ratione formaliter ab ea distinguitur, vel per charitatem intelligitur idem, quod gratia etiam identitate rationis. Et sic omnes tenentur respond. Unde dicimus, quod licet Paulus in cap. 12. antecedenti locutus fuisset de omnibus donis gratuitis; postea in cap. 13. loquitur limitate de charitate solum comparative ad fidem, & spem, ut patet ex ipso contextu. Sed dices, Apostolum ad Colosenses 3. loqui de charitate comparative ad omnia dona gratuita, dicendo: *Super omnia charitatem habete, quod est vinculum perfectionis.* Ubi ly *super omnia* denotat charitatem nedum respective ad fidem, & spem, sed etiam ad cætera dona gratuita esse perfectiorem. Sed respond. hic Apostolum loqui de charitate respective nedum ad fidem, & spem, sed etiam ad alia dona gratuita, quæ in viatoribus proxime disponunt, seu sunt virtutes proxime operativæ, quarum in omnium sententia radix est gratia. Et sic intellegendus est Augustinus lib. 3. de Trinit. cap. 18. ubi loquens de charitate ait: *Nullum est isto dono excellentius, dantur & alia per Spiritum Sanctum munera, sed sine charitate nihil prosunt.*

27 Quarto objicies: nam secundum nos effectus formalis gratiæ est constituere hominem Deo acceptum, & gratum; sed iste effectus procedit à charitate: ergo idem, quod prius.

Pro-

Prob. minor: hominem esse acceptum, & gratum Deo, est esse ab ipso dilectum, sed esse à Deo dilectum, est effectus formalis charitatis: ergo. Prob. minor ex illo Proverb. *Ego diligentes me diligo.* Et ex illo Joannis 14. *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo*: Esse ergo dilectum à Deo, proindeque esse gratum, & Deo acceptum procedit, ex quo homo diligat Deum cum ergo diligere Deum pertineat ad charitatem, ad ipsam pertinebit hominem esse Deo gratum, & acceptum. Sed respond. verissimum esse, & absolute concedendum Deum diligere diligentes se. Et pariter, quod si quis diligit Deum, diligitur ab illo. Hinc tamen non probatur prius hominem esse dilectum à Deo, quam Deum nos diligere, sed oppositum testatur ipse Joannis 4. dicens: *Quoniam ipse prior dilexit nos*: Esse ergo hominem prius dilectum à Deo est effectus formalis gratiæ, qui à charitate non procedit, quamvis suppositâ gratia Deum per charitatem diligamus, & pariter Deus non diligentes diligat.

28 Quinto objicies: illud donum est gratia, per quod digni reddimur ad vitam æternam habendam; sed per charitatem redditur quis dignus vita æterna, ut patet Joannis 14. *Si quis diligit me, dilegetur à Patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei me ipsum*: In qua manifestatione vita æterna consistit: ergo. Quod & confirm. ex illo Joannis 15. *Vos amici mei estis, si feceritis, quæ præcipio vobis*: Facere autem, quod Deus præcipit, pertinet ad charitatem, quia, ut dicitur ad Rom. 3. *Plenitudo legis est dilectio*: Ergo. Sed ad 1. resp. quod vita æterna promittitur dilectioni Dei, ut premium, nihilominus ait D. Thom. qua. 22. de Gratia ad 4. *Charitas non sufficeret ad merendum bonum æternum, nisi præsuppositâ idoneitate merentis quæ est per gratiam*; *aliter dilectio nostra non esset tanto premio condigna.* Ad confirm. respond. quod cum amicitia sit mutuus amor, oportet, ut homines sint amici Dei, nedum Deum diligere, sed etiam esse dilectos à Deo: immo, ut dictum est, prius est, homines diligi à Deo, quam ipsum diligere; terminus autem divinæ dilectionis est gratia, ac proinde ante nostram dilectionem necesse est gratiam præcedere, & sic præcedit amicitia inadæquate sumpta, licet per charitatem compleatur.

29 Sexto objicies, & urgetur: quod omnia nostra fundamenta instantur in virtutibus fidei, & spei, quæ supernaturales, & infusæ virtutes sunt, sicut & theologicæ; & tamen non propterea supponunt ex necessitate gratiam, ut patet in peccatoribus: nec pariter procedunt conformiter ad potentias animæ, iste enim non possunt proprias operationes exercere sine anima, bene tamen fides, & spei sine gratia: instantur ergo nostra fundamenta: neque ex eis potest convinci charitatem ex necessitate supponere gratiam, vel gratiam esse radicem illius, à qua provenit, vel dimanat, utpote hucusque indifferenter loquimur de omnibus virtutibus infusis, præcipue theologicis.

30 Sed quidem esse discrimen inter virtutes fidei, & spei, ex una parte, & cæteras virtutes supernaturales ex alia, omnes sectatores nostræ sententiæ supponunt, ut argumentum convincit. Discrimen autem assignant, quod respectum cæterarum virtutum non datur alia forma supernaturalis præter gratiam, quæ sit illarum principium radicale, eoque primum esse in ordine supernaturali, propterea que sine gratia nec possunt existere, nec consequenter operari. Respectu tamen virtutum fidei, & spei datur gratia, si considerentur in statu perfecto virtutis, secus vero in statu imperfecto, & ut quidam habitus, & dispositiones sunt: quatenus nempe disponunt ad introductionem gratiæ; ad eas enim ut sic aliqui præter gratiam assignant quandam formam habitualem supernaturalem ab illa specie distinctam, quæ ad eas comparatur, ut principium radicale credendi, & sperandi.

31 Sed hanc formam esse commentitiam, patet: namque in primis in justis est superflua. Deinde in injustis est dicere per peccatum fidem, & spem defacto destrui, nisi Deus novam illam formam conferat peccanti mortaliter, quod & multum favet crimini Luterano, damnato à Concilio Trident. sess. 6. cap. 19. & cant. 28. & quis credat, quod peccare mortaliter sit congrua dispositio ad introductionem talis formæ supernaturalis.

32 Alij vero ponunt in peccatore pro principio radicali quoddam auxilium transiens supernaturale durans solum, dum durant ipsi actus fidei, & spei, ipsisque defficientibus, & ipsum deficit. Qui etiam modus dicendi facilime rejicitur: nam sicut anima rationalis, quia esse, & conservari potest sine corpore, potest sine illo operari, & pariter quia calor esse, & conservari potest sine igne, potest operari sine igne, eadem ratione, quia habitus fidei, & spei possunt esse, & conservari sine auxilio illo, utpote transeunti, poterunt pariter operari sine illo. Immo in eo casu auxilium illud se haberet, sicut cæteræ formæ dantes primum esse, & radicantes virtutes proxime operativas, & consequenter non dependeret ab operationibus, sicut cætera auxilia, sed istis deficientibus, il-

illud permaneret habitualiter : unde & erit habitus in ſenſu modi præcedentis.

33 Melius ergò dicitur cum cæteris Thomiſtis, quod licet fidei, & ſpei in eſſe perfecto virtutum ſit neceſſe aſsignare principium radicale, quod nempe det primum eſſe in ordine ſupernaturali, ſecùs tamen in eſſe imperfecto, nempe quatenùs diſpoſitiones ſunt ad introductionem gratiæ : nam hoc ſufficienter habent per hoc, quod ſint virtutes pròxime operativę derivatę, & participatæ à Deo, in quo eſt ipſa natura divina, cujus participatio eſt gratia, ad quam diſponunt. Et ponitur exemplum in calòre, qui ſi perfectus ſit, non poteſt eſſe, nec conſervari, nec operari, quin conjunctus ſit cum ipſa natura ignis, tanquam cum primo eſſe, & principio radicali igniendi: attamen in eſſe imperfecto, & quatenus diſponit ad introductionem formæ ignis, revera ſeparatus ab ea exiſtit in aqua, vel ligno, quia ut ſic ſit virtus proxima calefaciendi, ſufficit, quod ſit participatus, & derivatus ab eo, in quo eſt natura ignis : unde tùnc non eſt tanquam in ſubjecto connaturali, ſed extraneo, ut eſt lignum, immò violento, ut eſt aqua. A ſimili ergo in noſtro caſu.

34 Unde patet ad argùm. quod in præſenti loquimur de fide, & ſpe conſideratis in ſtatu perfecto virtutum, ut ſic enim non poſſunt non operari, niſi conformiter ad finem proprium, & connaturalem gratiæ, quam proinde neceſſario debent ſupponere, nec conſequenter ſine ea operari poſſunt. Secùs tamen ſi conſiderentur in ſtatu imperfecto, & quatenùs potiùs diſponunt ad introductionem gratiæ : ut ſic enim potiùs tendunt ad eam, quam ipſam ſupponant. Quod, ut dixi, eſt proprium harum virtutum: Nàm virtutes morales ſine gratia non ſunt ſupernaturales, vel infuſę, ſed naturales, & acquiſitæ. Charitas pariter nunquam eſt informis, ſed ſe habet in ordine ſupernaturali, ſicùt diſpoſitio ut octo in ordine naturali, v. g. ad formam ignis, & ſic nec poteſt eſſe ſine gratia, vel ſine ea operari, ſaltem connaturaliter, quidquid ſit de potentia abſoluta, de quo in ſequentibus.

35 Nec valet, hinc ſequi intellectum in ordine ad actum fidei mere paſsive ſe habere, ſicut & aqua vel lignum reſpectu calefactionis: Non, inquam, valet ; nàm quantum ad hoc eſt magna diſparitas inter intellectum reſpectu actus fidei, & aquam, vel lignum reſpectu calòris : Nàm hujuſmodi per calorem non elevantur ad aliquid contentum ſub proprio ſpecificativo, ſed illud exiſtit extra ſpheram utriuſque, immò violentum reſpectu aquæ : & ſic ſolum dicuntur calefacere ut *quod* materialiter, ſeù ſuſtentative, id eſt, mere paſsive ſe habendo. In noſtro tamen caſu per fidem intellectus elevatur ad actum ſub proprio ſpecificativo contentum, quod eſt ens in tota ſua latitudine; & ſic ad actum fidei præcedit ex parte intellectus virtus aliqua activa, non proxima, ſed radicalis, & remota, ſeù elevabilis, quapropter ſemel elevatus dicitur cooperari, & non mere paſsive ſe habere. De quo late agimus 1. p. de viſione dub. 3. ad 2. argum.

36 Septimò objicies : ſic ſe habent virtutes morales ad eſſe morale, & opera moralia, ſicùt ſe habent virtutes ſupernaturales ad eſſe ſupernaturale, & opera ſupernaturalia ; ſed per virtutes morales conſtituitur quis in eſſe morali, & potens ad opera moralia, unde præter virtutes morales non requirit alius habitus tribuēs eſſe morale : ergò pariter per virtutes ſupernaturales conſtituitur quis in eſſe ſupernaturali, & per eaſdem potens ad opera ſupernaturalia, & conſequenter non erit neceſſaria gratia realiter diſtincta à charitate, & cæteris virtutibus ſupernaturalibus. Sed reſpondet. negando majorem, quia eſſe morale formaliter ſolùm convenit operationibus ; habitus verò, & potentiæ non habent moralitatem formaliter, ſed ſolùm virtualiter, ſeù cauſaliter. Admiſſa tamen moralitate formaliter in habitibus, patet etiam diſparitas : Tùm quia eſſe morale, & phyſicũ in habitibus realiter identificantur, non verò eſſe naturale, & ſupernaturale: tùm etiam quia eſſe phyſicum eſt radix, unde provenit eſſe morale, nam per lumen naturale rationis, & liberum arbitrium acquiruntur virtutes naturales, & eliciuntur actus morales ; at verò eſſe naturales non eſt radix habituum, & operationum ſupernaturalium ; unde ſupra eſſe naturale debet dari gratia tribuens primum eſſe ſupernaturale, quod ſit radix virtutum, & operationum ſupernaturalium.

37 Octavo objicies : licet gratia ſit radix charitatis, ſicùt & cæterarum virtutum, non inde ſequitur, quod à charitate realiter diſtinguatur, ſicùt & à cæteris virtutibus : non ergò currit paritas. Probatur anteced. Licet gratia ſit radix charitatis, ſicùt & cæterarum virtutum, non inde ſequitur, quod poſsit à charitate realiter ſeparari, ſicut & ſeparatur à cæteris virtutibus : ergò pariter. Sed ex dictis patet, quod licet gratia ſeparetur à cæteris virtutibus, non tamen ſi conſiderentur in ſtatu perfecto virtutum. Deinde argumentum convincit, ſi non eſſet aliud caput diſtinctionis realis præter ſeparationem realem, quæ dicitur ſignum à poſteriori ; cum tamen à priori poſsit probari diſtinctio rea-

lis inter ea, quę inſeparabilia realiter ſunt, ut patet in ſententia Scoti, & Diſcipulorum ejus, qui dicunt totum realiter diſtingui à ſuis partibus ſimul ſumptis, & unitis; cum tamen ab eis inſeparabile realiter ſit, & pariter in communi ſententia dona Spiritus Sancti non poſſunt à gratia realiter ſeparari; cum tamen à gratia realiter diſtinguantur, ſi ſint dona pertinentia ad intellectum.

38 Deinde quidquid ſit de potentia ordinaria, de potentia tamen Dei abſoluta negamus charitatem à gratia Dei realiter ſeparari non poſſe: utpote ſunt entia realia completa, & abſoluta, quæ poſſunt ab invicem realiter ſeparari. Et ſic ceſſat argum. Sed contra hanc ſolut. ſe offert gravis difficultas: quia ſi homo de potentia Dei abſoluta haberet gratiam ſine charitate, ſequerentur duo contradictoria, caſu, quod tunc moreretur: Nàm talis homo ſalvaretur ratione gratiæ, quam haberet, & non ſalvaretur, quia deficeret ei charitas, ſine qua impoſsibilis eſt conſecutio beatitudinis: nam ut ait Auguſtin. lib. 15. de Trinit. cap. 8. *Sola charitas eſt, que dividit inter filios Regni, & filios perditionis, &c.* Idem etiam inconveniens ſequeretur, ſi homo moreretur cum charitate ſine gratia, quia ſalvaretur, cum ratione charitatis eſſet Dei amicus, & non ſalvaretur, quia non haberet gratiam, quæ dat jus ad gloriam. Sed reſpondet. quod in caſu, quod homo decederet cum gratia ſine charitate ſalvaretur, ſiquidem decederet ut filius Dei, & conſequenter ut jus habens ad gloriam per modum hæreditatis. Neque obſtaret defectus charitatis, quia hæc ſolum requiritur de lege ordinaria ad conſecutionem beatitudinis, & ſolùm defacto, & à poſteriori dividit inter filios Dei, & filios perditionis, quia eſt connexa cum gratia, & non poteſt eſſe informis, ut docet D. Thom. q. 27. citata de verit. art. 2. ad 6.

39 Caſu verò, quod homo decederet cum charitate ſine gratia, diſtinguendum eſt, quia ſi homo decedens eſſet in peccato mortali juxta ſententiam aſſerentem, charitatem infuſam ſine gratia non poſſe expellere peccatum, talis homo damnaretur, quia per peccatum mortale reus eſt pœnæ æternæ, & quamvis haberet charitatem, non eſſet Dei amicus, quia non amaretur à Deo, licet ipſe Deum amaret. Si verò non haberet peccatum mortale, diſtinguendum eſt: Nàm ſi meruerat vitam æternam, ante quam ipſi eſſet ablata gratia, ſalvaretur, quia ratione meritorum præcedentium haberet jus ad gloriam per modum coronæ. Si verò gloriam non meruerat, gloria ſive per modum coronæ, ſive per modum hæreditatis eſſet ipſi omnino indebita. Unde ex pura liberalitate Dei dependeret, quod talis homo conſequeretur, vel non conſequeretur gloriam. Et quid tunc Deus vellet facere, ego ignoro, quia nulli revelatu eſt.

40 Nonò objicies: gratia quoddam accidens eſt, non autem poteſt reduci ad aliud genus, quam ad qualitatem, nec ad aliam qualitatis ſpeciem, quam ad primam, in qua virtus, & ſcientia continentur; gratia autem non eſt ſcientia, cuſu magis ad affectum pertineat, quam ad intellectum: ergò gratia eſt virtus, ſed non alia, quam virtus charitatis; ergò. Hoc eſt tertium argum. D. Thom. ad quod reſpondet: *Quod gratia reducitur ad primam ſpeciem qualitatis, nec tamen eſt idem, quod virtus, ſed habitudo quædam, quæ præſupponitur virtutibus infuſis, ſicut earum principium, & radix.* Clarius tamen reſpondet 2. ad Anibaldum diſt. 27. art. 2. *Quod gratia reducitur ad primam ſpeciem qualitatis, nec tamen oportet, quod ſit ſcientia, vel virtus, cum non perficiat immediate ad actum potentiæ affectivæ, vel cognoſcitivæ, ſed ad eſſe ſpirituale, quod Philoſophi non cognoverunt: unde ab eis hujuſmodi accidens eſt prætermiſſum.*

41 Tandem objicies: quod ejuſdem ſecundum idem non ſunt diverſæ formæ; opus autem meritorum in quantum hujuſmodi eſt formatum per charitatem, & gratiam: ergò charitas eſt idem, quod gratia. Sed ad hoc reſpondet etiam D. Thom. loco citato ad Anibaldum: *Quod nihil prohibet ejuſdem eſſe plures formas ordinatas; unde & actus meritorius informatur, & virtute eliciente actum quantum ad hoc, quod ad finem proximum ordinatur, & per prudentiam quantum ad hoc, quod debitis circunſtantijs veſtitur, & charitatem quantum ad hoc, quod ad finem ultimum ordinatur: & gratiam quantum ad hoc, quod reditur Deo acceptum.*

DUBIUM V.

Utrùm ſolus Deus ſit cauſa gratiæ?

1 ITA inquirit D. Thom. hic q. 112. art. 1. Proceditque ſermo de gratia ſpecialiter ſumpta, ſeù deificante, vel juſtificante, quæ nempe eſt gratia habitualis, & participatio divinæ naturæ, ut conſtat ex eodem D. Thom. in corpore articuli. Pariter ſermo procedit de cauſa efficienti, non qualibet, ſed principali. Unde fatemur juxta fidem Sacramenta eſſe defacto cauſas inſtrumen-

mentales gratiæ. Pariter procedit sermo de causa principali physica, nam etiam fatemur juxta veriorem sententiam Christum, ut hominem reduplicative esse causam principalé moralem gratię. De quo Theologi 3. p. quęst. 13. art. 2. Dubiumque procedere potest, vel de facto, vel de posśibili, seù de potentia Dei absoluta. Item de puro homine, seù angelo, vel de Christo. Quę solùm triplex difficultas relinquitur in præsenti. Unde sit.

RESOLUTIO I.

Nec purus homo, nec angelus potest de facto, seù de potentia Dei ordinaria esse causa principalis efficiens physica gratiæ.

2 ESt contra aliquos Peritissimos Theologos, quos hic suppresso nomine refert Illustrissimus Araujo, qui oppositam sententiam non modo Theologis argumentis, sed & gravissimis D. Augustini, & D. Thom. testimonijs confirmare contendunt. Nostra tamen resolut, est ferè omniù Theologor. adeo, ut aliqui oppositam judicent temerariam, nostramque fidei proximam.

3 Et quidem quidquid sit, an jstificatio, vel remissio peccati possit aliter fieri, quam per gratiam; omnes tamen Theologi juxta Concil. Trid. supponunt solam gratiam habitualem esse de facto formam justificantem, & remissivam peccati, proindeque tanquam principium debet supponi, quod qui de facto principaliter effective possunt producere gratiam, principaliter effective possunt justificare, & remittere peccatum; at solius Dei est propriam de facto posse effective principaliter justificare, & remittere peccatum, & non hominis puri, vel angeli: ergò solus ille, & non homo purus, vel angelus potest de facto effective principaliter causare gratiam. Conseq. patet, major supponitur: minor, in qua est difficultas, probat. Nàm juxta Sacram Scripturam, Concil. Trid. & Sanctos PP. justificatio, sicut & remissio peccati, de facto attribuitur Deo, ut proprium opus ipsius: ergò dicendum est illum solùm, & non purum hominem, vel angelum posse de facto principaliter effective justificare, vel remittere peccatum. Conseq. patet ex terminis: nam si non solùm Deus, verùm etiam purus homo, vel angelus effective principaliter posset de facto justificare, seù remittere peccatum, jàm opus justificandi, vel remittendi peccatum esset eis, & Deo commune, proindeque non esset opus proprium solius Dei. Antecedens verò sit notum, primo ex illo Job 14. *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine, non ne tu, qui solus es?* Et ex illo Isaiæ 43. *Ego sum, ego sum, qui deleo iniquitates tuas propter me.* Hinc apud Paulum ad Titum 3. nomen Salvatoris est proprium Dei juxta illud: *Apparuit gratia Salvatoris nostri Dei.* Hinc etiam Oseæ 3. *Salvator non est præter me.* Paulus etiam ad Romanos 8. *Deus, qui justificat.* Et postea: *Quos prædestinavit, hos & justificavit.* Ac si solus Deus justificet, sicùt & solus Deus prædestinet. Et 1. ad Corinthios 3. *Ego plantavi, Appolo rigavit, sed Deus incrementum dedit. Itaque neque, qui plantat est aliquid, neque, qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus.* Ubi loquens de Evangelicis Ministris, qui in hominum salutem Deo administrant, & serviunt, ait: quod solus Deus, qui dat incrementum per gratiam justificantem, est aliquid, secùs verò, qui plantat, vel rigat, quia isti solum se gerunt administrando, seù ministerialiter, vel dispositive, quin salutem animarum efficienter principaliter attingant.

4 Pariter hoc sit perspicuum ex Concilio Trident. sess. 6. cap. 7. ibi: *Efficiens verò misericors Deus, qui gratuito abluit, & sanctificat, signans, & ungens spiritu promissionis Sancto, qui est pignus hereditatis nostrę.* Ubi notandum, quod Concilium continuo annumeravit causam meritoriam, & alias causas instrumentales nostræ salutis, ac si in prædictis verbis solum sermonem instituisset de causa principali physica gratiæ.

5 Tandem hoc ostenditur ex Sanctis Patribus: Nàm Augustin. lib. de peccator. meritis cap. 14. ait: *Siquis dicere potest, ego justifico te, etiam dicere potest, crede in me.* Unde infertur, quod sicùt non est credendum, nisi solùm Deum; ita nulla creatura, sed solùs Deus justificare potest. Cyrillus etiam lib. 11. in Joannem cap. 25. ait: *Consulto dictum fuisse Numerorum 11. quod Deus accepit de spiritu Moysi, & dedit septuaginta senioribus, ut signaretur nullum præter Deum posse principaliter dare spiritum sanctificationis.*

6 Communis solutio est prædicta testimonia solùm procedere de causa principali gratiæ, sicùt & justificationis, vel remissionis peccati per virtutem propriam connaturalem: ut sic enim solus Deus de facto potest justificare, & remittere peccatum, consequenterque gratiam producere. Homo verò purus, vel angelus eam de facto, seù de potentia Dei ordinaria principaliter potest producere, sed non propria, & connaturali virtute, sed virtute ei divinitus à Deo communicata, ad modum, quo voluntas crea-

ta principaliter elicit dilectionem Dei media virtute charitatis, ei à Deo infusa, proindeque est causa principalis illius. Et idem est de visione beata: Sed contra est: Nàm in præsenti duntaxat procedit sermo stando revelationi Sacræ Scripturæ, in qua aperte ostenditur solùm Deum esse causam principalem gratiæ, sicut & justificationis, vel remissionis peccati. Non tamen est in Sacra Scriptura locus, qui affirmet solum Deum esse causam principalem divinæ visionis, vel actus charitatis, quinimmò oppositum declarat: Nàm Matthæi 18. tribuit angelis videre Deum, & cap. 20. tribuit nobis amare Deum ex charitate, quos actus utpote vitales, & liberos eliciunt angeli, & homines tanquam causæ principales. Unde stando Scripturæ Sacræ, nullum est fundamentum, ut asseramus hominem, vel angelum, sicut principaliter virtute infusa à Deo eliciunt actum charitatis, vel visionis beatæ, posse pariter causare principaliter gratiam. Deinde alij, ea in idem incidit, interpretantur prædicta testimonia, dicendo: & procedere de Deo, ut causa prima, quo modo creatura, quælibet illa sit, causare non potest gratiam. Sed statim se offert, quod nullius effectus creatura, quælibet illa sit, est, vel esse potest causa prima, sed solùm secunda, sicùt & Deo subordinata: ergò nihil speciale prædicta testimonia affirmarèt de productione gratiæ respectu Dei. Immò in eodem sensu possemus dicere solùm Deum generare hominem, vel equm, quia licet etiam homo generet hominem, sed non ut causa prima, sed secunda Deo subordinata: sicut ergò hæc propositio: *Solius Dei est generare hominem*, est absolute falsa, quia etiam homo generat hominẽ, quamvis non ut causa prima, sed secunda; pariter in præsenti falsum esset solius Dei esse principaliter causare gratiam, si semel creatura aliqua eam defacto posset principaliter causare, quamvis cum dependentia, & subordinatione ad Deum. Immò eadem facilitate posset quis dicere creationem esse principaliter opus propriũ Dei, id est, ut causa prima, & propria, seù connaturali virtute; secùs verò virtute à Deo derivata, & ut causa secunda.

7 Secundò, & ratione fundat. nost. resol. Nàm defacto nulla est qualitas, vel virtus supernaturalis, vi cujus homo purus, vel angelus possit principaliter producere gratiam: ergò defacto non potest eam principaliter producere. Conseq. patet, & anteced. probat. Nàm defacto non est recensere in homine puro, vel angelo alias qualitates, seù virtutes supernaturales præter gratiam ipsam, & habitus supernaturales ab ea dimanantes tanquam illius proprietates, pariterque auxilia, quibus homo disponitur ad gratiæ susceptionem primario, & aliorum habituum secundario; at nullius harum qualitatum vi potest homo purus, vel angelus producere principaliter gratiam ergò. Major constat; minor verò probatur: Nàm in primis talis qualitas non potest esse gratia ipsa, quia, ut patet ex dictis dub. antecedenti, gratia se habet in supernaturalibus, sicut in naturalibus anima, quia nempe dat primum, & radicale esse supernaturale, unde oriuntur, & dimanant tanquam illius proprietates cæteri supernaturales habitus: gratia ergò pertinet solùm formaliter ad lineam essendi, & ad lineam operandi duntaxat radicaliter: non est ergò qualitas immediate operativa, & sic vi solius gratiæ non potest homo purus, vel angelus principaliter causare gratiam.

8 Immò vel gratia ipsa esset virtus productiva defacto gratiæ in proprio subjecto, vel in alieno? Non in proprio: utpote gratia producens, & gratia producta essent ejusdem speciei: supponimus nam adminus defacto non dari duplicem gratiam specifice distinctã, quidquid sit de possibili; in eodẽ autem subjecto non possunt dari, adminus de potẽtia ordinaria, duo accidentia solo numero distincta. Nec potest gratia in uno subjecto existens esse virtus productiva gratiæ in alieno subjecto saltem physice: nam ut ait D. Thom. infra quæst. 114. artic. 3. ad 3. quidquid gratia virtualiter continet, illud continet per modum, quo semen arboris continet fructum illius; unde & nominatus semen glorię, juxta illud: *Gratia Dei vita æterna*: qua ratione dicitur in Psalmo: *Terra nostra dabit fructum suum*. Semen autem solum continet fructum producendum in proprio subjecto, solumque in terra propria fructificat, non verò in aliena, in qua non est: ergò. Immò, ut diximus, gratia solùm continet virtualiter per modum radicis; per modum autem radicis nequit physice continere gratiam, vel remissionem peccati alterius, sed ad summum augmentum gratiæ, vel gloriæ subjecti, in quo est, nam gratia solum continet per modum radicis ea, quarum est radix; gratia autem solùm est radix physica habituum supernaturalium, quæ sunt in proprio subjecto: ergò.

9 Deinde prædictam qualitatem, seu virtutem, vi cujus homo purus, vel angelus possit principaliter producere gratiam, non esse habitum aliquem supernaturalem ex his, quæ à gratia dimanant, sit manifestum primo ex nuper dictis: Nàm hujusmodi habitus, quamvis proximè & immediate operativi, non possunt se exten-

tendere ad effectum aliquem non contentum radicaliter in gratia : si ergò gratia radicaliter non continet gratiam alterius subjecti, nec eam habitus supernaturalis, quilibet ille sit, poterit in alieno subjecto gratiam principaliter producere, unde cum aliunde non possit eam producere in proprio subjecto, quia in nullo subjecto possunt coincidere duo accidentia solo numero distincta, consequenter, &c. Deinde comprobatur hoc, ex quo causa efficiens principalis in Sapien. Theolog. sententia debet esse perfectior, vel æque perfecta cum suo effectu ; habitus autem supernaturalis, quilibet ille sit, non potest non esse imperfectior gratia : utpote proprietas illius, & ab ea dimanans, & propter ipsam, quo in sensu intellectus, vel voluntas creata est imperfectior anima rationali, & quælibet proprietas, essentia, vel natura, à qua oritur. Deinde hoc ipsum probatur ratione satis efficaci: Nàm si habitus supernaturalis defacto esset, vel posset esse causa principalis gratiæ ; utique primo produceret habitum, v.g. charitatis, quam gratiam ipsam, hoc dici non potest: ergò. Min. patet : Nàm defacto gratia ordine naturæ præcedit habitum charitatis, sicùt radix proprietatē, ut dictum est : ergò perprius debet producere gratiam, quam habitum charitatis, sicùt per prius producitur natura, quam proprietas illius. Major verò probat. Nàm habitus charitatis per prius produceret habitum in potentia, quam in anima: ergò perprius produceret habitum charitatis, quam gratiam. Patet conseq. quia habitus residet in potentia; gratia verò in anima: ergò si perprius produceret habitum in potētia, quam in anima, perprius etiam produceret habitum charitatis, quam gratiam. Anteced. etiam constat ex communi Philosophor. axiomate: quod agens prius agit in sibi propinquū, quam in distans, subjectum autem propinquius habitui est potentia, anima verò est subjectum remotius, & magis distans: ergò. Quæ ratio procedit, etiam admisso habitum charitatis producere posse defacto alium habitum ejusdem ordinis, de quo juxta præsentē rationem non curamus. Eum tamen non producere, est certissimum, quia talis habitus tùnc esset acquisitus, & non infusus; cum tamen tam habitus charitatis, quam fidei ; & spei defacto à Theologis infusi appellentur. Immò hoc expræsse tradit Concil. Trid. loco supra citat. ubi in principio capitis, loquendo de fide, spe, & charitate, ait: *In ipsa justificatione cum remissione peccatorū hæc omnia simul infusa accipit homo.* Unde sic arguitur: longe perfectior virtus requiritur, ut unus habitus charitatis producat efficienter principaliter gratiam; quam, ut producat efficienter principaliter alium habitum charitatis, utpote gratia longe in perfectione excedit habitum charitatis ut dictum est: si ergò habitus charitatis non est sufficiens ad producendum defacto alium habitum charitatis, nec erit sufficiens ad producendum defacto ipsam gratiam.

10 Tandem, quod homo purus non possit defacto principaliter producere gratiam medio auxilio, quo disponitur ad ipsam suscipiendam, probat. Nàm in primis hoc suaderi non potest in sententia satis communi, quod actus contritionis, qui est dispositio ad gratiam, procedit ab ipsa gratia per modum auxiliantis : utpote tunc gratia eadem se ipsam principaliter produceret, licet sub diverso munere, cum tamen inter causam, & effectum non possit non distinctio realis intervenire. Deinde si sermo procedat de auxilio realiter distincto ab ipsa gratia, tùnc esset dicere actum contritionis à tali auxilio procedentem, qui esset ipsa dispositio ad gratiam, attingere effective principaliter ipsam gratiam, quod est falsissimum : tùnc quia si solùm attingit gratiam dispositive : ergò solùm materialiter eam attingit, seù in genere causę materialis. Nàm dispositio ad aliquam formam ad genus causæ materialis reducitur, seu pertinet, nam causa materialis, & efficiens coincidere non possunt in eodem respectu ejusdem effectus, ut aperte docet Aristot. lib. 2. Physicor. Sed de hoc in solutione argumentor. Tùm quia auxilium illud utpote transiens, immò quamvis esset permanens, non potest non esse inferius, seù imperfectius ipsa gratia : non ergò potest attingere effective principaliter ipsam gratiam, ut pariter diximus loquendo de habitu supernaturali. Tùm etiam, quia, ut etiam diximus de habitu supernaturali, si tale auxilium medio actu contritionis produceret effective gratiam, perprius produceret habitum charitatis, vel pœnitentiæ ; quippè etiam auxilium illud esset receptum in potentia, quæ proinde esset subjectum ei propinquius, quam anima, in qua recipitur gratia. Tùm etiam, quia jam verificaretur de illo auxilio causare gratiam ex opere operato, immò perfectius, quam Sacramenta, siquidem hæc solum causant gratiam effective instrumentaliter. Cujus falsitatem vocat insignem Araujo, quia causare gratiam ex opere operato solùm Evangelicis Sacramentis tribuunt Patres, & Theologi. Ac tandem hæresis esset dicere illud auxilium esse sufficientem virtutem ad merendum de condigno primam gratiam : ergò nec potest dici esse sufficientem virtutem ad causandum principaliter physicè primam gratiam, quia lon-

ge excellentior est virtus physica principalis gratiæ, quam pure moralis, seù meritoria.

11 Tertiò fundat.nost.resol.à priori ratione D.Tho.hic in corp. quæ sic se habet: *Nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet, quod causa potior sit effectu: donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturę creatæ, cum nihil aliud sit, quam quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est, quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est, quod solus Deus deificet communicando consortium divinæ naturæ per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est, quod aliquis igniat, nisi solus ignis.*

12 Quæ ratio sic ad formam reducitur: causa principalis efficiens non potest non esse perfectior, vel adminus æque perfecta cum effectu, quod est apud Physos. inconcussum: utpote causa prædicta non potest non continere physicè virtualiter effectum, si sit causa univoca, vel eminenter, si sit æquivoca; sed adminus defacto gratia est perfectior omni facultate naturæ creatæ: ergò nulla natura creata est defacto causa principalis physica gratiæ. Conseq. patet, & min. prob. Nàm gratia est participatio naturæ divinæ: Immò physica, & formalis, ut probatum manet dub.2. præcedenti: ergò excedit defacto omnem facultatem naturę creatæ, quarum nulla pertingit, ut sit divinæ naturę participatio, sed vel divini intellectus, vel divinæ voluntatis.Hinc per gratiam homo deificatur, efficiturque consors divinæ naturæ, Filiusque Dei adoptivus, nec est facultas aliqua creata, quæ defacto tam excellētes effectus producere possit: ergò. Quæ ratio nedum probat gratiam excedere defacto omnem facultatem naturalem naturæ creatæ, verum & supernaturalem,id est,excedere quamlibet naturam creatam etiam, ut elevatam, quia nulla est virtus defacto elevans naturam creatam, quæ imperfectior non sit ipsa gratia.

13 Quod si dicas esse sententiam communem, & plurium Thomist. animam rationalem esse absolute,& simpliciter perfectiorem gratia. Respondeo in primis oppositam sententiam esse probabiliorem, quam & nos supra defendimus. Deinde illa sententia per excessum absolute, & simpliciter talem intelligit excessum in esse entis, non in ratione speciei, ut expræsse ibi notamus ex D. Thom.2. 2. q. 23.art. 3.ad 3. ac proinde semper est verum in omnium sententia, gratiam secundum propriam speciem, utpote divinæ naturæ participationem, esse perfectiorem substantia qualibet creata, licet in esse entis substantia excedat quodlibet accidens, quia habet esse per se, accidens verò in alio. Nec valet, quod operari sequitur ad esse, & consequenter si esse est perfectius, etiam operari debet esse perfectius. Non, inquam, valet: Nàm operari sequitur ad esse intra proprium ordinem: nempe operari naturale ad esse naturale, sicut & operari supernaturale ad esse supernaturale; esse autem substantiæ creatę, quamvis perfectius sit esse gratię, sicut esse per se, perfectius est esse in alio, pertinet tamen ad ordinem naturalem;esse verò gratię ad ordinem supernaturalem, proindeque etiam ad ordinem naturalem pertinet ipsum operari, quod sequitur ad esse substantiæ creatæ, consequenterque pertingere non potest, ut causet aliquid intra ordinem supernaturalem, intra quem est esse gratiæ: quod omnes illius sententię AA. fatentur. Immò, ut patet ex dictis, nullus in præsenti intendit naturam creatam propria vi naturali producere posse principaliter gratiam, sed solum, ut elevatam qualitate supernaturali, aliter substantia creata secundum se contineret ipsam gratiam virtualiter, vel eminenter.

14 Tandem fund. nostra resolut.etiam ratione D.Thom.3. p. q. 64.art. 1. ubi inquirit: utrùm solus Deus operetur interius ad effectum Sacramenti, & respondet affirmative: *Quia solus Deus illabitur animæ, in qua Sacramenti effectus existit; non autem potest aliquid immediate operari, ubi non est.* Quæ ratio sic ad formam reducitur: gratia subjectatur in animæ:ergò causa principalis gratiæ debet habere illapsum immediatum in animam, quia nihil immediate principaliter operatur, ubi existens non est; at solus Deus habet prædictum illapsum in animam: ergò. Hinc statim subdit D. Tho. *Quod character, qui est interior quorundam Sacramentorum effectus, est virtus instrumentalis, quæ manat à principali agenti, quod est Deus.* Et pariter addit: *Quod homo potest operari ad interiorem effectum Sacramenti, in quantum operatur per modum ministri, nam eadem ratio est ministri, & instrumenti; utriusque enim actio exterius adhibetur, sed sortitur effectum interiorem ex virtute principalis agentis, quod est Deus.*Hinc distingue inter illabi animæ immediate, & formaliter,vel ei illabi mediate, & virtualiter, seù virtute alterius, & quantum ad effectum: illud requiritur ad causandum principaliter gratiam; hoc verò sufficit ad eam causandum instrumentaliter, quia sic causare gratiam non est aliud, quam virtute principalis agentis, quod est Deus, eam introducere in anima, quamvis se ipsa, & formaliter non tangat animam. Sic enim ait Augustus.

guſt. loquendo de aqua Baptiſmi: *Corpus tangit, & cor abluit.*

Objiciuntur, & ſolvuntur argumenta.

15 SEd contra noſtr. reſolut. objicies primo, & principaliter: namque actus contritionis, ſeu dilectionis Dei procedit ab homine, ut à cauſa principali; at per actum contritionis producitur gratia: ergò gratia poteſt à puro homine tanquam à cauſa principali procedere. Major patet, utpotè actus contritionis procedit ab homine, ut actus vitalis, & liber. Conſeq. etiam liquet; minor verò probat.: namque eatenus ſecundum nos homo purus non poteſt principaliter producere gratiam, quia aliàs homo ſibi principaliter remitteret peccatum: ſi ergò homo ſibi principaliter remittat peccatum per actum contritionis, conſequenter non eſt, unde impotens ſit principaliter producere gratiam. Conſeq. patet, ſi ſtemus primo fundament. Anteced. eſt ſententia probabilis aliquorum Thomiſtarum, inter quos Illuſtriſsimus Araujo, & PP. Salmanticenſes, eſtque communis inter Jeſuitas. Cui ſententiæ favere videntur aliqua Scripturæ loca, quibus videtur hominem per prædictum actum ſe ſanctificare, namque Joan. 3. habetur: *Omnis, qui habet ſpem hanc in eo, ſanctificat ſe, ſicut ille ſanctus eſt.* Et Eccleſiaſtici 2. *Qui timent Dominum, præparabunt corda ſua, & in conſpectu illius ſanctificabunt animas ſuas.* Et Ezequielis 18. *Cum everterit ſe impius ab impietate ſua, quam operatus eſt, & fecerit judicium, & juſtitiam, ipſe animam ſuam vivificabit.*

16 Sed in primis ad rem non eſſe illam ſententiam, patet: namque prædicti AA. præcipuè Thomiſtæ, ſolum intendunt ſine gratia habituali poſſe remitti peccatum per ſolum actum contritionis exhibitum ab auxilio, etiamſi Deus eo poſito non infunderet gratiam. Hæc eſt ſententia, dum in tractatu de juſtificatione inquirunt: utrum ſine gratia habituali poſſit remitti peccatum? Cum ergò illa ſentent. procedat de remiſsione peccati ſine gratia habituali, ex illa concludi non poteſt per actum contritionis produci principaliter gratiam. Diſtinguunt ergò prædicti AA. duplicem remiſsionem peccati, aliam imperfectam, & aliam perfectam: illa dicitur tranſitus, vel motus ab eſſe peccati ad non eſſe peccati, quæ proinde habet pro termino primario ipſum non eſſe peccati, hæc verò dicitur tranſitus, vel motus ab eſſe peccati ad eſſe juſtitiæ, quę proinde habet pro termino primario eſſe juſtitiæ, & non eſſe peccati pro termino ſecundario, propter incompatibilitatem, ſcilicet peccati cum gratia. Et hæc propriè, & formaliter, ſeu poſitive dicitur juſtificatio. Hinc cum Div. Thom. de juſtificatione, art. 2. concludit remiſsionem peccati non poſſe fieri ſine gratia habituali, reſpondent prædicti AA. D. Thom. loqui de remiſsione perfecta, nam loquitur de remiſsione peccati, quæ eſt juſtificatio impij, ut patet ex titulo art.

17 Unde clarè conſpicitur prædictam ſententiam nihil concludere adverſus nos, cum tam longè abſit per actum contritionis principaliter produci gratiam, quod potius intendant actum contritionis, etiam non infuſa gratia, remittere peccatum. Hinc huic ſententiæ ſtando, dicimus primum fundamentum ex locis Sacrę Scripturæ procedere de remiſsione peccati, quæ eſt juſtificatio, quam eſſe ſolius Dei apertè teſtantur, omiſſo quantum ad præſens remiſsionem imperfectam poſſe etiam principaliter ab homine procedere, cujus oppoſitum teneo de juſtificatione dub. 2. reſolut. 2. ubi procedit ſermo etiam de potentia Dei abſoluta, & ſit ſatis omnibus argumentis in contra.

18 Ad loca autem Scripturæ poteſt primo dici conformiter ad dicta, ea procedere de remiſsione imperfecta peccati, quæ pariter poteſt dici ſanctitas, vel juſtificatio imperfecta, ſeu negative talis: habens nempè pro termino non eſſe peccati, non verò de perfecta, quæ poſitive ſanctitas, & juſtificatio eſt: habens ſcilicet pro termino ipſam juſtitiam, vel gratiam. Vel dicatur prædicta loca debere intelligi de ſanctitate inchoata, ſeu diſpoſitive tali, quatenus per actum contritionis homo principaliter ſe diſponit ad ſuſceptionem gratiæ. Vel tandem dicatur prædicta loca procedere de ſanctitatis augmento, quæ in Sacra Scriptura etiam ſanctificatio ſolet vocari, ut patet ex illo Apocalipſis ultimo: *Qui juſtus eſt, juſtificetur adhuc.* Et ex illo Pſalm. 50. *Amplius lava me ab iniquitate mea, & à peccato meo munda me.* Quæ verba fuerunt à Rege vate prolata, poſtquam juſtificatus fuerat.

19 Secundò objicies, & eſt replica contra dicta: actus contritionis defacto procedit ab homine tanquam à cauſa principali efficienti; ſed per actum contritionis non poteſt non de facto produci gratia: ergò. Major ſupponitur, & min. probat. per actum contritionis homo ſe diſponit ad gratiam: ergò ſi actus contritionis principaliter effective procedit ab homine, per eum homo principaliter ſe diſponit ad gratiam. Tunc ſic; ſed non poteſt ſe principaliter diſpone-

nere ad gratiam, quin principaliter causet gratiam: ergò. Prima consequent. patet, minor verò subsumpta probat. namque omnis causa, quæ principaliter causat ultimam dispositionem ad aliquam formam, pariter etiam causat principaliter ipsam formam, ut patet in igne, qui efficienter principaliter causans ultimam dispositionem ad formam ignis, v. g. calorem, ut octo, etiam efficienter principaliter causat ipsam formam ignis: ergò à simili.

20 Sed statim se offert instantia: namque homo principaliter effective disponit materiam primam ad recipiendam animam rationalem; unde non sequitur principaliter effective causare ipsam animam rationalem, quamvis ignis principaliter disponens ad formam ignis ipsam principaliter effective producat. Dices animam rationalem non posse produci per eductionem, qualiter solum agens corporeum producere potest principaliter effective formam substantialem. Gratia tamen de facto principaliter effective producitur per eductionem, & sic patet disparitas. Sed contra est: quod licet gratia producatur per eductionem, sed non ex potentia naturali animæ, sed ex potentia illius obedientiali: ex hac autem solum Deus potest educere gratiam; utpotè potentia obedientialis animæ solum, & immediatè subditur dominio Dei; consistit enim in eo, quòd Deus de ea faciat quodcumque voluerit non implicans contradictionem. Exemplum ergò animę rationalis tenet solum quantum ad hoc, quod sicut homo quamvis principaliter disponat materiam, etiam ultima dispositione, non propterea producit animam rationalem, quia dispositio ad animam rationalem non excedit virtutem agentis corporei; benè tamen ipsa anima, quia per se subsistens, & non contenta in potentia materiæ: sic pariter licet dispositio ad gratiam non excedat virtutem agentis spiritualis, nempè auxilium supernaturale; benè tamen ipsa gratia, quia participatio divinæ naturæ, & contenta solum primario in potentia obedientiali animæ. Et hinc patet disparitas inter gratiam, & alias formas naturales, sive substantiales, sive accidentales; nedum enim dispositio ad formam ignis geniti non excedit formam ignis generantis, verum nec ipsa forma ignis geniti eam excedit, & pariter de forma equi genita ab alio equo.

21 Sed dices: quid in sententia, quod prædicta dispositio procedit non ab auxilio realiter distincto à gratia, sed ab ipsa gratia? Tunc enim gratia producta non excedit virtutem producentis. Respondetur, quod sicut anima rationalis hominis geniti excedit animam rationalem hominis generantis in esse causæ, quamvis non in esse entis, quia anima rationalis generantis non influit in generationem alterius hominis, nisi, ut sensitiva, & vegetativa, sicut & ut utens instrumento corporeo, qua ratione exceditur ab anima rationali, ut rationalis est; pariter licet gratia producens in esse entis non excedatur in ea sententia à gratia producta, benè tamen in esse causæ: utpotè est causa producens solum per modum auxiliantis, quo modo non adæquat sui perfectionem per modum sanctificantis, seu justificantis. Omitto solutionem plurium Sapientissimorum Theologorum, qui victi præfacto argumento dicunt actum contritionis esse dispositionem ultimam, sed non physicam, & ex natura rei, sed moralem dumtaxat, & ex divina ordinatione. Unde prædictus actus, & omnes, qui in eo continentur, non sunt dispositio secundum habitudinem, quam dicunt ad liberum arbitrium hominis, à quo efficienter principaliter procedunt, sed secundum habitudinem solam ad Deum, cui placuit gratiam infundere posito prædicto actu. Et sic tandem, ex quo ille actus sit dispositio ad gratiam, quod infertur, est Deum immediatè producere gratiam. In agentibus autem naturalibus dispositio ab eis principaliter procedit, ut dispositio physica, & ex natura rei connexa cum forma, ad quam disponit, & propter talem connexionem disponendo ultimo ad formam, principaliter effective attingit ipsam formam, unde omni ex parte desistit paritas.

22 Tertiò objicies: homo purus de facto principaliter producit habitum charitatis: ergò de facto producit principaliter gratiam. Probat. conseq. namque habitus charitatis secundum nos procedit tanquam proprietas ab ipsa gratia, sed qui producit proprietatem, producit etiam formam vel essentiam, ad quam proprietas consequitur: utpotè proprietas non fit, nisi per dimanationem ab essentia, propterea que non tam producitur, quàm comproducitur: ergò. Antecedens autem non aliam habet probationem præter paritatem habitus metaphisicæ, vel aliarum scientiarum naturalium, quos habitus homo defacto principaliter causat per actus eis proportionatos: ergò à simili. Immò propterea per actus naturales acquiritur habitus naturalis, quia per eos homo redditur facilis, & promptus ad eliciendos similes actus; at etiam per actus supernaturalium virtutum homo redditur facilis, & promptus ad eliciendos similes actus, ut experientia comprobatur: pariter ergò per illos acquirentur habitus supernaturales.

23 Sed

23 Sed ex probat. consequent. & probat. anteced. constat hujusmodi argument. contradictionem imbolvere : namque si bona est consequentia, quia habitus charitatis est proprietas à gratia dimanans, seu comproductus ad illius productionem, quomodo potest prorijs actibus ab homine puro produci ? Namque habitus acquisitus non producitur ad productionem alterius formę, sed immediatè, & per se, ut patet in habitibus naturalibus ; neque enim comproducuntur ad productionem animæ, vel voluntatis, sed his existentibus possunt connaturaliter non existere ; & per repetitionem actuum accidentaliter adveniunt. Immò ita contingit in illa promptitudine, seu facilitate, quam quis acquirit per repetitionem actuum fidei, vel spei, seu charitatis : in isto ergò casu habitus supernaturalis acquisitus non est proprietas à gratia dimanans. Dato ergò, quod homo purus possit prorijs actibus supernaturalibus habitum supernaturalem producere, non inde sequitur, quod possit producere gratiam. Hinc ergò in probatione primæ consequentiæ sistendo, omitto antecedens, & nego consequent. quod nempè habitus charitatis acquisitus sit proprietas gratiæ, seu à gratia tanquam proprietas dimanans.

24 Deinde negat. anteced. namque jam simul in voluntate esset habitus infusus charitatis, videlicet ille, à quo actus prædicti charitatis procederent, & habitus per eos acquisitus, qui cum inclinarent ad eosdem similes actus, essent ejusdem speciei ; cum tamen plura accidentia solo numero distincta, nequeant esse simul in eodem subjecto, ut à simili diximus de gratia. Quod si ponantur diversæ speciei, tunc jam respicerent objecta specie diversa; unde habitus acquisitus non esset habitus charitatis: respiciens nempè summum bonum, prout est in se.

25 Hinc patet disparitas inter actus naturales, quorum frequentatione generatur habitus naturalis, & actus supernaturales : quippè non supponunt habitum naturalem, à quo prædicti actus procedant, & propterea eum producunt facilitando potentiam ad eorum elicientiam. Actus autem supernaturales supponunt habitum supernaturalem infusum, à quo prædicti actus procedunt, quem solum corroborant, & firmant, quin potentia egeat novo habitu ad illos promptè, & faciliter eliciendos. Et ponitur exemplum in ipso habitu acquisito naturali, quo posito, ab eo procedunt actus, quibus magis, & magis facilitatur potentia; non tamen propterea per illos actus novus acquiritur habitus, sed dūtaxat habitus præexistens perficitur : à simili ergò.

26 Nec valet, quod prædicti actus naturales peraccidens non generant habitum, quia nempè illum generatum supponunt, per se tamen sunt productivi illius, ut dicitur in Logica, quod videlicet quælibet demonstratio est acquisitiva habitus, licet peraccidens, quia secunda demonstratio generatum supponit per primam, illum non generet, sed perficiat: unde habitus Logicæ dicitur simplex qualitas. A simili ergò in nostro casu licet actus repetiti charitatis supponant habitum charitatis infusum, quod sequitur, est non eum generare peraccidens ; per se tamen erunt acquisitivi illius. Sed contra est : quod habitus charitatis non peraccidens, sed per se supponitur infusus ad proprios actus eliciendos, alias esset peraccidens infusus, & non per se, quod nullus audebit affirmare; licet oppositum contingat in alijs virtutibus moralibus, quæ per se sunt acquisitæ, & solum peraccidens infusæ. Immò habitus charitatis nedum requiritur ad melius esse, scilicet ad faciliter operandum, sicut habitus acquisitus, sine quo potest voluntas simpliciter operari, sed etiam dat ipsum simpliciter posse operari, qua ratione habet modum potentiæ, licet non sit potentia propter determinationem ad bonum ; & sic actus charitatis per se supponunt habitum, nec sine eo, vel aliquo ejus vicem gerente possunt à voluntate effective procedere, & consequenter, nec per se possunt esse acquisitivi illius.

27 Sed dices : quid in sententia, quod habitus Theologiæ est habitus nostris actibus scientificis acquisitus? Et nihilominus est supernaturalis : utpotè procedens ex principijs supernaturalibus fidei. Sed de hoc latè 1. p. de Proœmialibus, dub. 3. & in summa dico, quod in sententia, quod est habitus supernaturalis, non est acquisitus, sed infusus, & discursus Theologici non efficiunt habitum Theologiæ, sed solum deserviunt, ut ad illorum præsentiam Deus habitum infundat : ita Authores hujus sententiæ. In sententia verò, quod est acquisitus, non est supernaturalis formaliter, & entitative, sed naturalis, & solum supernaturalis remote, præsuppositive, & radicaliter, quia licet procedat conclusiones deducendo ex principijs supernaturalibus fidei, sed non nisi, ut subsunt potentiæ naturali intellectus, qui juxta vim propriam naturalis rationis conclusiones ex eis deducit. Patet autem, quod naturalitas, vel supernaturalitas habitus pensanda est penes causam immediatam, & proximam illius, quam sententiam sequor loco citato : videatur, si placet, ne latè in hujus solutione immoremur.

28 Quartò objicies, & est replica contra-

tradicta : namque adminus purus homo est defacto causa principalis effectiva actuum supernaturalium, v. g. visionis beatæ, & amoris beatifici : ergò pariter erit defacto causa principalis effectiva ipsius gratiæ. Antecedens supponitur, & consequent. probat. namque gratia, & prædicti actus in primis conveniunt in supernaturalitate, deinde sicut gratia est participatio formalis divinæ naturæ, illi etiam sunt participationes formales divinæ visionis, & amoris divini, quibus Deus se ipsum prout in se amat, & videt : utpotè capiunt eundem formalissimum conceptum : qui est tendentia actualis in Deum prout in se bonum, vel verum, licet relinquant modum infinitatis, qui est proprius Dei ; in hoc enim consistit participatio formalis, ut supra dub. 2. explicavimus : scilicet capere conceptum formalem, & relinquere modum illius ; sic enim partem capit, & partem relinquit : sicut ergò hoc non obstante homo purus est defacto causa principalis effectiva prædictorum actuum; pariter defacto erit causa principalis effectiva gratiæ, quamvis sit supernaturalis, & formalis participatio divinæ naturæ.

29 Ad hoc argument. respond. quod purum hominem non posse principaliter effective producere gratiam, non est purè, quia supernaturalis est, vel quia participatio est alicujus divini prędicati, sed quia supernaturalis est in supernaturalitate excedens cætera supernaturalia, quod habet, quia participatio est divinæ naturæ : quapropter supra diximus, quod continetur in potentia obedientiali animæ primario. Ex hoc enim non est assignare principium, seu virtutem creatam, ex his, quæ defacto dantur, à qua possit gratia effective principaliter procedere ; est enim perfectior quolibet habitu, vel auxilio, ut in secundo fundamento explicavimus ; cum tamen prædicti actus non excedant in perfectione habitum, vel auxilium supernaturale, proindeque possunt ab eis effective principaliter prodire. Deinde actus prędicti ex sua natura supponunt principium, à quo causari possint: utpotè sunt vitales, & non possunt non à principio intrinseco procedere ; secus autem gratia, quæ dat primum esse supernaturale, eamque solum prędecedit auxilium, quod ad disponendum hominem ad ejus susceptionem dumtaxat deservit. Immò ex hoc sequitur, quod gratia sit participatio immediata divinæ naturæ ; id est, nullo mediante principio ; visio verò beata est participatio divinæ visionis solum mediata ; quippè mediat lumen gloriæ, à quo immediatè procedit, & idem de amore beatifico. Sicut enim in Deo prædicti actus supponunt virtualiter divinum intellectum, & divinam voluntatem, divinusque intellectus, & divina voluntas supponunt etiam virtualiter divinam naturam ; naturaque divina primo intelligitur tanquam radix cæterorum ; pariter visio beata, quæ participatio est divinę visionis, supponit lumen gloriæ, quod participatio est divini intellectus ; & amor beatificus, qui participatio est divini amoris, supponit habitum charitatis, qui participatio est divinæ voluntatis. Gratia verò, quæ est participatio divinæ naturæ, nihil aliud præsupponit, à quo effective principaliter procedere possit.

30 Nec valet hinc sequi, quod adminus homo purus possit defacto principaliter producere habitum luminis gloriæ, vel charitatis, quia illi non sunt participationes formales immediatæ, quia supponunt gratiam. Non, inquam, valet: namque gratia, quam supponunt, est solum principium radicale operativum, non proximum, nisi dimanativum. Nec valet etiam visionem beatam esse perfectiorem gratia; hoc enim est falsum, eam gratia sit radix illius, & ad illam comparetur, sicut essentia ad proprietatem. Præterquamquod licet sit perfectior, supponit tamen principium creatum, unde procedere possit; secus verò gratia, ut dictum est. Immò licet homo, qui est perfectior equo, possit generari ab alio homine, non inde sequitur, quod ab eo possit generari equs, quia homo supponit principium in alio homine, ut ab eo generetur, secus autem equs. Pariter ergò in præsenti, siquidem visio continetur in lumine gloriæ, secus verò gratia, quæ potius est continens illud, sicut natura divina intellectum.

31 Nec tandem valet, quod in communiori sententia actus absolutè, & simpliciter est perfectior habitu, utpotè habitus est propter actum juxta commune axioma : *Propter quod unumquodque tale, & illud magis* ; & tamen habitus est causa principalis actus : ergò à simili poterit habitus esse causa principalis gratiæ, quamvis gratia sit perfectior habitu. Sed de hoc latè diximus 4. part. de peccatis dub. 1. Et in summa, quod habitus est causa efficiens actus, actus tamen est causa finalis habitus: ea ergò parte, qua habitus est causa efficiens habitus, non est actu imperfectior, sed potius perfectior, vel adminus æque perfectus, licet in genere causæ finalis sit illo imperfectior. Et hoc sufficit, ut absolutè, & simpliciter dicatur actus perfectior habitu: namque ibi procedit sermo de bonitate morali, quæ præcipuè attenditur penes finem. Unde nihil contra nos, cum in præsenti sermo procedat de perfectione, seu bonitate physica, in qua necessario

ceſſe eſt cauſam efficientem principalem excedere, vel adæquare effectum.

32 Tandem objicies, Character Sacerdotalis eſt qualitas ſua natura effectiva abſolutionis Sacramentalis; ſed abſolutio non niſi per gratiam fieri poteſt: ergò defacto habemus cauſam principalem gratiæ. Sed de hoc agitur expreſſo 3. p. quæſt. 63. ubi multis placet characterem non eſſe potentiam activam, ſed ſignum dumtaxat. Vel ut alij dicunt, eſt potentia activa, ſed inſtrumentaria, quæ nihil poteſt operari, niſi ut mota à Deo, quæ eſt ſententia probabilior, & expreſſa D. Thom. loco ſupra allegato in quarto fundamento.

RESOLULIO II.

Nec Chriſtus ut homo, ſeu humanitas Chriſti eſt defactio cauſa principalis efficiens phyſica gratiæ.

33 EST contra Medinam, & Cabreram. Eam tamen tenent communiter Theologi. Eſtque expreſſa D. Thom. hic ad 1. ubi cum poſuiſſet argument. quod ut dicitur Joan. 1. gratia, & veritas per Jeſum Chriſtum facta eſt; ſed in nomine Jeſu Chriſti intelligitur non ſolum natura divina aſſumens, ſed etiam natura creata aſſumpta: ergò aliqua creatura poteſt eſſe cauſa gratiæ. Sic reſpondet: *Ad primum dicendum, quod humanitas Chriſti eſt, ſicut organum divinitatis ejus, ut Damaſcenus dicit in 3. lib. inſtrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, ſed virtute principalis agentis, & ideo humanitas Chriſti non cauſat gratiam propria virtute, ſed virtute divinitatis adjunctæ, ex qua actiones humanitatis Chriſti ſunt ſalutares.* Ubi expreſſe loquendo de cauſa gratiæ abſolutè, & ſimpliciter, id eſt, principali phyſica, negat Chriſtum, ut hominem, ſeu ejus humanitatem eſſe cauſam gratiæ, ſed ſolum inſtrumentalem. Quinimmò in reſponſione ad ſecundum comparat humanitatem Chriſti quantum ad cauſare gratiam ipſis Sacramentis Novæ Legis, quæ ſolum phyſicè inſtrumentaliter cauſant gratiam. Ait enim: *Quod ſicut in ipſa Perſona Chriſti humanitas cauſat ſalutem noſtram per gratiam virtute divina principaliter operante; ita etiam in Sacramentis Novæ Legis, quæ derivantur à Chriſto, cauſatur gratia inſtrumentaliter quidem per ipſa Sacramenta, ſed principaliter per virtutem Spiritus Sancti in Sacramentis operantis, ſecundum illud Joannis 3. niſi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto*, &c. Hoc ipſum expreſſe repetit 3. p. quæſt. 8. art. 1. ubi inquirit: utrum Chriſtus ſit Caput Eccleſiæ? Et objicit in primo argum. verba illa Auguſtini in lib. de Trinitate: *Neque etiam Chriſtus ſecundum quod homo dat Spiritum Sanctum, ſed ſolum in quantum eſt Deus.* Et reſpondet: *Quod dare gratiam, aut Spiritum Sanctum convenit Chriſto, ſecundum quod Deus authoritative, ſed inſtrumentaliter convenit etiam ei ſecundum quod homo, in quantum ſcilicet ejus humanitas inſtrumentum fuit divinitatis ejus. Auguſtinus autem negat Chriſtum, ſecundum quod homo eſt dare Spiritum Sanctum per authoritatem, non autem inſtrumentaliter.* Ubi ly *authoritative*, ſeu per authoritatem contraponit ad *inſtrumentaliter*, ac ſi Chriſtus non principaliter phyſicè, ſed phyſicè inſtrumentaliter tantum influat in gratiam. Clariſsimè etiam hoc ipſum explicat quæſt. 48. ſequenti, art. 6. ubi inquirit: utrum Paſsio Chriſti operata ſit noſtram ſalutem per modum efficientiæ? Et reſpondet in corpore: *Quod duplex eſt efficiens, principale, & inſtrumentale: efficiens quidem principale humanæ ſalutis eſt Deus, quia verò humanitas Chriſti eſt divinitatis inſtrumentum, ex conſequenti omnes actiones, & Paſsiones Chriſti inſtrumentaliter operantur in virtute divinitatis ad ſalutem humanam, & ſecundum hoc Paſsio Chriſti efficienter cauſat ſalutem humanam.* Clariùs adhuc hoc docet quæſt. 62. ſequenti, art. 5. ubi in corp. ſic etiam habet: *Eſt autem duplex inſtrumentum: unum quidem ſeparatum, ſed ut baculus; aliud autem conjunctum, ut manus: per inſtrumentum autem conjunctum movetur inſtrumentum ſeparatum, ſicut baculus per manum. Principalis autem cauſa efficiens gratiæ eſt ipſe Deus, ad quem comparatur humanitas Chriſti, ſicut inſtrumentum conjunctum; Sacramentum autem, ſicut inſtrumentum ſeparatum; & ideo oportet, quod virtus ſalutifera à divinitate Chriſti per ejus humanitatem in ipſa Sacramenta derivari.* Tandem quæſt. 64. ſequenti, art. 3. ubi inquirit: utrum Chriſtus ſecundum quod homo habuerit poteſtatem operandi interiores effectus Sacramentorum? Reſpondet in corpore: *Quod interiorem effectum Sacramentorum operatur Chriſtus, & ſecundum quod eſt Deus, & ſecundum quod eſt homo, aliter, tamen, & aliter nam ſecundum quod eſt Deus, operatur in Sacramentis per authoritatem; ſecundum autem quod eſt homo, operatur ad interiores effectus Sacramentorum meritorie, & efficienter, ſed inſtrumentaliter.* Ubi ly *per meritorie* intelligit cauſam moralem, per ly *efficienter* cauſam phy-

physicam, quam ait in Christo secundum quod homo esse tantum instrumentalem. Et addit: *Sed tamen, quia est instrumentum conjunctum divinitati in Persona, habet quandam principalitatem respectu instrumentorum extrinsecorum, qui sunt Ministri Ecclesiæ. Et ideo sicut Christus in quantum Deus habet potestatem authoritatis in Sacramentis, ita in quantum homo habet potestatem Ministri principalis; sive potestatem excellentiæ.* Hoc ipsum docet 4. contra Gentes, cap. 41. Et de verit. quæst. 27. art. 3. ad 5. & quæst. 29. art. 4. in corpore, & ad 1.

34 Et quidem D. Thom. loqui de Christo secundum præsentem providentiam, seu defacto, est compertum. Patet ergò esse expressam sententiam D. Thom. Christum, ut hominem, seu humanitatem Christi non esse principalem causam gratiæ physicè loquendo, sed tantum instrumentalem, licet propter illius conjunctionem cum divinitate in Persona sit inter cætera instrumenta principalior causa, quatenus per eam ad alia instrumenta derivatur virtus, qua causant gratiam. Et ex his primo ratione fundatur nostra resolutio: namque Christus, ut homo non habet aliam excellentiam supra purum hominem, nisi humanitatem illius esse conjunctam divinitati; at hæc excellentia salvatur per hoc, quod sit causa physica instrumentalis gratiæ tanquam instrumentum conjunctum, unde derivatur virtus causativa gratiæ in alijs extrinsecis, & separatis instrumentis, nam eo ipso est causa physica instrumentalis inter cætera instrumenta principalior, & excedens, sicut manus baculo: ergò.

35 Hinc secundò fundatur nostra resolutio eisdem fundamentis, quibus præcedens: namque in primis urget primum fundamentum, præcipuè juxta Div. Thom. locis præallegatis, in quibus fatetur solum Christum, ut Deum, esse causam principalem gratiæ, seu effectum Sacramentorum, ac si solus Deus principaliter physicè possit producere gratiam, sicut & justificare, vel remittere peccata, quod apertè testantur loca Sacræ Scripturæ, Concilij Trident. & Sanctorum Patrum ibi allata. Deinde urget in Christo Domino non esse assignabilem defacto qualitatem aliquam, vi cujus possit principaliter physicè causare gratiam, namque non gratia habitualis, nec habitus supernaturalis, qui ab ea tanquam proprietates dimanant; omnes enim prædictæ qualitates ejusdem sunt speciei in Christo, ac in puro homine, ut Theologi testantur, & ratio convincit, cum sint participationes formales eorumdem divinorum Prædicatorum, & solùm est differentiam in dignitate, valore, seu excessu morali desumpto ex Persona Verbi, seu ex connotatione illius, vi cujus ipsa gratia habitualis ejusdem speciei cum nostra cum constituit in ratione capitis ad condigne merendum, & satisfaciendum pro salute generis humani.

36 Deinde tertium fundamentum, & principalius urget: cum gratia habitualis sit participatio formalis divinæ naturæ, quam proinde nulla alia qualitas, vel virtus potest excogitari perfectior etiam in Christo adminus defacto, quidquid sit de possibili. Et quidem ad præsens est, quod talis virtus non potest esse ipsa gratia unionis: namque suppositum divinum non unitur humanitati, ut forma adminus physica, quidquid sit de morali, ut per se patet. Deinde intuitu illius, & per modum decentiæ non potest ei communicari virtus aliqua, quæ sit perfectior participatio divinæ naturæ, quam gratia, quia vel illa virtus est participatio divinę naturæ, vel non. Si hoc secundum? Non potest esse perfectior participatio divinæ naturæ per non suppositionem. Si primum? Est gratia ejusdem speciei cum nostra, licet physicè excedat intra eandem speciem. Immò si illa virtus sit participatio divinæ naturæ, nostraque gratia sit participatio illius, non erit participatio divinæ naturæ, sed participatio participationis divinæ naturæ; unde destruitur conceptus formalissimus gratiæ: supponimus namque defacto adminus non dari gratiam specie distinctam à gratia nostra, quidquid sit de possibili.

37 Tandem quartum fundament. ad ipsum demonstrative concludit: nam si purus homo nequit principaliter causare gratiam, quia ad hoc esset necesse immediatè illibi animæ, quod est proprium Dei, pariter nec Christus, ut homo poterit principaliter causare in nobis gratiam, quia ut homo reduplicativè loquendo non potest habere illapsum, qui est proprius Dei, ut Deus. Fatemur tamen habere illapsum in animam, ut instrumentum divinitatis, & nedum, ut Ministri Ecclesiæ, vel Sacramenta, seu instrumentum conjunctum, ratione cujus etiam verificatur, quod humanitas Christi se habet concomitanter intrinsecè ad divinitatem, ut sic illapsam in animam, qualiter non se habent Sacramenta, & cæteri Ministri.

38 Tandem alij, inter quos noster M. Ruiz, Primarius Vallis Oletanus, fundant nostr. resolut. ex quo Christus, ut homo est causa moralis principalis nostræ gratiæ: ergò nullomodo potest esse causa efficiens principalis physica illius. Prob. consequ. primo, quia nullus meretur, quod principaliter potest efficienter producere. Dein-

Deinde: nam si Christus, ut homo efficeret in nobis principaliter physice gratiam, sequeretur, quod secundum eandem rationem haberet respectu sui rationem causæ merentis, & premiantis, utpote gratia sic à Christo producta esset premium meritorum ipsius, quod subsistere non potest, quia premiare est actus justitiæ distributivæ, quæ ex proprio, & formali conceptu est ad alterum,

39 Sed hoc fundam. nihil displicet 1. quia inde solum sequitur non posse Christum sibi merere gratiam, se ipsum que per eam premiare, quia jam prædictus actus justitiæ non esset ad alterum: utpote premiaret se ipsum merentem. In nostro tamen casu non premiat se ipsum merentem, sed homines, quibus gratiam meretur, & sic non est simile. Deinde instatur argum. in nostra sententia, & omnium Thomist. quod beatitudo formalis consistit in visione Dei prout in se: tunc sit argum. quod homo premiaret se ipsum, si quidem beatitudo est premium correspondens nostris meritis, quæ elicitive principaliter ab ipso homine procedere. Et resp. Theol. juxta à nobis dicta 4. p. de Beatitudine dub. 2. resol. 2, ad secundum distinguendo de premio reduplicative, ut premio, & specificative pro eo, quod est premium Beatitudinem formalem esse premium, indubitabile est; dicimus tamen non esse premium, ut beatitudo est, id est, secundum se considerata, quia ut sic solum est visio Dei prout in se omni alio secluso respectu. Est tamen premium, quatenus ex justitia Dei distributiva procedens in remunerationem meritorum. Unde fatemur, quod id idem, quod est premium, videlicet ipsa beatitudo formalis, procedit principaliter ab homine beato, non tamen, ut premium est, quia ut sic addit respectum ad justitiam Dei. Unde potest dici, quod beatus premiat se ipsum in sensu materiali, & subtractivo, id est, efficit id ipsum, quo premiatur, secus vero in sensu formali, ita ibi. Et adjungimus exemplum in ipsa pœna peccati, quæ procedit etiam ex justitia vindicativa Dei, quæ secundum D. Thom. est privatio gratiæ; & nihilominus hæc procedit ab ipso homine, peccando enim homo se privat gratia. Si ergò hæc solutio tenet verum in homine puro respectu sui ipsius, quanto magis in Christo respectu nostri. Unde conformiter ad hanc doctrinam potest distiugui ipsa gratia, & secundum se & ut premium; & primo modo posset causari efficienter principaliter à Christo; secus vero secundo modo.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

40 PRæter argumenta posita contra præced. resolut. quæ etiam militant contra præsentem, alia se offerunt argumenta tam authoritate, quam ratione, ad probandum Christum, ut hominem esse principalem causam efficientem physicam gratiæ, & primo quidem objcies loca aliqua Sacræ Scripturæ: namque Joannes 1. dicitur: *Vidimus eum plenum gratiæ, & veritatis, & de plenitudine ejus omnes accepimus.* Unde arguitur: principium universale est principale, ut patet in sole qui est universale principium generationis; sed juxta verba prælegata Christus est universale principium gratiæ: hoc enim sonant illa verba: *De plenitudine ejus omnes accepimus*; immo hoc ipsum docet D. Thom 3.p. quest. 7. art. 9. in corpore dicendo gratiam fuisse collatam animæ Christi tanquam universali principio in genere habentium gratiam: ergo. Deinde Joannis eodem cap. habetur: *Lex per Moysem data est, gratia, & veritas per Jesum-Christum facta est*: Et ait D. Thom. ibi lect. 10. *Quod præfert Evangelista Christum Moysi, quia lex data est per Moysem, sicut per proponentem; gratia autem, & veritas facta est per Christum, sicut per Dominum, & Authorem.* Item Joannis 10. Christus de se dicebat: *Ego sum ostium, per me si quis introierit, salvabitur.* In ostio vero ait D. Thom. 3. p. quæst. 8. art. 6. ad 3. *importatur principalis authoritas.*

41 Sed ad 1. locum patet ex dictis, quod ex quo Christus sit universale principium gratiæ, non arguitur esse causam principalem gratiæ. cum hoc salvetur per hoc, quod Christus sit universale instrumentum gratiæ, quod habet ex conjunctione cum divinitate, quæ est principalis causa universalis illius. Immo propter hoc Christi humanitas dicitur etiam principalis causa gratiæ, non absolute, sed respective ad instrumenta separata, quarum virtutes ex humanitate Christi derivantur: qua ratione potestas Christi dicitur talis per excellentiam. Ad secundú locum potest etiam responderi, ibi per Dominum, & Authorem intelligi causam principalem, non absolute sed respective ad alias causas instrumentales. Melius tamen dicitur per Dominum, & Authorem intelligi Christum, non reduplicative, ut hominem, sed specificative: id est, nó attenta natura humana, sed attenta divina Persona, cui natura humana unita est. Eodé modo exponendus est tertius locus: quod, ut Christus dicatur ostium, quod

si quis introierit, salvabitur, sufficit authoritas instrumenti conjuncti; non vero requiritur authoritas causæ principalis.

42 Secundo objicies ex D. Thom. 3. p. quæst. 13. art. 2. in corp. ubi loquendo de anima Christi secundum propriam virtutem, sive naturalem sive gratuitam, ait habere potentiam ad illuminandum per gratię, & scientię plenitudinem. Loquendo vero de ea, ei in quantum instrumentum Verbi sibi uniri, ait habere instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas: Ergo secundum D. Thom. solum ad miracula facienda concurrit anima Christi instrumentaliter; ad illuminandum autem per gratiæ, scientiæ plenitudinem concurrit principaliter; illuminatio autem fit producendo gratiam, & scientiam: est ergò anima Christi principalis utriusque causa.

43 Sed respond. quod D. Thom. per illuminationem per gratiæ, & scientiæ plenitudinem non intelligit productionē gratiæ, & scientiæ, sed tantum illuminationem ex parte objecti, nempè proponendo veritates supernaturales, seu mysteria gratiæ, quod ostendit D. Thom. illius verbis sequentibus: *Per modum quo est conveniens creaturę rationali.* Creaturæ autem rationali solum illo modo conveniens est alterum illuminare, quod etiam modo diximus in tractatu de Angelis Angelum Superiorem illuminare inferiorem. Hæc autem illuminatio fit ab anima Christi propria virtute: sicut Angelus Superior propria virtute inferiorem illuminat, & Mag. Discip. Quæ interpretatio est expressa D. Thom. in præsenti art. ubi proponit 3. argum. ad prob. non solum Deum causare gratiam, & est hujusmodi: secundum Dionysium in lib. Cœlestis hierarchiæ Angeli purgant, & illuminant, & perficiunt etiam Angelos inferiores, & etiam homines; sed rationalis creatura purgatur, illuminat, & perficitur per gratiam: ergo non solus Deus est causa gratiæ. Et resp. D. Thom. *Quod Angelus purgat, illuminat, & perficit Angelum, vel hominem per modū instructionis cujusdam; non autem justificando per gratiam: unde Dionysius 7. cap. de divinis nominibus, quod hujusmodi purgatio, illuminatio & perfectio nihil est aliud, quam divinæ scientiæ assumptio,*

44 Nec valet, si dicas cum Cabrera hanc interpretationem esse legitimam, loquendo de illuminatione per scientiam, non vero de illuminatione per gratiam. Non, inquam, valet: nam hic D. Thom non intelligit duas illuminationes distinctas, sed unam, quæ fit per gratiam, tanquam per principium radicale. & per scientiam tanquam per principium proximum. Sed dices: si hoc ita est, sequitur, vel D. Thom. ibi nullam mentionem egisse de justificatione, vel eam comprehendere sub operibus miraculosis, quod dicendum non est, quia justificatio non est opus miraculosum: utpote miraculum est de his, quæ rarò fiunt; justificatio autem contingit regulariter. Sed respond. quod D. Thom. hic quæst. 113. art. 10. justificationem vocat opus miraculosum propter convenientiam, quam habet cum illo, in eo scilicet, quod in subjecto tantum supponit potentiam obedientialem, & sicut miraculum est præter ordinem naturę, justificatio est supra totum ordinem naturæ.

45 Tertio objicies ex eodem D. Thom. in 4. dist. 5. quæst. 2. art. 2. quæst. in 2. ubi ait: *Quod agens principale in Baptismo est ipse Deus per authoritatem, & Christus secundum, quod homo.* Et solutione ad 1. ait: *Quod actio non tribuitur instrumento secundum Philosophum, sed agenti principali. Unde absolute loquendo, malus minister non est, qui mundat, sed Christus, de quo dictum est Joannis 10. hic est, qui baptizat.* Ad hæc respond. aliqui prædictas locutiones verificari de Christo per communicationem idiomatum. Sed contra est: quia D. Thom. ibi loquitur de Christo, non ut Deus est, sed ut homo. Melius ergo dicitur, quod D. Thom. immediate subdit: *Quod ejus meritum operatur in Baptismo.* Loquitur ergò de Deo, ut causa principali physica, & de Christo ut homine tanquam de causa principali morali: id est, meritoria. Quod & liquido etiam constat ex ipso D. Thom. dist. 19. sequenti, quæst. 1. art. 1. quæstiun. c. 3. ubi sic habet: *Potestas clavium in Christo est, sicut in per se agente ad salutem nostram, per authoritatem quidem, in quantum est Deus, sed per meritum, in quantum est homo; & ideo dicitur, quod habet clavem excellentię.* Et per hoc patet ad secundum locum.

46 Quarto objicies: namque si Christus, ut homo non sit causa principalis gratiæ, sed solum instrumentalis, sequitur, quod ad ipsam causandam in nobis non esset necesse ipsum esse gratum per gratiam; hoc non est admittendum: ergò. Probatur sequela: namque ad causam instrumentalem alicujus effectus non requiritur, quod effectus formaliter in ea præexistat; Sacerdos enim, ut alios gratos efficiat, gratia habituali non indiget: ergò Confirmatur: nam etiam sequitur ex nostra sententia, quod gratia causata à Christo in puro homine sit melior dignitate, seu perfectior quā virtus ipsa justificativa, quæ est in Christo: utpotè

pote ex quo instrumentum non operatur virtute propria, sed virtute principalis agentis, semper effectus procedit perfectior, quam sit virtus instrumentaria; hoc autem videtur falsum: ergo. Sed respond. argum. prob. non esse necesse Christum esse in gratia, qua parte est causa physica instrumentalis nostræ gratiæ; secus tamen, qua parte est causa principalis moralis, seu meritoria illius, quia ad meritum premii supernaturalis indispensabiliter requiritur gratia, saltem connaturaliter, quidquid sit de potentia Dei absoluta. Vel dicatur, quod etiam requiritur gratia, qua parte causa instrumentalis est, saltem titulo condecentiæ, utpotè causa instrumentalis per excellentiam qualis non est quelibet alter Sacerdos. Ad confirm. pariter resp. probare, si virtus justificativa in Christo esset ipsa gratia Christi, non autem est, sed est motio quædam, vel qualitas supernaturalis elevans humanitatem Christi ad causandum gratiam in nobis, qualem esse imperfectiorem, nullum inconveniens est.

47 Quinto objicies: ut Christus secundumquod homo sit causa principalis physica nostræ gratiæ, non aliud requiritur, quam quod sit in actu per gratiam activam nobiliorem nostra gratia; at gratia Christi ex una parte est nobilior nostra gratia, ex alia est operativa: ergò. Major est certa juxta nostra principia: minor, quo ad primam partem supponitur, quo ad secundam probatur: nam gratia habitualis Christum constituit in ratione capitis Ecclesiæ seu fidelium; sed de ratione capitis est influere in membra, quorum est caput: gratia ergò habitualis in Christo est influxiva, seu operativa respectu nostræ gratiæ. Sed respond. vel quod gratia habitualis Christi non eum constituit caput se ipsa, sed media virtute superaddita, quæ eo ipso imperfectior est nostra gratia, & solum instrumentaliter physice illam potest causare. Vel dicatur melius, quod Christus est solum caput misticum, seu morale, sicut Ecclesia dicitur, & est unum corpus mistitum, seu morale, proindeque dicitur, à D. Tho. Christus caput analogice, & per similitudinem ad caput corporis physice. De ratione autem capitis, ut sic dumtaxat est influere mistice, seu moraliter: id est, merendo de condigno alijs gratiam, & pro illis de condigno satisfaciendo, quod adhuc Christus non habet per gratiam habitualem secundum se, sed ut connotãtem gratiam unionis, ratione cujus infinite valoratur, seu dignificatur in æstimatione prudentum: unde tandem Christus, ut caput fidelium in eis causat principaliter gratiam, sed moraliter, & non physice.

48 Tandem objicies: illa est causa principalis, cui assimilatur effectus, nam in hoc distinguitur ab instrumentali; sed gratia nostra assimilatur Christo, ut homini: ergo Christus, ut homo est causa principalis nostræ gratiæ. Consequentia patet, & minor liquet ex illo ad Rom. 8. *Quod præscivit, & prædestinavit conformes fieri Imagini filij sui.* Sed resp. ex ipso contextu, in quo de solo Deo dicitur prædestinasse homines conformes fieri Imagini filij sui: ergo solus Deus est causa pricipalis prædictæ conformitatis, nõ vero Christus, cui cõformes fiunt per ipsum Deum. Et instatur argum. exemplo Pictoris, qui depingit manum ad similitudinem suæ, vel alterius manus, seu crucem ad similitudinem alterius crucis: tum solus Pictor est causa principalis prædictæ similitudinis, non vero manus, vel crux, cui manus de picta, vel crux assimilatur. Oportet ergò, ut aliquid sit causa principalis alicujus effectus, nedum ei assimilari effectum, verum & ei assimilari ex vi propriæ actionis, seu causalitatis. Unde concedendo prædestinatos in sua gratia assimilari gratiæ Christi, non probatur assumptum, dum non probat. Christum, ut hominem per sui propriam virtutem, vel actionem esse causam principalem prædictę similitudinis. Sed dices adminus gratia Christi est causa exemplaris nostræ gratiæ: quippe ad exemplar illius voluit Deus homines justificare; sed causa exemplaris inter causas principales computatur: ergo. Respond. quod causa exemplaris, quæ inter principales computatur, est ea, quæ ex natura rei, seu per se est exemplar effectus; secus vero si sit exemplar peraccidens, id est, ex voluntate efficientis, seu causantis effectum ad exemplar alterius: aliter in exemplis positis, manus, vel cruz, alicujus exemplar Pictor de pingit aliam manum, vel crucem, esset etiam causa principalis munus, vel crucis depictę. In nostro autem casu gratia Christi non est per se, & ex natura rei exemplar nostræ gratiæ; hęc enim est sola natura divina, cujus dumtaxat nostra gratia est participatio; sed ex voluntate, & ordinatione extrinseca Dei, quia nempe statuit pro sua voluntate homines prædestinare conformes fieri Imagini filij sui.

RESOLUTIO III.

Nec de possibili, seu de potentia Dei absoluta potest homo purus, vel Christus, ut homo esse causa efficiens principalis physica gratia.

49 Sic communiter AA. contra eosdem defendentes esse causam principalem defacto. Ratioque Div. Thom. in præsenti eam evidenter convincit: namque propterea convincit

defacto, quia nulla est assignare virtutem, vi cujus homo purus, vel Christus possit causare principaliter physice gratiam; at nec talis virtus est assignabilis de possibili: ergò. Probatur minor: talis virtus deberet esse perfectior, vel æque perfecta cum gratia; at non est possibilis virtus perfectior, vel æque perfecta cum gratia: ergò. Major patet ex dictis; minor vero probatur: namque est participatio formalis divinæ naturæ: ergo non potest non excedere in perfectione quamlibet etiam possibilem virtutem supernaturalem, quæ cum non esset gratia ipsa, non posset esse participatio divinæ naturæ, & consequenter esset solum participatio alicujus divini attributi: & tandem inferior gratia, ut patet in lumine gloriæ, vel habitu charitatis. Immo illa virtus cum esset distincta à lumine, & habitu charitatis, esset auxilium dumtaxat transeunter communicatum: ergo esset inferius adhuc lumine gloriæ, & habitu charitatis: si ergo isti sunt imperfectiores gratia, à fortiori illa virtus esset etiam illa imperfectior. Immo si illa virtus esset participatio alicujus divini attributi, esset participatio non alterius, quam divinæ Omnipotentiæ; hæc autem juxta communiorem sententiam non est participabilis, sicut nec infinitas, vel pura actualitas: quod si participabilis sit, cum in Deo potentia executiva non distinguatur ab ejus intellectu, & voluntate, nec participatio illius distinguetur à virtute residente intellectu, vel voluntate; unde cum ista prefectior non sit, nec productiva principaliter gratiæ, nec consequentia illa.

50 Secundo fund. nostra resol. & præced. fundam. fulcitur: nam si purus homo, vel Christus, ut homo de potentia absoluta producere principaliter physice gratiam, vel hoc haberet per ipsam gratiam, vel per virtutem superadditam gratiæ; sed nullo modo: ergò. Prob. minor: namque in primis non per ipsam gratiam, quia vel per gratiam propria virtute, vel per gratiam virtute superaddita, seu ab extrinseco; si autem propria virtute: ergò etiam defacto est productiva gratia. Patet consequentia: namque non est credibile, nec imaginabile Deum coarctare hanc propriam virtutem, & potestatem gratiæ, ipsaque quasi violenter detinere, ne se explicet defacto in suum proprium, & connaturalem effectum: est ergo indubitatum, quod homo purus, vel Christus, ut homo non potest causare gratiam per gratiam ipsam secundum propriam virtutum: ergo per gratiam virtute ab extrinseco communicata; at in tali casu non esset productiva gratiæ principaliter, sed solum instrumentaliter, quippe differentia inter utramque causam, non est alia præter causare propria virtute, vel aliena: ergo. Confirmatur: vel talis virtus superaddita gratiæ esset actualis quædam Dei motivo, vel qualitas permanens. Si primum? Patet per eam dumtaxat gratiam posse constitui in ratione causæ instrumentalis. Si secundum? Vel illa qualitas confortaret vim, seu propriam virtutem gratiæ, vel non. Si hoc secundum? Ergò maneret gratia ita impotens sicut defacto est. Si primum? Ergò illa qualitas excederet gratiam secundum propriam virtutem: esset ergo illa perfectior, & excellentior, quod dici non potest, ut patet ex fundam. præced.

51 Tertio fund. nostra resolut. & pariter cætera fundam. confirm. gratia excedit omnem facultatem, & virtutem creaturæ, etiam ut elevatæ: ergò nulla creatura quantumvis elevata potest adhuc de possibili principaliter physice causare gratiam. Consequentia patet, & anteced. prob. gratia, ut diximus, & supponimus est formalis participatio divinæ naturæ; sed participatio formalis divinæ naturæ excedit virtutem cujuslibet creaturæ, etiam ut elevatæ: ergò. Probatur minor: participatio formalis divinæ naturæ est effectus propriissimus divinæ naturæ; sed effectus propriissimus divinæ naturæ excedit virtutē cujuslibet creaturæ, etiam ut elevatæ: ergò, Minor patet, cum natura divina excedat quamcumque causam secundam, etiam ut elevatam. Major verò sit nota, tum ex dictis resolut. 1. fundam. primo: quod nempe propriissimus effectus naturæ divinæ est justificare, facere filios Dei adoptivos, remittere peccata, qui sunt propriissimi effectus Dei: tum etiam, quia effectus propriissimus naturæ divinæ est illa perfectio, qua creatura magis assimilatur naturæ divinæ: cum enim omne agens agat sibi simile, qua propter causa, & effectus sibi invicem correspondent, ille effectus est propriissimus alicujus causæ, quæ majorem similitudinem importat in ordine ad illam causam; sed creatura magis assimilatur naturæ divinæ per formalem illius participationem, quam per quamlibet aliam perfectionem creatam: ergo gratia, quæ est formalis participatio naturæ divinæ, est illius propriissimus effectus.

52 Sed dices hominem per gratiam plus assimilari gratiæ alterius hominis, quam naturæ divinæ, utpote gratia unius hominis univoce convenit cum gratia alterius; cum natura vero divina solum analogice: sequitur ergò ex nostro fundam. quod gratia unius hominis

sit

sit propriſsimus effectus gratiæ alterius, & non naturæ divinę, & consequenter, quod natura humana, ut elevata per gratiam possit eam principaliter causare. Sed præter dicta resolut. præced. ad ultimum argum. contra est, quod licet gratia unius hominis plus assimiletur gratiæ alterius, non tamen infunditur uni homini, ut assimiletur gratiæ alterius, sed ut assimiletur naturæ divinæ, proindeque per se, & primario solum hominem assimilat naturæ divinæ, licet peraccidens, & ex consequenti una gratia, quia convenit cum altera in eo, quod est assimilari naturæ divinæ, inter se assimilentur etiam univoca convenientia. Et ponitur exemplum in uno aureo, quod est effectus propriſsimus solis, & non alterius aurei, quamvis unum cum altero magis assimiletur, quam cum sole: quia nempe sol primario intendit solum sibi assimilare aureum, quamvis ex consequenti, & secundario unum magis assimiletur alteri propter univocam convenientiam, quam non habet cum sole, utpote causa æquivoca.

53 Tandem fund. nostra resol. namque potentia, quæ non est elevabilis ad extra ad producendam principaliter gratiam, nec ut elevata, adhuc de potentia Dei absoluta potest principaliter ad extra producere gratiam; at nulla potentia creata est ad extra elevabilis ad producendam principaliter gratiam: ergo. Major constat ex terminis: minor probatur: potentia, sub cujus specificativo non comprehenditur, seu continetur gratia, non est ad extra elevabilis ad producendam principaliter gratiam; sed sub nullius potentiæ creatæ specificativo comprehenditur, vel continetur gratia: ergo. Major constat: tum ex terminis: namque tunc esset elevabilis extra suam sphæram, quæ penes specificativum potentiæ creatæ ad extra attenditur: tum quia juxta communem sententiam propterea intellectus creatus est elevabilis ad videndum Deum prout in se, quia Deus prout in se, seu clare visus continetur sub objecto illius specificativo; inde enim habet, quod ut elevatus possit esse causa principalis, & non se habeat mere passive, & ut quoddam inanime, ut dicitur in tractatu de visione. Minor vero, in qua est difficultas, patefit ex eo, quod si gratia contineretur sub specificativo potentię creatæ ad extra, ratio formalis sub qua talis potentiæ esset ratio universalissima entis, quia esset communis entibus naturalibus, & supernaturalibus; at tale esse non potest ratio sub qua cujusvis potentiæ creatæ ad extra, quia illa est ratio propria, & specificativa divinæ potentiæ ad extra, seu Omnipotentiæ, quæ quia infinita; & universalissima, ejus effectus est universalissimus, nempe ens in tota sua latitudine, quatenus scilicet est commune enti naturali, & supernaturali: ergo.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

54 Sed contra nostram resolut. objicies primo: nulla est implicatio in eo, quod detur accidens aliquod supernaturale perfectius, excellentius gratia: ergo nec in eo, quod homo per illud elevatus possit principaliter causare gratiam. Consequentia patet juxta nostra fundam. & anteced. ostenditur: Dei potentia non est exhausta in effectibus quos defacto producit in ordine supernaturali: ergo ailius effectus perfectior omnibus productis est adhuc producibilis à Deo. Confirmatur: in ordine naturali non est assignabilis aliquis effectus divinæ potentiæ, quo superior alter fieri divina virtute non possit: ergo pariter in ordine gratiæ.

55 Sed hoc argum. probat non implicare Deum posse efficere perfectiorem unionem unione hypostatica, & pariter perfectiorem maternitatem maternitate Virginis, quia aliter exhauriretur divina potentia, cum non posset producere effectus perfectiores eis, quos defacto produxit. Cū ergo nō ptopterea exhausta meneat, quia hæc repgnātia non provenit ex defectu divinæ potentiæ: utpote infinitæ, sed ex repugnantia effectus, quia nempe perfectior unionis hypostaticæ, & maternitatis Virginis consistit in immediata conjunctione ad divinum Verbum, nullaque alia conjunctio possit esse immediatior; pariter in nostro casu implicatio, quæ est in eo, quod Deus non possit producere aliud accidens supernaturale perfectius gratia non provenit ex defectu divinæ potentiæ, sed ex repugnātia prædicti accidentis, namque perfectio gratię consistit in eo, quod est participatio formalis physica, & naturę divinæ prout in se, qua regnat, dari aliam perfectiorem, sicut & immediatiorem. Fatemur tamen Dei Omnipotentiam exhaustam manisse, si posita qualibet gratia quantumvis intensa, non posset aliam intensiorem usque in infinitum procedere; sed quia hæc major intensio esse intra eandem speciem gratiæ, nihil contra nos. Ad confirm. pariter respond. nec posse Deum producere perfectiorem gradum, quam est gradus intellectualis, licet propter distantiam infinitam, quæ est in eo, quatenus in Deo, & in creatura possit intra illum gradum perfectiorem producere usque in infinitum syncathegorematicè. Deinde etiam omisso antecedenti,

poteſt negari conſequentia, quia in ordine naturali non eſt pervenire ad perfectionem, quæ conſiſtat in participatione aliqua divinæ naturę prout in ſe, ſicut in ordine ſupernaturali eſt gratia, qua proinde non poteſt alia perfectior excogitari, niſi modo explicato intra ſpeciem gratiæ.

56 Secundo objicies: ſicut gratia eſt proprius effectus Dei prout in ſe, ita viſio, qua Dei prout in ſe ſit effectus proprius Dei, ſolum ſequitur hominem non poſſe principaliter producere prædictam viſionem virtute ſibi connaturali; ſecus tamen, ut elevatus lumine ſupernaturali: ergò à ſimili de gratia.

57 Ad hoc argum. patet ex dictis reſolut. 1. ad 4. & ex ultimo fundam. dicendo, quod quia viſio beata duntaxat participatio mediata divinæ viſionis, pariterque continetur ſub ſpecificativo intellectus; qua ratione intellectus eſt elevabilis ad principalem illius elicientiam, ideo eſt effectus proprius Dei ſolum proprietate connaturalis, ita ut ab intellectu creato procedere non poſsit propria, & connaturali virtute, ſed pure ut elevato lumine gloriæ, ſecus tamen proprietate eſſentiali. Gratia tamen, quia immediata Dei participatio, nec ſub ſpecificativo potentiæ productivę ad extra continetur, eſt effectus proprius Dei utraque proprietate, ſcilicet connaturalitatis, & eſſentiali; unde major eſt neganda, vel diſtinguenda prędictis terminis.

58 Tertio objicies: gratia non exigit pro ſua cauſa principali virtutem infinitam, ſed ſolum finitam, ſed virtus finita principalis creaturæ non repugnat: poſsibilis ergo eſt creatura, quæ principaliter poſsit cauſare gratiam. Minor videtur conſtans ex terminis. Major, in qua videtur eſſe difficultas, oſtenditur: tum quia effectus non exigit pro cauſa principali virtutem infinitam, niſi quia eſt infinitus, vel petit modo infinito produci; ſed gratia nec eſt effectus infinitus, nec petit modo infinito produci, cum non fiat per creationem, ſeu ex nihilo, ſed per eductionem ex prę ſuppoſito ſubjecto: ergo. Tum etiam, quia effectus exigens pro ſua cauſa principali virtutem infinitam, pariter exigit pro ſui productione actionem infinitam; ſed gratia pro ſui productione non exigit actionem infinitam, aliter non poſſet defacto produci per inſtrumentum, cum productio inſtrumenti infinita ſit: ergo.

59 Sed reſpond. eſſe ſententiam expreſſam D. Thom. ad producendum gratiam principaliter requiri virtutem ſimpliciter infinitam; ſic enim ait quæſt. 27. de Gratia art. 3. ad 10. *Dicendum, quod poſſe cauſare gratiam pertinet ad potentiam ſimpliciter infinitam, in quantum eſt potentia influentis naturam, quæ eſt infinita.* Et ad 11. immediate ſubdit: *Per potentiam autem conferendi gratiam creatura Deo æquaretur, utpote habens potentiam infinitam; unde divinæ gloriæ derogaret, ſi creatura aliqua talem potentiam haberet.* Dicimus ergo gratiam exigere potentiam infinitam, non quia infinitus effectus ſit, nec quia petit produci per creationem, & ex nihilo, ſed quia perfectiſsima eſt inter omnia entia creata, utpote participatio formalis divinę naturæ juxta hucuſque probata. Unde patet ad primam probationem. Ad ſecundam reſpond. quod effectus exigens pro ſua cauſa principali virtutem infinitam, pariter exigit pro ſui productione actionem infinitam ex parte ipſius cauſæ principalis; ſecus vero ex parte cauſæ inſtrumentalis. Nec valet, quod ſecundum D. Thom. 3. p. quæſt. 19. art. 1. & 2. effectus per eandem actionem producitur ab inſtrumento, & à cauſa principali. Non, inquam valet: namque ſecundum D. Thom. actio Dei identificatur cum divina Omnipotentia, cum qua identificari non poteſt actio inſtrumenti. Quia tamen actio inſtrumenti eſt effectus veluti intermedius actionis principalis agentis, ſiquidem per eam virtus inſtrumento communicatur, ideo D. Thom. quod effectus per eandem actionem producitur ab inſtrumento & à cauſa principali. Sed adhuc dices, quod in ſententia Thomiſt. non poteſt creatura aliqua eſſe inſtrumentum creationis, quia creatio ex ſui natura exigit in cauſa principali virtutem infinitam, nec poterit dari cauſa inſtrumentalis gratiæ. Sed reſpondeo negando cauſalem, quod enim non poſsit dari inſtrumentum creationis, non eſt pure, quia creatio exigit in ſui cauſa principali virtutem infinitam, ſed inſuper quia terminus creationis eſt univerſaliſsima ratio entis, quam nullum inſtrumentum poteſt attingere: quippe inſtrumentum debet habere actionem prævíam; qua diſpoſitive operetur ad effectum principalis agentis, proindeque non poteſt non præſuppore ſubjectum, circa quod per prius operetur. Gratia autem non ſic exigit in cauſa principali virtutem infinitam, cum ſit determinata ſpecies, ſubjectumque naturale præſupponat, & ſic taliter exigit in ſui cauſa principali virtutem infinitam, ut non repugnet dari cauſam inſtrumentalem illius.

60 Quarto objicies: qualitates naturales omnes habent cauſas creatas ſibi connaturales, & proprias: ergo idem erit dicendum de qualitatibus ſupernaturalibus: nempe, quod

ſit

sit creabilis aliqua causa eis proportionata, & connaturalis, à qua per te producantur. Prob. conseq. quoniam ordo supernaturalis non est defectuosus, sed completus, immo perfectissimus: ergo debet constare ex rebus, quæ ordinem servent inter se causarum, & effectuum, ita ut sint aliqua accidentia supernaturalia, quę sua natura sint effectiva aliorum ejusdem supernaturalis ordinis. Sed respond. quod prædictæ qualitates non referri tanquam effectus ad aliquam causam creatam, & eis proportionatam, non provenit ex defectu supernaturalis ordinis, sed potius ex maxima harum qualitatum excellentia, ob quam istæ qualitates solum divinæ naturæ possunt esse proportionatę, & à Deo ut à causa immediata promanere. Deus ergo solus habet locum generantis principalis, & proximi in ordine supernaturali, gratia in illo habet vicem essentialis formæ, reliqui vero supernaturales habitus locum proprietatum ab ea dimanantium, & in ista coordinata serie consistit pulchra, & ordinata dispositio ordinis gratiæ. Ita Illustrissimus Araujo in præsenti.

61 Tandem objicies: communicari potest homini virtus supernaturalis, quæ sit causa principalis miraculorum: ergo eadem ratione posset communicari homini virtus supernaturalis, quæ sit causa principalis gratiæ. Ad hoc dupliciter potest respond. 1. neg. antecd. oppositum enim docet D. Thom. ut diximus resolut. præced. ad secund. Quod idem docet 2. 2. quæst. 171. art. 2. ad 3. Deinde potest assignari discrimen, quod miracula, & si exuperent totam vim, & facultatem naturæ, non tamen sunt simpliciter ordinis divini, seu ejusdem ordinis cum divino esse, quia miracula ex parte rei, quæ miraculose producitur, nullam habent supernaturalitatem, ac proinde non mirum, quod aliqua virtus excellentioris ordinis, quales esse videntur gratiæ gratis datæ possit elevare hominem, ut sit principalis causa patrandi miracula; gratia tamen est forma divini ordinis, qua nulla potest esse altior, & eminentior, quæ ejus causa principalis esse possit.

DE JUSTIFICATIONE
Dubia III.

DUBIUM I.

An peccatum, & gratia possint de potentia Dei absoluta in eodem subjecto componi?

1 PRocedit sermo tam de peccato actuali, quam habituali. Pariter de gratia in esse gratiæ, & in esse qualitatis. Triplex ergo in præsenti est difficultas: prima procedit de gratia in esse gratiæ per ordinem ad peccatum habituale: secunda de gratia in esse qualitatis etiam per ordinem ad peccatum habituale: tertia de gratia per ordinem ad peccatum actuale defacto. Sit ergo.

RESOLUTIO I.

Tanta est repugnantia in eo, quod gratia in esse gratiæ, & peccatum habituale sint simul in eodem subjecto, quod nec de potentia Dei absoluta possint in eodem subjecto componi.

2 EST contra Suarez, Tannerum, Choninchum, Lessium, Oviedo, & alios tam antiquiores, quam recentiores. Eam tamen tenent Vazquez, Granados, Montesinos, Ludovicus de Torres, Gregorius Martinez, Aragon, Scoto, Araujo, Gonet, Ferre, & est communis Thomistarum.

3 Et quidem in sententia peccatum habituale, nempe macula ex peccato actuali relicta in anima, consistere in privativo, scilicet in privatione gratiæ, hoc sit manifestum: nam tunc gratia; & peccatum habituale immediate oponuntur privative sicut lux, & tenebræ; ita ut sicut gratia est per se ipsam, & immediate carentia non esse sui ipsius, ita infusio gratię sit immediate, & per se ipsam carentia, & expulsio peccati habitualis; ea autem, quæ opponuntur privative, nec de potentia Dei absoluta possunt in eodem subjecto conjungi, ut patet in luce, & tenebris: ergo. Nec valet, quod peccatum habituale consistit in privatione gratiæ, ut connotante peccatum actuale pręteritum, seu ut dicente ordinem ad illud,

qui

qui ordo positivus est. Nam ex hoc sequitur duntaxat peccatum habituale importare aliquid positivum in obliquo, secus vero in recto, utpote hæc est ipsa privatio gratiæ, quæ immediate tollitur per ipsam infusionem gratiæ. Vel dicatur consistere in privatione gratiæ; ut connotante peccatum præteritum non retractatum, seu non dimissum; quæ non retractatio, seu non dimissio aliquid privativum est.

4 Si autem supponamus peccatum habituale in positivo consistere gratia, & peccatum non opponuntur immediate privative, sed contrarie, utpote utrũque extremũ est positivũ; opponuntur tamen privative mediate, & virtualiter: hoc est penes effectus, quos causant, vel aljis ex capitibus, ita ut licet gratia per se ipsam immediate non sit ipsa expulsio peccati, eam tamen infallibiliter infert, & cum eo essentialiter connectitur: ergo adhuc de potentia Dei absoluta nequeunt in eodem subjecto componi. Confeq. patet, quia eo ipso inter effectus est oppositio privativa immediata, & consequenter in compossibiles sint in eodem subjecto, quæ in compossibilitas in compossibilitatem essentialiter infert in ipsis formis præstantibus prædictos effectus, si formæ essentialiter eos inferant, & cum eis essentialiter connectantur. Anteced. autem prob. & quidem primo nam juxta Sacram Scripturam gratia comparatur luci, peccatumque tenebris, ut patet ex illo ad Ephesios 5. *Eratis aliquando tenebræ nunc autem lux in Domino, ut filij lucis ambulate.* Ubi per lucem gratiam, & per tenebras peccatum intelligit D. Thom. 1. 2. quæst. 90. art. 30. quod cum non possit verificari de peccato per se ipsum immediate, cum supponamus consistere in positivo, tenebræ vero in privativo consistant, videtur adminus verificari de peccato connexive, vel illative, ita ut peccatum in subjecto, in quo est, habeat pro effectu necessario, & infallibili tenebras animæ, quæ associari nequeant cum luce divinæ gratiæ, ut sit dicamus cum Apostolo 2. ad Corint. 6. *Quæ societas lucis ad tenebras, Christi ad Belial?*

5 Secundo prob. idem anteced. nam gratia ex hoc, quod hominem facit consortem, seu participem divinæ naturæ, eum efficit dignum vita æterna, dignumque amore divinæ amicitiæ, pariterque eum constituit filium Dei adoptivum, proindeque ad æternam hæreditatem acceptum; peccatum vero habet effectus his privative oppositos, nam hominem facit indignum vita æterna, sicut & dignum pœna æterna, indignum amore divinæ amicitiæ, utpote dignum odio Dei, eumque privat filiatione Dei adoptiva, cum eum faciat filium Diaboli, & perditionis, proindeque ab æterna hæreditate excluſum æternisque addictum suplicijs. Habent ergo gratia, & peccatum effectus privative oppositos.

6 Et nota; quod Pater Oviedo, ut neget primo prædictam oppositionem, non utitur illis terminis: *Dignum, & indignum*: Sed solum illo termino *dignum*: v. g. per gratiam fieri hominem dignum vita æterna, per peccatum vero fieri dignum carentia vitę æternæ, & pariter per peccatum fieri dignum carentia amoris amicitię; ut sic oppositio privativa duntaxat se teneat ex parte terminorum, qui sunt *vita eterna*, & *carentia vitę æternæ*: Non vero ex parte ipsarum dignitatum, quę sunt effectus gratiæ, & peccati, harum enim oppositio est contraria, utpote inter effectus positivos, & cum ex alia parte hujusmodi dignitates non connectantur essentialiter cum suis terminis, quia digno vitæ æternæ potest Deus de sua potentia absoluta non conferre vitam æternam, sicut & digno carentia illius potest eandem conferre, propterea prædicti effectus nullam inferunt essentialiter oppositionem privativam ex parte ipsarum formarum. Nos tamen utimur terminis *dignum*, & *indignum*, qui haudubium, quod privative opponantur. Et ipsum debere uti probo ad hominem: nam dignum carentiæ vitę æternæ infert indignum vita æterna, sicut dignum carentię amoris Dei infert indignum amore Dei.

7 Hinc forte convictus aliter respond. censet, dicendo non esse admittendum prædictum hominem esse justum, dignum vita æterna, participemque naturę divinæ, quia licet gratia ex se, & ex sua natura, & veluti in actu primo has denominationes tribueret, non tamen defacto, & in actu secundo eas communicat homini existenti in peccato, qua peccatum impedimentum est, quo minus tales denominationes oriantur. Esse enim hominem justum, non solum dicit formam positivam gratiæ, sed dicit insuper non esse impeditum per aliam formam, nempe per peccatum. Sed ex hac doctrina manifeste colligitur nostrum fundamentum, nam illud impedimentum peccati non potest procedere ex alio capite, quã ex illius oppositione privativa cum gratia saltem mediata, & virtuali, nam si solum peccatum, & gratia opponantur contrarie sine ulla oppositione privativa, non est cur nedum de potentia Dei absoluta sint simul in eodem subjecto; & ei non tribuant effectus ad illa infallibiliter consecutos, ut videre est in albedine,

ne, & nigredine, in caliditate, & frigiditate, quæ quia contrarie oppoſita ſine ulla oppoſitione privativa taliter poſſunt conjungi in eodem ſubjecto, ut unum per aliud impediri non poſsit, quominus tribuant proprias denominationes, ſicut & proprios effectus illi ſubjecto, in quo componuntur. Immo propterea hujuſmodi formæ ſi ſemel in eodem ſubjecto componantur non poſſunt non eidem tribuere proprias denominationes, quia eas tribuunt in genere cauſæ formalis, quæ proinde ſunt ipſæ formę communicatæ; unde ſi ſemel impedimentum non eſt, ut ipſæ formæ exiſtant ſimul in eodem ſubjecto, nec poteſt eſſe, ut ſimul proprias denominationes ei communicent. Sed gratia pariter præſtat denominationes prædictas in genere cauſæ formalis: ergo vel impedimentum peccati eſt impedimentum, ut gratia ſimul exiſtat cum eo in eodem ſubjecto, vel non eſt impedimentum ut ei tribuat proprias denominationes.

8 Quod ſi reducatur ſolutio ad hoc, quod gratia non eſt forma ſanctificans per ſe ipſam ſolum, niſi ab extrinſeca Dei benevolentia, ſeu cooperatione Dei remittentis peccatum, quam non habet Deus, nec poteſt habere reſpectu hominis infecti culpa mortali, unde ex hoc impeditur gratia ad prædictos effectus. Hanc ſolutionem, ſeu doctrinam impugnare non eſt hujus loci. Impugnatur tamen ea parte, qua noſtra reſolutio procedit de gratia in eſſe gratiæ. Vel ergo ut ſic includit illam extrinſecam benevolentiam, vel non? Si primum? Quę eſt hujus Doctoris ſententiæ: ergo loquendo de gratia in eſſe gratiæ implicat eam non tribuere prædictas denominationes, ſicut & implicat eam non ſantificari hominem, ſeu eum participem divinę naturæ non conſtituere. Si ſecundum? Ergo ex defectu prædictæ benevolentiæ non poteſt non hominem ſic conſtituere, cum munus illud præſtet per ſe ipſam independenter ab alio extrinſeco, quæ eſt doctrina Thomiſtarum, qui ad juſtificationem non aliam prærequirunt voluntatem ex parte Dei præter voluntatem infundendi gratiam. Immo ex hoc ipſo poſſumus etiam argumentari ad hominem; nam propterea juxta hujus authoris doctrinam, gratia, & peccatum poſſunt eſſe ſimul in eodem ſubjecto, quia opponuntur ſolum contrarie; at ſumpta gratia in eſſe gratiæ prout includit extrinſecam benevolentiam ex parte Dei, duntaxat etiam contrarie opponitur peccato utpote ut ſic eſt etiam forma poſitiva: ergo etiam gratia in eſſe gratiæ quatenus includit prædictam benevolentiam, poterit ſimul in eodem ſubjecto cum peccato compati. Quod ſi dicas gratiam in illo ſenſu mediate, & virtualiter opponi privative cum peccato ratione effectus, quia ut includit extrinſecam benevolentiam ex parte Dei, conſtituit hominem dignum amore amicitię, cujus incapax eſt peccator; hoc idem dicimus nos de gratia in ſenſu Thomiſtarum; nam ſicut per ſe ſolam independenter ab alia extrinſeca Dei benevolentia conſtituit hominem participem divinæ naturę, ita eum conſtituit dignum amore amicitiæ, cujus indignus eſt peccator.

9 Secundo dices cum alijs: quod hominem illum, in quo gratia ſimul cum peccato perſisteret, odio haberet Deus, non quidem ea ratione, qua gratia prædictus eſſet, nam ut ſic non haberet rationem objecti deteſtationis, & odij; ſed quatenus infectum mortali culpa, ad eum modum, quo fidelem peccatorem ſimpliciter odit Deus; ſed non ea ratione, qua fidelis eſt, nam ſic aptus eſt placere illi, ſicut ipſa fides placet. Diſplicet tamen ſimpliciter propter peccatum mortale, quo à Dei bonitate homo ipſe fidelis deficit. Sed contra hanc evaſionem eſt, quod fides propterea ſecum admittit peccatum, ratione cujus homo ſit ſimpliciter objectum divinæ deteſtationis, ſeu odij Dei, quia fides non ſimpliciter perficit hominem in ordine ſupernaturali, ſed duntaxat ſecundumquid, non enim per fidem rectificatur homo ſimpliciter, & propterea fides relinquit locum, ut cum ea compatiatur peccatum, nec cum eo oppoſitionem aliquam privativam includit. Et tamen contra gratiam, quę quia hominem effici divinę naturæ participem, illum ſimpliciter perficit, & rectificat in ordine ſupernaturali, ut patet ex illo Petri 1. *Maxima, & pretioſa nobis promiſſa donavit; ut per hæc efficiamini divinæ conſortes naturæ.* Quod teſtimonium de dono habitualis gratiæ potiſsimum intelligitur, quæ notanter in plurali numero pretioſa vocatur promiſſa, quia virtute, & fęcunditate multiplex eſt, utpote ex ea tanquam ex prima ſupernaturali radice, & eſſentiali forma virtutes ſupernaturales, & quam plurima Spiritus Sancti dona, ac prætioſa chariſmata oriuntur, quibus homo ſimpliciter in ordine ſupernaturali perficitur, & rectificatur. Proindeque homo cum ea non poteſt, non intelligimus ſimpliciter divino amore, ſicut & peccator eo ſimpliciter indignus. Hac enim etiam ratione Regius Vates peccatum in quo conceptus fuit in plurali numero deſignat cum dicit: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus ſum, & in peccatis concepit me mater mea*: Quia peccatum illud multorum ſcelerum ra-

radix, & seminarium fuit, sicut gratia omnium virtutum, & donorum. Immo ex hoc valde confirmatur nostrum assertum: nam peccatum originale, ut contrarij fatentur, incompossibile est etiam de potentia Dei absoluta cum justitia originali: ergo & peccatum personale cum gratia: tum quia sic comparatur peccatum originale ad justitiam originalem, sicut peccatum personale ad gratiam: tum quia juxta nuper dicta, sicut peccatum originale est radix, & seminarium omnium scelerum, ita gratia est radix, & seminarium omnium virtutum, & donorum.

10 Tertio dices cum alijs, quod licet prædicti effectus gratiæ opponantur privative cum peccato, gratia tamen cum illis essentialiter non connectitur, sed sunt effectus ab ea separabiles de potentia Dei absoluta, utpote effectus secundarij, uc videre est in filiatione adoptiva, quę à gratia defacto separatur in Christo. Sed quidem ex quo sint effectus secundarij non plane infertur esse à gratia separabiles, & non cum effectu primario infallibiliter, & essentialiter connexos, mihique inintelligibile est per gratiam constituit hominem consortem & participem divinæ naturæ, & illum non constituit dignum, vita æterna, sicut & objectum congruum, & proportionatum divini amoris, filiumque Dei adoptivum, & ad æternam hæreditatem acceptum. Nec valet, quod in Christo hæc filiatio est separata, nam hoc est propter incapacitatem subjecti, quia nempe est filius Dei naturalis. In subjecto autem capaci, seu extraneo, ut est homo purus, inseparabilis est. Cujus est exemplum in filiatione adoptiva humana, quæ versatur inter homines, quæ in voluntate extrinseca acceptandi aliquem ad hæreditatem consistit, est ne bona consequentia, hæc separabilis est à filio naturali: ergo à persona extranea? Neutiquam, quia ex proprio & formali conceptu filiatio adoptiva exigit extraneitatem personę, qualis non est filius naturalis. In persona autem extranea infallibiliter, & necessario eam infert, & cum ea essentialiter connectitur, adhuc tanquam cum effectu primario. Et quis dubitet gratiam essentialiter connecti, immo identificari cum suo effectu primario formali, cum iste sit ipsa forma communicata; & nihilominus in subjecto incapaci eum non præstat, sicut nec gratia lapidem sanctificaret, si ei inhæsset; in homine tamen prædictus effectus inseparabilis est propter illius capacitatem. Paricer anima rationalis corpori, cui unitur secundum partem capacem, non potest non uniri, ut rationalis est, licet secundum alias partes ei uniatur, ut vegetativa, vel sensitiva tantum, propter illorum incapacitatem. Non ergo ex quo in Christo reperiatur gratia, & non filiatio adoptiva, licet inferre in homine puro, seu Deo extraneo, posse separari, cum in hoc sit capacitas ad prædictum effectum, secus autem in Christo.

11 Secundo fund. nostra resolut. potest Deus producere qualitatem ita in compossibilem cum peccato, ut nec de ejus potentia absoluta possit cum eo conjungi in eodem subjecto: ergo & gratia ita est incompossibilis cum illo, ut nec de potentia Dei absoluta possit in eodem subjecto cum illo conjungi. Anteced. videtur notum, nam ex illa productione nulla sequitur contradictio: immo Deus defacto producit qualitatem essentialiter repugnantem cũ errore circa objectum beatificum, videlicet scientiam beatam, & pariter assensum essentialiter repugnantem cum dissensu, & amorem cum odio, ut admittunt contrarij: cur ergo pariter non poterit producere qualitatem essentialiter repugnantem cum peccato? Conseq. vero prob. quia illa qualitas essentialiter repugnans cum peccato non posset specie differe ab ipsa gratia: ergo. Prob. anteced. 1. quia non est assignare caput unde sic essentialiter illa qualitas esset cum peccato incompatibilis, nisi quia esset participatio divinæ naturę per modum naturæ; at hæc est gratia: ergo. Prob. major: tum quia eo ipso, quod qualitas illa esset forma essentialiter expulsiva peccati, esset pariter formalis sanctitas, & non per essentiam, sed per participationem; sed non nisi per participationem divinæ naturæ per modum naturæ, nam solum divinæ naturæ competit inprobabiliori sententia conceptus formalis sanctitatis: ergo. Tum quia illa qualitas non esset essentialiter expulsiva peccati, quia esset ipsa expulsio peccati, nisi forte peccatum consistat in privativo, quo in casu contrarij tenentur idem fateri de gratia, nam ut in principio notavimus, & est doctrina adversariorum, nulla forma est per se ipsam exclusio alterius formę, sed solum exclusio non esse sui ipsius: expulsio ergo peccati solum esset effectus secundarius illius qualitatis: ergo supponeret effectum illius primarium; at iste non est assignabilis præter effectum constituendi hominem participem divinæ naturę, vel assignetur: ergo. Hinc si dicas, ut non semel audivi, illam qualitatem specifice distingui à gratia, quia essentialiter expelleret peccatum, quod solum connaturaliter expellitur per gratiam, est manifesta petitio principij, utpote argumentum intendit, quod gratia essentialiter expellit peccaca-

catum, quia illa qualitas esset ejusdem quidditatis cum gratia,& essentialiter expelleret peccatum. Quod argum. non leviter confirmatur ex quo illa qualitas si esset essentialiter expulsiva peccati, majoremque oppositionem cum peccato haberet, quam gratiæ, eo ipso præstantior esset, quam gratia, at hoc sustineri non potest, quia cum gratia sit formalis participatio divinæ naturæ,non potest in ordine supernaturali alia perfectior excogitari, ut patet ex prælegato loco Petri 1. ergo. Sed dices hoc argum. posse retorqueri ad hominem; nam sicut non est unde implicet Deum producere qualitatem essentialiter repugnantem cum peccato, nec est etiam unde implicet Deum producere qualitatem solum connaturaliter repugnantem cum illo; at hæc qualitas esset ejusdem quidditatis cum gratia, quia illam repugnantiam haberet, ex quo esset participatio divinæ naturæ: ergo. Sed negamus non implicare Deum producere prædictam qualitatem, quia ut supponit argumentum illa qualitas essentialiter esset participatio divinæ naturæ, & sic essentialiter esset sanctitas, proindeque essentialiter, & nedum connaturaliter esset incompatibilis cum peccato.

12 Tertio principaliter fund.nostra resolut.nam ex contra sentent.sequitur etiam habitum charitatis in esse formali charitatis posse in eodem subjecto componi cum peccato mortali habituali; consequens videtur absurdum:ergo. Sequela videtur clara,nam cui non repugnat coexistentia naturæ, nec repugnat coexistentia proprietatis talis naturæ, hinc cui repugnat proprietas,natura etiam debet repugnare, ut cui repugnat risibilitas, etiam repugnat natura rationalis. Nec dubito naturam posse de potentia Dei absoluta subsistere sine proprietate,sed non cum repugnantia ad illam aliter nec eam exigeret,nec eam radicaliter præ contineret. Cum ergo charitas sit proprietas gratia ei debita, & ab ea dimanans saltem in esse moris,videtur manifeste sequi eam non repugnare ubi gratia repugnans non est. Absurditas autem conseq. prob. nam inde sequitur hominem in peccato mortali persistentem, & in sensu composito illius posse Deum, ut authorem gratiæ diligere super omnia, & tanquã ultimum finem;at hoc absurdum est:ergo.Major est certa,nam cui non repugnat habitus,nec repugnat actus,præcipue si sit primarius, ut est dilectio Dei super omnia respectu charitatis: immo effectus primarius habitus est potentiam facilitare, & expedire ad eliciendum proprium illius actum, in quo charitas cum habitibus acquisitis convenit,& propterea præstat vires, seu posse,& inclinationem adDeum super omnia diligendum,in quo ab habitibus acquisitis differt.Non potest ergo repugnare dilectioDei super ónia,ubi habitus charitatis nõ repugnat.

13 Quod autem hoc sit absurdum sit manifestum 1.quia talis dilectio exparte hominis esset amor amicitiæ, ac proinde non posset ei non correspondere ex parte Dei similis amor; at absurdum est Deum diligere amore amicabili peccatorem cum potius odio sit Deo impius,& impietas ejus,quod & contrarij fatentur:ergo.Secundo:nam absurdum est peccatori in via deberi debito connaturalitatis perfecta Dei affectio, vel possessio, cum potius ei debeatur pœna æterna;ac cui in via affectu efficaci diligit Deum authorem gratiæ super omnia, & tanquam ultimum finem, debitum est debito connaturalitatis, ut cum pervenerit ad statum termini deducatur ab ipso authore supernaturali ad ejusdem finis perfectam,& consumatam affectionem:ergo. Tertio: nam sequitur, quod peccator absque speciali Dei favore, & auxilio possit perfectam suorum peccatorum pœnitentiam agere contraSacra Concilia,Milebit.Araufic & Trident.sess.6.ubi diffinitur neminem posse vere pœnitere sine speciali Dei adjutorio.Prob.sequela,nam qui potest Deus authorem gratiæ super omnia,& tanquam ultimum finem diligere,potest detestari peccatum quatenus malum est, & offensivum Dei super omne detestabile: ergo potest vere pœnitere de suis peccatis, veramque,& legitimam habere contritionem absque speciali Dei favore:nam habitus sufficiens ad amãdum bonum, sufficiens est etiam ad detestandum malum ei oppositum, & juxta proportionem dilectionis boni erit detestatio mali oppositi.Immo sequitur nullam posse assignari rationem cur peccatum mortale natura sua irreparabile sit per facultatem,& virtutem ipsius peccatoris; nam propterea peccatum veniale sic reparabile est, quia compatitur cum habitu charitatis; vi cujus potest peccans Deum diligere super omnia absque alio favore extrinseco; à simili ergo.Confirm.nam si charitas, & peccatum simul existant in eodem subjecto,manifeste infertur posse hominem simul appetere duplicem ultimum finem simpliciter talem,nempeDeum summum bonum, & creaturam bonum commutabile,vel utrumque habitualiter per habitum charitatis,& habitum peccaminosum, vel unum actualiter, & alium habitualiter per habitum peccaminosum, & actualem dilectionẽ, seu per habitum charitatis,& odiũ ipsius Dei, vel utrumque actualiter per odium Dei, & dilectionem illius; at quomodolibet isti duo ulti-

timi fines habeantur, manifestam contradictionem imbolvunt, cū de ratione ultimi finis simpliciter sit, quod omnia ex parte operantis ordinentur in ipsum & ipse ad nullum aliud ordinetur: ergo. De quo late hoc examinando ex professo de ultimo fine dubio secundo.

14 His victi plures ex adversarijs negant charitatem posse de potentia Dei absoluta in eodem subjecto conjungi cum peccato, quamvis gratia cum eo conjungi non repugnet. Disparitatemque assignant, quia gratia est tanquam in subjecto in anima, charitas vero in voluntate proindeque peccatum existens in voluntate non potest non ab ea excludere habitum charitatis, secus vero gratiam, quæ in alio subjecto existit. Sed prob. in contra nec verbum respond. unde confutatur prædicta evasio: nam cum eo, quod gratia existat in anima, & charitas in voluntate componitur, quod gratia sit radix charitatis, hæque ab illa procedat, ut proprietas ei connaturaliter debita: ergo & cōponitur charitatem non repugnare, ubi gratia repugnat. Pariter, ex quo gratia existat tanquā in subjecto in anima, non tollit, quod rectificet, & perficiat radicaliter ipsam voluntatem: ergo nec, quod charitas eam perficiens formaliter gratiam exigat, ut sui radicem: ergo sic cohęrēt istæ duę formæ quamvis in diversis subjectis existant, quod una repugnare non potest, ubi altera non repugnat. Præterquamquod licet peccatum actuale existat tanquam in subjecto in voluntate, ex eo tamen relinquitur in anima macula, in qua consistit peccatum habituale, quæ propterea dicitur privatio nitoris ipsius animæ, id est, privatio gratiæ. Et hinc inflatur prędicta doctrina: nam ipsi fatentur per peccatum habituale non posse etiam de potentia Dei absoluta non destrui habitum charitatis in esse formali charitatis; & tamen peccatum habituale residet in anima tanquam in subjecto, habitus autem charitatis in voluntate; ergo disparitas illa non satisfacit. Et sane propterea peccatum habituale in anima essentialiter destruit habitum charitatis, quia essentialiter destruit gratiam, cujus est proprietas habitus charitatis: ergo ab oppositio si peccatum habituale essentialiter non destrueret gratiam, nec essentialiter destrueret habitum charitatis. Ac tandem urget prim. fundam. nam sicut gratia, & peccatum in eorum sententia immediate solum opponuntur contrarie, pariter charitas, & peccatum immediate opponuntur contrarie: non est ergo cur gratia, & peccatum possint esse simul de potentia Dei absoluta, & non charitas, & peccatum.

15 Hinc alij respond. eandem prorsus esse rationem de habitu charitatis, ac de ipsa gratia quoad præsens unde sicut non repugnat gratia cum peccato de potentia Dei absoluta, nec pariter repugnat habitus charitatis. Repugnat tamen actus ipsius, nempe dilectio Dei super omnia, unde non sequitur absurditas aliqua, ex his quæ nostro fundam. prob. contendimus. Disparitatemque inter habitum charitatis & ipsius actum designant ex communi doctrina, quod actus actui opponitur, & non habitui, sicut cum actu vitioso intemperantiæ non stat actus virtutis oppositæ, stat tamen ipse temperantiæ habitus. Sed plane ex hoc principio sequitur potius, quod actus charitatis licet non possit existere simul cum actuali peccato, secus tamen cum habitu peccaminoso, nam illi non opponitur, sicut nec actus intemperantiæ habitui temperantię. Immo hac ratione componunt actum odij Dei conjungi cum habitu charitatis, nec est enim cur utroque actu repugnante inter se, odium Dei componatur cum habitu charitatis, & dilectio Dei non componatur cum habitu peccaminoso, cum ex parte actuū, & ex parte habituum eadem sit prorsus oppositio. Immo propterea actus intemperantiæ cōponitur cum habitu temperantiæ; quia unicus actus intemperantiæ non sufficit generare habitum intemperantiæ, si autem sufficeret, vel actus intemperantiæ non posset componi cum habitu temperantię, sicut propter eandem rationem actus scientiæ non potest componi cum habitu erroris circa idem objectum, vel sicut uterque habitus esset componibilis, pariter & cum quolibet eorum esset componibilis actus oppositus. Si ergo habitus charitatis componitur cum habitu peccaminoso, non est cur cum habitu peccaminoso non componatur actus charitatis, sicut cum habitu charitatis componitur Dei odium propter rationem assignatam, quia nempe ubi non repugnat habitus, nec actus illius repugnare potest. Nec valet actum fidei repugnare ubi non repugnat habitus fidei ut in Philosopho Christiano demonstrante illam veritatem *Deus est*, repugnet assensus fidei circa illam & non ipse habitus fidei. Non inquā valet; nam licet repugnet assensus fidei circa illam veritatem, secus tamen circa alias veritates à Deo revelatas, & sic non mirum, quod habitus non repugnet; secus tamen in nostro casu, nam repugnante dilectione Dei cum peccato, repugnat actus adæquatus illius, & sic non posset non habitus repugnare, sicut & repugnat habitus fidei in beato, quia ei repugnat adæquatus assensus fidei.

16 Quarto fund. nostra resolut. nam si gratia, & peccatum possent esse simul de potentia Dei absoluta, hoc fieret per miraculum; at

at tale miraculum omninò repugnat : ergò. Major constat , utpotè illa conjunctio excedit facultatem naturæ , & quantum ad substantiam facti , sicùt & quod duo corpora sint simùl in eodem loco , sicùt enim duo corpora naturaliter penetrari non possunt in eodem loco , sic nèc gratia , & peccatum existere naturaliter possunt in eodem subjecto. Et quantum ad id , in quo fit , ut resuscitatio mortui, ita enim naturaliter repugnat vita in mortuo , sicùt gratia repugnat in peccatore , qui est spiritualiter mortuus. Ac tandem quantum ad modum , in quantum conjunctio illa fieret præter consuetum modum , & ordinem faciendi. Adhùnc enim triplicem excessum omnia miracula reducuntur , ut videre est in D. Tho. 1. p. quæst. 105. artic. 8. Minor verò , in quâ est difficultas probatur : Nàm tale miraculum, sicùt & cætera miracula non posset non procedere à Deo , propterea enim dicuntur miracula , quia sunt supra facultatem naturæ ; sed prædicta conjunctio peccati cum gratia non posset procedere à Deo : ergò. Major est perspicua , nàm quod est supra facultatem naturæ non restat fieri nisi virtute Dei. Minor verò probatur : Nàm prædicta conjunctio peccati cum gratia non potest fieri à Deo , nisi Deo conservante peccatum simùl cum gratia ; at Deus non potest peccatum sic simùl cum gratia conservare , sicut nèc potest sic illud simul efficere cum gratia , utpotè conservatio est continuata productio : ergò.

17 Communis solutio est , quòd sicùt Deus non influit in peccatum positivè, sed tantum permissivè, pariter in illam conjunctionem non influeret conservando peccatum cum gratia , sed dumtaxàt conservando permissionem peccati cum gratia. Sed contra est , inde sequi conjunctionem peccati cum gratia fore miraculosam ex eo præcisè , quod à Deo procederet permissivè ; cum tamen ad rationem miraculi sit ultrà necesse , quod à Deo procedat efficienter : illud enim dicitur miraculum, quod est supra facultatem naturæ , & solùm potest fieri virtute Dei. Hinc si dicas miraculum solùm fore in conjunctione permissionis peccati cum gratia , contra est : Nàm etiam conjunctio ipsius peccati cum gratia est super facultatem naturæ , siquidem gratia connaturaliter expellit peccatum ab eodem subjecto, sicùt & peccatum gratiam , & voluntas creata hanc connaturalem expulsionem propria virtute impedire non potest. Immò hujus conjunctionis peccati cum gratia aliqua debet assignari causa per se , & formaliter ; sicùt autem permissio peccati non est causa per se peccati, nisi ad summum logicè , & illativè , quamvis sit conditio, sine qua non pariter conservatio permissionis peccati cum gratia non potest esse causa conservationis peccati cum gratia : restat ergò , quod solùm assignetur causa per se , & formaliter ipsa voluntas creata.

18 Sed dices cum P. Oviedo hic n. 66. Deum permittentem peccatum conjungendũ cum gratia non præstare miraculum , quod est in conjunctione gratiæ cum peccato , intendendo existentiam peccati, quia miraculum, quod Deus præstat , & si dicatur non esse solùm in conservatione gratiæ, supra hanc tantum potest poni in eo , quod voluntatem miraculosè liberam constituerit ad peccandum pro tempore, quo gratia erat duratura independenter à peccato futuro , vel non futuro; hoc autem, quod est voluntatem constitui liberam ad peccandum pro illo tempore , per se intendibile est ex honestissimis motivis , & sic cum peccato non connexum. Hæc iste Author. Sed in primis fatetur miraculum consistere in ipsa conjunctione gratiæ cum peccato : ergò hæc non potest provenire principaliter à creatura , at in eo casu principaliter à creaturâ procederet , siquidem Deus illam potestatem præstaret non intendendo existentiam peccati , nèc consequenter conjunctionem illius cum gratia , sed independenter omninò ab eo , quod creatura peccaret , vel non peccaret ; unde quod peccaret simùl cum gratia solùm tribueretur creaturæ: jàm ergò sola creatura viribus proprijs efficeret illud miraculum , quod ex terminis repugnans est. Quod si dicas creaturam tùnc peccasse simùl cum gratia in vi illius potestatis expeditæ à Deo communicatæ pro tempore, quo duratura esset gratia : benè : ergò sicùt quodlibet aliud miraculum creaturæ attribuitur solùm instrumentaliter , Deo verò principaliter, quia creatura illud efficit non propria virtute , sed sola virtute Dei , pariter conjunctio illa miraculosa solùm Deo attribueretur principaliter, & homini instrumentaliter. Quod si hoc ita est? Cum Deus non possit non tribuere creaturæ virtutem miraculosam ex intentione effectus miraculosi , seu existentiæ illius , nèc potest homini præstare illam potestatem ad peccandum nisi ex intentione conjunctionis peccati cum ipsa gratia , & existentiæ illius , quod motivum honestum non est.

19 Explicatur : Cum homo vi illius potestatis peccaret pro tempore , quo duratura esset gratia , utique conjungeret peccatum cum gratia, inquiro ergò , vel tùnc homo efficeret miraculum, vel non ? Si hoc secundum ? Ergò prædicta conjunctio gratiæ cum peccato non est

supra facultatem naturæ, undè nèc naturaliter gratia expelleret peccatum, nèc peccatum gratiam. Si primum? Ergò homo efficeret illud miraculum, vi illius potestatis à Deo acceptæ: ergò Deo attribueretur, & consequenter Deus esset Author conjunctionis gratiæ cum peccato, & consequenter etiam existentiæ illius, quod dissonum est. Si propter hoc dicas miraculum non fore in ipsa conjunctione gratiæ cum peccato, sed in conjunctione gratiæ cum potestate expedita ad peccandum pro tempore durationis gratiæ, præterquamquòd ipse fatetur oppositum, in contra est, quod ubi potestas est miraculosa, effectus non potest non esse miraculosus: si ergò conjunctio illa gratiæ cum potestate expedita ad peccandum miraculosa esset, pariter, & conjunctio peccati cum gratia esset miraculosa. Immò ex hoc apparet fallacia, quod Deus constituendo voluntatem expeditam ad peccandum pro tempore durationis gratiæ, eam constitueret expeditam ad conjungendum gratiam cum peccato, quam conjunctionem ipsa proprijs viribus non posset efficere: ergò nedùm Deus patraret miraculum conjungendo gratiam cum potestate illa, verùm & consequenter conjungendo gratiam cum peccato. Dices, quod potestas illa expedita esset voluntati à Deo independenter à peccato futuro vel non futuro. Sed contra: nàm hoc non obstante voluntas si peccaret, vi illius potestatis conjungeret gratiam cum peccato, quam non posset conjungere propria virtute: ergò semper urget argum. Si tandem dicas illam potestatem Deum præstare solùm permittendo peccatum pro tempore durationis gratiæ, jàm hæc solutio coincidit cum præcedenti, & eodem modo confutatur. Et adde, quod cum permissio peccati in Deo infallibiliter inferat peccatum pro tempore, quo Deus permittit, si potestatem illam præstaret Deus libere permittendo peccatum pro tempore durationis gratiæ, jàm infallibiliter inferret peccatum pro tempore illius durationis, & consequenter infallibiliter inferret peccatum, ut conjungendum cum gratia. Quo modo ergò componitur, quod potestas illa sit expedita ad peccandum independenter ab eo, quod peccatum sit futurum, vel non sit futurum.

20 Quintò etiam principaliter fundatur nostra resol. & præcedentia fundamenta roborantur ex D. Thom. hic quæst. 103. ubi inquirit: utrùm ad remissionem culpæ requiratur gratiæ infusio? Et respondet affirmativè hac ratione: *Offensa non remittitur alicui nisi per hoc, quod animus offensi pacatur offendenti, & ideò secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur; quæ quidem pax consistit in dilectione, qua Deus diligit nos. Effectus autem divinæ dilectionis in nobis est gratia, qua homo fit dignus vita æterna, à qua peccatum mortale excludit; & ideò non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ.* Ex quibus rationem ad præsens intentum sic formo: Gratia essentialiter secundum Div. Thom. habet remittere peccatum: non ergò est compatibilis cum illo etiam de potentia Dei absoluta. Conseq. patet, & anteced. probatur: Gratia essentialiter secundum Div. Thom. est effectus divinæ dilectionis: ergò essentialiter secundum Div. Thom. debet remittere peccatum. Anteced. constat, & conseq. prob. Nàm secundum D. Thom. eo ipso, quod essentialiter est effectus divinæ dilectionis est etiam essentialiter effectus Dei, ut nobis pacati, utpote hæc pax juxta D. Thom. consistit in dilectione, qua Deus diligit nos; at etiam secundum Div. Thom. hoc ipso, quod est essentialiter effectus Dei, ut pacati habet essentialiter remittere peccatum, nàm juxta Div. Thom. secundum hoc Deus nobis remittit peccatum, secundum quod nobis pacatur; utpotè offensa remittitur alicui per hoc, quod animus offensi pacatur offendenti: ergò.

21 Quod & confirm. ex quo si infusio gratiæ non esset essentialiter ipsa remissio peccati, sed solùm hoc haberet connaturaliter, & de potentia Dei ordinaria, posset intelligi remissio peccati sine infusione gratiæ; at D. Thom. concludit non posse intelligi remissionem culpæ sine infusione gratiæ: ergò, quia essentialiter ipsa infusio gratiæ est ipsa remissio peccati. Et hoc mihi præcipuum fundam. stando litteræ D. Thom. Licèt enim adversarij doceant remissionem culpæ posse fieri de potentia Dei absoluta sine infusione gratiæ, ut patebit ex dicendis dubio sequenti, attamen præcipuam rationem, quam assignant, est ipsos dixisse gratiam posse de potentia Dei absoluta componi in eodem subjecto cum peccato, quod in præsenti dubio est aperte petitio principij. Quibus adde D. Thom. 3. p. quæst. 86. art. 3. docere impossibile esse unum peccatum remitti sine alio, ubi ly *impossibile* denotat impossibilitatem de potentia Dei absoluta, ut benè explicat Scoto in 4. dist. 15. quæst. 1. art. 1. at si gratia sit de potentia Dei absoluta componibilis cum peccato, posset unum peccatum de potentia Dei absoluta remitti sine alio: ergò. Prob. min. Nàm ideò juxta D. Thom. ibi in corpore impossibile est unum peccatum remitti sine alio, quia impossibile est peccatum re-

remitti sine gratia, gratia autem excludit omne peccatum; sed si gratia sit componibilis cum peccato de potentia Dei absoluta, posset eum de potentia Dei absoluta non excludere: ergò.

22 Ultimò fund. nostra resol. specialiter contra aliquos AA. qui nobiscum sentientes gratiam cum peccato in eodem subjecto non posse componi de potentia Dei absoluta, dicunt hanc repugnantiam procedere, ex quo talis est contra divinam sapientiam, vel bonitatem, quam vocant repugnantiam moralem; secùs verò ex propria natura, & penes effectus prædictarum formarum, quę dicitur repugnantia physica, & per ordinem ad divinam Omnipotentiam. Contra quam sententiam sic specialiter fund. nostra resol. Nàm quidquid est repugnans alicui ex divinis attributis, nequit esse consentaneum alijs: ergò si coexistentia peccati, & gratiæ, attributis divinæ sapientiæ, & bonitatis est repugnans, nequit esse consentanea ullo modo attributo divinę Omnipotentiæ. Anteced. prob. ratione, & exemplo, ratione quidem: nàm omnia divina attributa sunt inter se connexa, & colligata, neque unum est alterius destructivum, quin potiùs unum existentiam aliorum ad sui perfectionem postulat: ergò quod est repugnans uni nequit esse consentaneum alteri. Deinde probat. exemplo: quia mendacium repugnat divinę bonitati, & veracitati, etiam repugnat divinę Omnipotentiæ positio illius, & similiter, quia peccatum repugnat attributis sanctitatis, & bonitatis, repugnat etiam attributo omnipotentiæ: ergò quidquid est repugnãs uni attributo, nequit esse consentaneum alteri attributo. Confirm. Nàm divina Omnipotentia nequit concurrere ad aliquid, nisi ex ordinatione, & directione divinæ sapientiæ, aliàs cæco modo concurreret, sed divina sapientia per te nequit concurrere ad coexistentiam gratiæ, & peccati, cum hæc secundum se sit contra illam: ergò nèc divina Omnipotentia potest ad illam concurrere. Quod si dicatur cum aliquibus prædictam coexistentiam non repugnare regulis sapientiæ, & bonitatis Dei, sed tantum esse incongruam illis, contra est: nàm illa incongruitas, & indecentia, vel affert secum aliquid imbolvens oppositionem cum prædictis attributis, vel non. Si primum? Ergò etiam affert aliquid repugnans divinæ Omnipotentię, ratione, cujus non possit per illam poni à parte rei. Probat. conseq. Divina sapientia non potest aliquid dirigere, vel ordinare, nec similiter divina bonitas inclinare ad hoc, quod ponatur à parte rei aliquid sibi repugnans: ergò nec divina Omnipotentia potest illud exequi nisi ex inclinatione divinæ bonitatis, & ex directione, vel ordinatione divinæ sapientiæ: ergò prædicta incongruitas, & indecentia non solùm repugnat divinæ bonitati, & sapientię, sed etiam divinæ Omnipotentię. Si autem dicatur secundum? Ergò divina bonitas potest inclinare, & divina sapientia dirigere ad coexistentiam gratiæ, & peccati, sicut ad illam in prædicta sententia concurrit omnipotentia.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

23 SED contra hanc resolut. objies 1. Peccatum nullam habet infallibilem, seù essentialem connexionem cum privatione gratiæ: potest ergò de potentia Dei absoluta componi cum illa in eodem subjecto. Conseq. patet, nàm eo ipso excluditur à peccato omnis privativa oppositio cum gratia, etiam virtualis, & mediata. Anteced. probat. Nàm privatio gratiæ est pœna peccati, sed pœna non habet infallibilem, & essentialem connexionem cum eo, cujus est pœna, sicùt nèc premium cum eo, cujus est premium, utpote potest Deus non conferre pœnam, nèc premium suppositа adhùc condignitate utriusque: ergò.

24 Sed instantia statim apparet in sententia, quod peccatum habituale consistit in privatione gratiæ, ut connotante peccatum præteritum non dimissum, seù non retractatum; in hac enim sententia quamvis Deus possit non conferre pœnam debitam peccato, non propterea peccatum desineret habere infallibilem, & essentialem connexionem cum privatione gratię, sicùt constitutum cum suo constitutivo. Distingue ergò de privatione gratiæ extrinsecè considerata, nempè quatenùs ex ordinatione Dei habet rationem pœnę, & considerata intrinsecè, quatenùs secuta, & illata ex peccato ipso, quod eo ipso, quod peccatorem constituit indignum vita æterna, sicùt, & pœna ęterna dignum, infallibiliter, & essentialiter infert privationem gratię. Fatemur ergò pœnam peccati non habere connexionem infallibilem, & essentialem cum peccato, & consequenter nèc privationem gratiæ, qua ratione pœna est; secùs verò intrinsecè, & ut effectus peccati est, ut patet ex dictis in primo fundam. Immò in sententia contrariorum, quamvis Deus privat onem gratiæ non ordinaret in pœnã peccati, adhùc esset effectus peccati, ex peccatoque sequeretur saltèm connaturaliter: ergò alia est r. t.o privationis, ut pœna est peccati, & ut effectus illius est. Sicut ergò in eo casu consequentia hæc esset mala, non est pœna peccati: ergò

non est privatio gratiæ : pariter in nostro casu non sequitur : privatio ut pœna non habet essentialem connexionem cum peccato : ergò nec eam habet, ut privatio est. Hinc si dicas, quod ut privatio est pœna, distinguitur : ut privatio intrinsecè considerata, nego, extrinsecè, & ut cadit sub ordinatione Dei, concedo.

25 Sed dices : si semèl privatio gratiæ infallibiliter sequitur ex peccato, non potest habere rationem pœnæ respectu actus demeritorij ipsius peccati : supposito ergò, quod potest habere rationem pœnæ ex divina ordinatione, videtur sequi non posse infallibiliter sequi ex peccato. Probat. anteced. Si semèl gloria corporis Christi Domini sequeretur infallibiliter ex gloria animæ ejusdem, non posset habere rationem premij respectu alicujus actus meritorij ipsius : ergò pariter. Sed negò consequent. quia in nostro casu, ex quo privatio infallibiliter sequatur ex peccato, non sequitur peccatum ipsum non esse meritorium omni pœna possibili, etiam infinita, & sic non sequitur privationem gratiæ ex eo secutam non posse ordinari ex Dei providentia generali in pœnam ipsius peccati. In illo autem casu esset Christus jàm perfectè comprehensor, & omnino extra statum viatoris ; & sic non esset capax merendi, utpote status viatoris ad meritum infallibiliter postulatur, ut dicitur in tractatu de merito.

26 Secundo objicies: sicùt gratia essentialiter includit privationem peccati, & peccatum privationem gratiæ, pariter fides essentialiter includit privationem scientiæ, & scientia privationem fidei ; & tamen fides, & scientia possunt compari in eodem subjecto : ergò pariter gratia, & peccatum. Major patet : nàm fides essentialiter includit obscuritatem, & scientia essentialiter includit claritatem, & evidentiam ; sed obscuritas essentialiter est privatio claritatis, sicùt claritas essentialiter est privatio obscuritatis : ergò. Minor verò probat. in Philosopho Christiano, qui de ista propositione *Deus est* habet simùl fidem, & scientiam, sicùt & demonstrationem illius.

27 Sed respondetur cum D. Thom. 2.2.q. 1. art. 5. negando Philosophum Christianum, qui demonstrationem habet illius veritatis *Deus est*, habeat simùl fidem de illa. Inquirit enim utrùm id, quod est fidei, possit esse scitum ? Respondetque negativè, & objicit 3. argum. de Philosopho Christiano, & respondet : *Quod ea, quæ possunt demonstrari, non dicuntur esse fidei, quia apud omnes debeant credi per fidem, sed quia præexiguntur ad ea, quæ sunt fidei, & requiruntur credi per fidem ab illis, qui tales propositiones demonstrative cognoscere non possunt.* Ac si diceret Philosophum Christianum propterea sic dici, quia si demonstrativè illam veritatem non cognosceret, ei assentiretur per fidem ; unde omnia alia de quibus demonstrationem non habet, credit per fidem, supposita tamen demonstratione fidem de illa veritate habere non potest, quia assentire obscure, & evidenter manifestam includunt oppositionem privativam. Sed dices, juxta Apostolum : *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est* : Respondeo, quod Apostolus loquitur de Deo Authore supernaturali ; hujus enim cognitio per se pertinet ad fidem, & requiritur ad justificationem ; secùs verò cognitio Dei Authoris naturalis, quæ per se ad lumen naturale pertinet.

28 Sed dices : certius, & firmius assentitur illi veritati Philosophus Christianus, quam non Christianus, aliàs esset pejoris conditionis, sed illa major certitudo non potest non provenire à fide, supponimus enim in scientia esse æqualis : ergò adhùc cum demonstratione illius veritatis ei assentitur per fidem. Nec valet, quod hic excessus provenit à fide secundum rationem genericam certitudinis, utpote in hac ratione non opponitur privativè cum scientia, secùs autèm secundum rationem obscuritatis ; nàm adminùs indè sequitur etiam gratiam compatibilem esse cum peccato secundum rationem genericam qualitatis, licèt non secundum rationem ejusdem specificam, cujus oppositum dicemus resolut. sequenti. Patres ergò Salmantic. non repugnant inconveniens Philosophum Christianum non certius assentiri illi veritati, quam Philosophus non Christianus, nèc sequitur Philosophum Christianum esse pejoris conditionis, sicùt nèc minoris meriti, quia hoc attenditur penes affectum, qui esset in prædicto Philosopho, nempè ad credendum illam veritatem, si illius non haberet scientiam : Aliter Apostoli, qui Christum, ut hominem experimentalitèr viderunt, essent pejoris conditionis, quam nos. Meliùs tamèn ex hoc potest dici, quod ille excessus in Philosopho Christiano provenit non ab assensu aliquo actuali fidei, sed ex præparatione animi ipsius, qui ita paratus est, quod si illius veritatis demonstrationem non haberet, eam crederet per fidem, cognoscit enim Philosophus Christianus veluti reflexè, & signate per fidem prædictam veritatem contineri inter veritates revelatas à Deo, Deumque non posse fallere, nèc falli, & ex hoc roboratur cognitio illa habita per scientiam, ut firmius, & certius ei assentiatur, quam Philosophus non Christianus.

Di-

29 Dices: ergò adminùs fides in actu primo, & quantum est ex se inclinat in illam veritatem, licet in actu secundo ei non assentiatur propter impedimentum subjecti, qui de ea scientiam habet: cùr ergò idem non potest dici de gratia, quod nempè in actu primo, & quantum est ex se inclinet, & exigat hominem constituere participem divinæ naturæ, dignum vita æterna, Filium Dei adoptivum, & nihil horù præstet in actu secundo propter impedimentum subjecti, quod est in peccato? Solutio est evidens, distinguendo inter causam efficientem, & causam formalem, nam causa efficiens etiam in subjecto ab intrinseco capaci non connectitur infallibiliter cum suo actu, sed potest ab intrinseco impediri ne influat, ut lapis ne descendat in centrum, quamvis ex se inclinet in eum ratione gravitatis. Attamen causa formalis causat per sui informationem, ita ut proprius, & formalis effectus illius sit ipsa forma communicata: ac proindè inintelligibile est, quod communicetur subjecto ab intrinseco capaci, & quod aliàs ab extrinseco impediatur ei communicare proprium effectum formalem. Fides ergò præstat assensum in genere causæ efficientis; gratia verò constituit hominem participem divinæ naturæ in genere causæ formalis, & in eodem genere præstat cæteros effectus infallibiliter connexos; & sic ex quo fides in philosopho Christiano impediatur ab extrinseco, nempe scientia illius veritatis, eidem assentiri, non tamen potest gratia ex peccato in homine impediri, ne illum constituat participem divinæ naturę, si semèl est ab intrinseco capax effectus prædicti. De quo 3. resolut. ad ultimum argum.

30 Et ex hac doctrinâ solvitur argum. à paritate scientiæ, & opinionis, quæ privativè etiam opponuntur, cum scientia excludat formidinem, quam includit opinio, cum tamen secundum D. Thom. 2. 2. q. 67. art. 3. scientia, & opinio possint compati in eodem subjecto circa idem objectum. Et est semper negandum, quod qui habet scientiam de aliqua conclusione possit eidem opinative, seù probabiliter assentiri etiam per diversum medium, nempè probabile, loquendo de assensu in actu exercito; sed solùm in actu signato, id est, exercite per scientiam eidem assentitur evidenter, & simùl cognoscit prædictam conclusionem habere aliud medium unde possit deduci probabiliter. Et in hoc sensu debet intelligi D. Thom. cum utramque cognitionem simul admittit in eodem subjecto circa idem objectum: nempè scientificam exercite, & probabilem signate.

31 Tertiò objicies: casu quod gratia in eodem subjecto conjungeretur cum peccato, non eum constitueret participem divinæ naturæ, justum, dignum vita æterna, &c. ergò nec haberet effectus privative oppositos effectibus peccati, proindeque non est unde repugnet cum peccato in eodem subjecto. Conseq. patet, & anteced. probat. Licet gratia quantum est ex se, & ex natura sua has denominationes tribueret subjecto, in quo est; eas defacto non communicaret subjecto infecto per peccatum: ergò verùm est anteced. Probat. anteced. Nàm hominem esse participè divinę naturæ, justum, dignum vita æterna, &c. non solùm dicit formam positivam gratiæ, quæ ex sua natura hominem constituit expeditum ad omnia virtutum genera, sed dicit insuper non esse impeditum per aliam formam ad prædictos effectus; at in nostro casu esset tale impedimentum ratione peccati: ergò. Explicatur: Nàm esse hominem objectum divinæ amicitiæ non solùm dicit habere formam, quæ positivè aliciat amorem divinum, sed non habere aliã, quæ removeat voluntatem divinam à tali amore, ergò à simili.

32 Ad hoc argum. patet ex dict. in 1. fundam. contra P. Oviedo. Et quidem intendit conciliare per peccatum impediri effectus gratiæ, & non ipsam gratiam. Nosque fatemur per peccatum impediri effectus gratiæ; dicimus tamen ex consequenti impediri ipsam gratiam, quia gratia essentialiter connectitur cum illis effectibus, & præcipue cum primario, qui est hominem constituere participem divinæ naturę. Si enim gratia in peccatore est secundum propriam naturam, nempè quatenùs est participatio divinæ naturæ, non potest non peccatorem constituere participem divinę naturæ, nam effectus formalis formæ est ipsa forma cõmunicata; unde peccatum, vel est impedimentum, ut gratia in peccatore existat, vel non est impedimentum, ut gratia illi proprium effectum formalem communicet. Negatur ergò primum anteced. ad probationem negat. etiam anteced. Ad probationem negatur suppositum: nempè posse esse impedimentum ad prędictos effectus gratiæ, quin sit impedimentum ad ipsam gratiam, utpote hæc essentialiter connectitur cum illis. Vel claritatis gratia distinguitur major, sed insuper dicit non esse impedimentum per aliam formam ad prædictos effectus essentialiter connexos cum ipsa gratia, concedo, non essentialiter connexos, nego; & distinguo minorem eisdem terminis: in præsenti est tale impedimentum ratione peccati, essentialiter inferens impedi-

mentum gratiæ, concedo, non illud inferens, neg. Et sic convincitur quod si semèl gratia non impeditur existere in peccatore, nec possit impediri, ut tribuat ei prædictos effectus, seù denominationes. Hinc etiam dicimus, quod si semel in peccatore sit forma removens voluntatem divinam ab amore illius, pariter est forma removens gratiam, quæ positive in peccatore aliciat amorem divinum, vel si hanc non removet, nec removet voluntatem divinam ab illo amore; præcipue quia ut diximus in 5. fundam. infusio gratiæ est essentialiter effectus divinæ dilectionis. Et si contra prædicta objicies: inde sequi gratiam non posse existere ubi primarius ejus effectus, & cæteri essentialiter cum eo connexi, existere non possunt; cujus oppositum evidenter constat ex eo, quod si in lapide divinitus produceret gratiam, illa in lapide existente non præberet ei prædictos effectus: respond. nostram doctrinam procedere cum gratia, ponitur in subjecto intrinsece capaci qualis est homo, secùs verò si subjectum sit ab intrinseco incapax, ut est lapis. De quo in 2. resolut. loquendo de gratia in esse qualitatis.

33 Quartò objicies; eatenus gratia non posset simul existere cum peccato, quia essentialiter haberet hominem Dei amicum constituere, unde non posset non expellere peccatum, quod hominem inimicum Dei constituit, at hoc est falsum: ergò. Prob. min. Si gratia essentialiter haberet hominem Dei amicum constituere, necessitaretur Deus hominem gratia ordinatum, quoad exercitium diligere, utpote implicat existentia amicitiæ sine existentia redamationis, nàm amicitia juxta D. Thom. est mutuus amor non latens; at Deus nequit sic necessitari ad diligendum hominem gratia ornatum: ergò. Min. prob. Nàm divina voluntas à nullo objecto finito, & creato potest necessitari, sicùt, & cum nullo bono finito, & creato necessario connectitur, bonorum enim nostrorum Deus non indiget, ut enim sæpius docet Div. Thom. amans finem, non ex necessitate amat media, nisi quando finis indiget medijs, secùs verò cum eis non indiget: ergo. Confirm. Nàm inde sequeretur Deum non posse destruere hominem gratia exornatum, quippe si semel necessitatur ad diligendum illum, ut amicum, non potest non necessario illi velle bene esse: ergò non potest non necessario illi velle esse, sine quo bene esse subsistere nequit.

34 Sed hoc argum. non distinguit inter necessitatem absolute, & simpliciter talem, & necessitem talem secundum quid, & ex suppositione, probat enim evidenter Deum à nullo objecto finito, & creato posse necessitari absolute, & simpliciter, secùs verò secundum quid, & ex suppositione; ex suppositione, inquam, divinæ liberæ determinationis, qua vult gratiam infundere homini, eamque in illo conservare. Ut enim diximus in 5. fundamento cum Div. Thom, gratia est effectus divinæ dilectionis, qua Deus diligit nos: sicùt ergò libere diligit nos, libere etiam nobis infundit gratiam; & pariter sicùt Deus libere conservat suam divinam dilectionem erga nos, libere etiam in nobis conservat gratiam, & sic absolute, & simpliciter hominem ornatum gratia diligit libere, sicùt & in eo libere conservat gratiam. Quod ergò ex suppositione, quod homo sit in gratia, non possit ab eo non diligi, provenit ex determinatione libera divinę voluntatis, qua vult in homine conservare gratiam, & sic est necessitas solùm secundum quid, & ex suppositione, qualis est necessitas, qua Deus diligit beatos, & confirmatos in gratia, immò hominem sive sit in gratia, vel peccato ea ratione, qua existens, & bonus est, ex suppositione, quod eum in esse conservat.

35 Et hinc patet ad confirm. Deus enim potest absolute hominem non conservare in gratia, sicut eum libere in gratia conservat, & sic potest absolute eum destruere, ex suppositione tamen, quod eum in gratia conservat, non potest non velle illi bene esse: sicut non potest non eum amare amore amicabili, & sic non potest eum destruere. Et præter exempla posita notetur exemplum de creaturis possibilibus in sententia, quod Deus eas amat; in hac enim sententia Deus non potest eas amare libere, sed necessario, quippe omnipotētia, quam Deus necessario amat, necessario connectitur cum creaturis possibilibus in communiori sententia præcipue Thomist. Tùnc sit argument. quod Deus non potest necessitari ad amandum objectum finitum. Et respondent: quod Deus tùnc non necessitatur ab objecto, sed à se ipso in vi connexionis suę omnipotentię eum possibilibus. Pariter in nostro casu necessitatur ad diligendum hominem existentem in gratia, sed non ab ipsa gratia, sed à se ipso in vi determinationis suæ voluntatis ad conservandum eum in gratia. Notetur etiam exemplum juxta subjectam materiam: Nàm Deus sicut libere diligit hominem cum gratia, pariter libere odio habet hominem cum peccato, & tamen ex suppositione, quod gratia, & peccatum essent simul in homine, non posset non odio habere illum propter peccatum. Immò propterea aliqui ex adversarijs dicunt Deum eum non posse diligere, quia non posset non eum odio habere. Cujus non potest assigna-

gnari ratio, nisi quod Deus non necessitetur ad odium ex malitia peccati, quam potest destruere, sed à se ipso in vi liberæ permissionis illius: ex suppositione enim, quod Deus permittit peccatum, non potest peccatum non existere, & sic non potest Deus non eum odio habere; quia tamen potest eum non permittere; potest & peccatum non existere, pariterque potest Deus ab odio illius cessare: ergò à simili.

36 Quintò objicies: peccatum habituale est id, quod in anima ponitur ex peccato actuali; at ex peccato actuali nihil ponitur in anima essentialiter repugnans cum gratia: ergò. Major patet, & min. probat. si aliquid poneretur in anima essentialiter repugnans cum gratia, esset privatio gratiæ, at ista non ponitur: ergò. Probat. minor: istam privationem non potest ponere peccatum immediatè, & directè; deinde nec illam potest ponere indirectè, & mediatè: ergò nullo modo. Major patet, namque nulla actio immediatè potest tendere in non esse alterius formæ. Minor verò probat. namque si eam mediatè, & indirectè poneret, esset, vel quia immediatè poneret formam positivam essentialiter incomponibilem cum gratia, vel quia impediret Deum à concursu conservativo gratiæ, sed illa forma assignabilis non est præcipuè in peccato omissionis; deinde nec potest Deū impedire à concursu conservativo gratiæ, utpotè virtus divina à nullo creato potest vinci, & cogi, ut suspendat concursum conservativum gratiæ: ergò.

37 Ad hoc argument. respondet. quod vel supponit peccatum habituale consistere in privativo, vel non? Si primum? Argument. probat contra id, quod supponit, nempè quod nulla actio potest immediatè tendere in non esse alterius formæ; hoc enim argumento convincuntur Authores asserentes peccatum habituale non posse consistere in privativo, sicut nec peccatum actuale, & sic cessat argumentum. Si autem supponat peccatum habituale consistere in positivo, negamus min. argument. Ad probat. conced. major. & negamus minor. Ad probat. conced. major. quoad primam partem, & negamus quoad secundam, namque in hac sententia peccatum actuale, licet non tendat immediatè, & directè in non esse gratiæ, tendit tamen immediatè, & directè in conversionem positivam habitualem ad objectum lege prohibitum, cui annexa est essentialiter in anima privatio gratiæ, & sic jam tendit indirectè, & mediatè in illam, quod sufficit, ut sic cum gratia essentialiter repugnans.

38 Potest etiam dici juxta alia fundamenta, quod tendit etiam mediatè, & indirectè in privationem gratiæ, quatenus Deus ex illa conversione habituali impeditur ad conservandam gratiam, utpotè ex illa impeditur ad suam dilectionem, quæ sola est conservativa gratiæ. Nec inde sequitur Deum cogi, vel vinci ab aliquo creato absolutè, & simpliciter, sed solum ex suppositione permissionis liberæ peccati, ut patet ex dictis ad præcedens argumentum. Ad id, quod additur de peccato omissionis, dicimus quod vel datur pura omissio peccaminosa; hoc est, sine actu, qui sit ejus causa, vel occasio, vel non datur? Si hoc secundum? Jam essentialiter physicè includit conversionem positivam, sive actualem, sive habitualem, qua nempè positive voluntas vult omittere actum præceptum. Si primum? Licet non includat physicè prædictam conversionem, benè tamen interpretative, quæ non minus essentialiter infert privationem gratiæ.

39 Sextò objicies: in aliquo signo naturę gratia intelligitur in anima, in quo non intelligitur remissum peccatum: ergò in aliquo sig, no naturæ intelligitur gratia simul cum peccato; at hoc ipso potest de potentia Dei absoluta esse simul tempore cum illo: ergò. Hæc minor probat. ex illo Lucæ 2. *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*, id est, quod intellectus potest percipere, non potest esse repugnans divinæ providentiæ. Antecedens autem probat. namque in ordine justificationis prius natura intelligitur gratia, quam pœnitentia: ergò priusquam remissio peccati, quod non remittitur nisi per pœnitentiam.

40 Sed respondet. distinguendo anteced. intelligitur affirmative, seu intellectione pertinente ad secundam operationem intellectus, negò, intelligitur simpliciter, & præcisive, nempè intellectione pertinente ad primam operationem intellectus, conced. & nego consequentiam. Illa enim prioritas est prioritas causalitatis, vi cujus intellectus intelligit gratiam, nihil affirmando de remissione peccati, id est, ab illa præscindendo. Neque enim tunc affirmat gratiam pro illo primori esse simul cum peccato, pariter, ac lux, utpotè causa expulsionis tenebrarum, pro priori naturæ intelligitur non intellecta expulsione tenebrarum, sed non affirmando esse simul cum tenebris, sed præscindendo ab expulsione illarum. Unde consequenter non potest inferri posse de potentia Dei absoluta coexistere gratiam cum peccato pro aliqua temporis duratione, nam ad hoc oporteret gratiam pro aliquo signo naturæ intelligi nedum non intellecta remissione peccati, sed simul cum peccato. Et in hoc sensu accipienda sunt verba relata: *Non est impossibile apud Deum*

Deum omne verbum, id est, quod potest verè intelligi affirmando, vel negando, secus verò præscindendo, vel simpliciter apprehendendo. Quo in sensu dicitur, quod abstrahentium non est mendacium. Nec enim ego mentior, ex quo pro priori naturæ intelligam gratiam, non concipiendo expulsionem peccati, quamvis intelligam gratiam non posse coexistere peccato, quia tunc non concipio gratiam coexistere peccato, sed gratiam concipio, & de expulsione peccati nihil cogito.

41 Septimò objicies: probabilis est sententia adhuc inter Thomistas, quod gratia expellit peccatum non formaliter, sed efficienter, & pariter peccatum expellit gratiam; at omnis causalitas effectiva impedibilis est à Deo, ut patet; potest enim Deus habitu existente in subjecto eum impedire, ne proprium actum eliciat: potest ergò Deus gratia existente in anima impedire, ne peccatum efficienter expellat, & pariter ne peccatum expellat efficienter gratiam.

42 Sed de hoc latè etiam Authores, ut tamen nostra resolut. independens fiat ab hac, vel illa sententia, nostraque fundamenta semper fixa maneant, admittimus gratiam expellere efficienter peccatum, & è contra, & distinguo minor. omnis causalitas effectiva impedibilis est à Deo, si connexa non sit essentialiter cum causalitate formali, concedo, si connexa sit essentialiter cum illa nego. Ut enim supra dixi, & patebit ex resolut. sequenti, Deus non potest impedire effectum formalem primarium formæ, existente forma in subjecto ab intrinseco capaci: quippè effectus formalis formæ est ipsa forma communicata. Ac proinde nec potest impedire cæteros effectus essentialiter cum primario connexos. Cum ergò expulsio peccati in gratia essentialiter connectatur cum primariò illius formali effectu, qui est hominem constituere participem divinæ naturæ, & pariter expulsio gratiæ in peccato, ut ex hucusque dictis constat, consequenter expulsio gratiæ, vel peccati, sive procedat effective à gratia, vel peccato, sive solum in genere causæ formalis, non potest à Deo impediri, semel in impedibili existente ejus effectu primario formali. Hinc patet disparitas gratiæ, vel peccati à cæteris habitibus, vel causis efficientibus, in quibus eorum effectus formalis nullam connexionem essentialè habet cū cæteris actibus, vel effectibus.

43 Octavo objicies: gratia ex natura sua non expellit peccatum, sed hoc tantum expellitur ex divina condonatione: ergò Deo non condonante, & gratia permanente in subjecto potest peccatum simul cum gratia permanere in illo. Probat. anteced. nam gratia est virtutis finitæ, utpote finitam habens bonitatem; peccatum autem est offensa simpliciter infinita in communiori sententi. Thomistar. sicut ergò virtus finita nequit destruere effectum infinitum, nec poterit gratia ex natura sua destruere peccatum; & sic ex natura sua nullam habet oppositionem cum illo, sed tota oppositio erit ex extrinseca Dei benevolentia, seu condonatione.

44 Sed hoc argument. probat, quod nec defacto gratia connaturaliter expellat peccatum, cui plures solutiones adhibent nostri Thomistæ. Sed dico ex dicendis in tract. de Incarnatione, quod cum dicitur peccatum esse simpliciter infinitum in ratione offensæ, sermo procedit de gravitate offensæ desumpta ex ordine ad personam offensam, quatenus in morali æstimatione, quo persona offensa est dignior, offensa ei irrogata est gravior. Non verò de gravitate offensæ desumpta ex ordine ad personam offendentem, vel objectum; ut sic enim est simpliciter finita, utpotè connatus offendentis finitus est, & pariter ordo ad objectum. Qua ratione cum infinitate illa Authores componunt unum peccatum adhuc in ratione offensæ esse majus alio, vel quia major, & intensior est connatus offendentis, vel quia objectum est magis turpe. Licet ergò gratia, quia finitæ virtutis non possit ex natura sua expellere peccatum, qua ratione offensa est simpliciter infinita, secus tamen, qua ratione se tenet ex parte offendentis, vel dicit ordinem ad objectum, quia cum illo sic considerato, & non aliter pugnat. Nec inde infertur posse gratiam coexistere peccato saltem ea ratione, qua peccatum est offensa simpliciter infinita: utpotè destructa offensa ex parte offendentis, & objecti, non potest non destrui ex parte personæ offensæ, indirectè adminus, cum hæc in illa fundetur, & ex illa oriatur. Et quidem dico, quod ut sic destruitur per condonationem Dei, ea nempè, qua Deus se offendit pacatus ipsi peccatori, quæ non est alia, quam ipsa activa infusio gratiæ, ut supra diximus. Unde sequitur gravitatem offensæ desumptam ex parte offendentis, & objecti expelli per gratiam secundum se, & attenta propria illius virtute; gravitatem verò offensæ desumptam ex ordine ad personam offensam destrui per ipsam gratiam non secundum se, & attenta propria virtute, sed quatenus connotat divinam pacationem, seu condonationem ex parte Dei, quippè gratia aliter non potest infundi, & sic semper est verum, quod existente gratia in homine non potest cum ea existere peccatum, quomodolibet fiat illa expulsio.

45 Tan-

45 Tandem objicies: supponamus Deum habere decretum conservandi gratiam in Petro per totam æternitatem, hocque decretum revelare ipsi Petro, præcipiendo illi, ut tali revelationi assentiatur assensu supernaturali: tunc casus Petrus est potens ad conjungendam omissionem peccaminosam illius assensus præcepti cum gratia: possibile ergò est, quod peccatum mortale conjungatur cum gratia. Conseq. patet, & anteced. probat. tunc Petrus potest omittere assensum omissione peccaminosa; sed eo ipso potest conjungere omissionem peccaminosam cum gratia, quæ ex necessitate supponitur in vi illius decreti: ergò. Probat. anteced. tunc Petrus potest omittere assensum præceptum: sed omissio assensus præcepti est omissio peccaminosa: ergò. Probat. major: namque revelatio obscura non necessitat ad illum assensum præceptum: potest ergò omittere assensum præceptum.

46 Respondetur, quod admisso illo decreto de conservatione gratiæ in Petro per totam æternitatem, ex necessitate ei adjungeretur decretum de non permittendo Petro peccatum per totam æternitatem; proindeque Petrus sic confirmatus in gratia esset ab extrinseco impeccabilis, quamvis ab intrinseco ei non repugnaret potentia ad peccandum. Argument. igitur non magis urget, quam quod Theologi Societatis communiter objiciunt ad probandum non fuisse Christo impositum à Patre rigorosum præceptum de subeunda morte, quia libera illius adimpletio componi non potest cum ejus intrinseca impeccabilitate: utpotè si liberè adimplevit, potuit non adimplere, quo in casu posset peccare, sicut & posset omittere mortem præceptam. De quo lato calamo loquendo infra de merito Christi. Ex doctrina ergò Thomistarum, qua huic argument. satisfacere connantur, respondet. breviter argument. in præsenti facto, namque eadem quantum ad præsens difficultas est, sive subjectum sit ab intrinseco impeccabilis, ut Christus, sive ab extrinseco, ut Petrus, siquidem hæc extrinseca impeccabilitas sufficit, ut de Petro in eo casu verificari non possit, quod potuerit omittere assensum illum præceptum omissione peccaminosa.

47 Negamus: ergò Petrum in eo casu posse conjungere omissionem peccaminosam illius assensus præcepti cum gratia. Ad probat. pariter negamus Petrum posse omittere assensum præceptum omissione peccaminosa. Ad probat. distinguimus anteced. potest omittere assensum præceptum potentia antecedenti, & in sensu diviso, concedo, potentia consequenti, & in sensu composito nego. Ad probat. in contra pariter distinguo, illa revelatio obscura non necessitat ad illum assensum, quoad specificationem nego, quoad exercitium, concedo. His enim terminis solvitur à Thomistis hoc argument. loquendo de Christo. Unde in summa dicimus, quod Petrus in illo casu potest omittere assensum præceptum, sed purè potentia antecedenti, & in sensu diviso, id est, potest omittere assensum præceptum secundum se, & quoad substantiam, nempè præcisive à præcepto, nam hoc sufficit ad adimpletionem liberam præcepti, utpotè præceptum solum esset de assensu illo quoad substantiam, non ex motivo obedientiæ, ut videre est in cæteris præceptis. Non autem potest omittere illum assensum potentia consequenti, & in sensu composito, id est, non potest conjungere omissionem illius assensus cum ipso præcepto, namque sicut tunc omittendo peccaret, pariter si posset conjungere omissionem cum præcepto, posset peccare; cum tamen supponatur Petrus ab extrinseco impeccabilis. Cujus solutionis radix stat in eo, quod de ratione potentiæ antecedentis est solum posse ad omissionem, ut conjungendam cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad actum; præceptum autem in hoc casu non requiritur ex parte actus primi ad assensum: quippè præceptum est de assensu purè, quoad substantiam, quomodo potest elici sine præcepto, unde est solum accidentaliter adjunctum. Hinc per revelationem illam, utpotè essentialiter connexam cum gratia per totam æternitatem necessitaretur Petrus, quoad specificationem, hoc est, ad non peccandum, licet maneret liber quoad exercitium, seu libertate contradictionis, hoc est, ad ommittendum assensum secundum se, & quoad substantiam; namque hæc solum omissio est extremum contradictorium assensus præcepti, siquidem solum præcipitur, quoad substantiam, & secundum se. De quo latè, ut dixi loquendo de merito Christi.

RESOLUTIO II.

Eadem est repugnantia, ut gratia in esse qualitatis componatur in eodem subjecto cum peccato.

1 PRo intelligentia est notandum, quod tripliciter potest intelligi manere gratiam in esse qualitatis cum peccato in eodem subjecto: primo quod maneat gratia secundum rationem generticam qualitatis, & non secundum rationem specificam: secundo, quod adhuc manente gratia secundum

rationem specificam, non tamen ei tribuat effectum proprium specificum, sed solum genericum qualitatis: tertiò quod gratia in esse gratiæ supra specificum conceptum, qui est esse participationem divinæ naturæ, addat extrinsecam benevolentiam, & dilectionem Dei, qua proinde separata dicitur solum manere in esse qualitatis; quo in sensu procedit illa Theologorum doctrina, quæ docet gratiam quandoque augeri in esse gratiæ, & non in esse qualitatis. Quocumque ergò modo sumatur gratia in esse qualitatis, præsenti resolutione affirmamus eam incomposibilem esse cum peccato etiam de potentia Dei absoluta.

2 Et quidem in primo sensu fundatur, ex quo impossibile est gratiam inhærere subjecto secundum rationem genericam qualitatis, & ei non inhærere secundum rationem specificam: si ergò secundum rationem specificam incomponibilis est cum peccato de potentia Dei absoluta, pariter etiam secundum rationem genericam qualitatis. Conseq. est evidens, & anteced. non minus videtur notum: tum quia ratio generica, & specifica in qualibet forma identificantur; ea autem quæ identificantur, separari non possunt, cum separatio realis sit signum distinctionis realis: tum quia implicat forma, quæ sit qualitas, & non sit talis specifica qualitas, sicut & quod sit in genere qualitatis, & non sit sub aliqua illius specie, aliter posset dari universale formaliter à parte rei: tum etiam in hoc sensu gratia esset gratia, & non esset gratia, quæ est manifestè contraditio; esset quidem gratia, ut supponimus, & non esset gratia, quia non haberet differentiam specificam gratiæ: tandem quia hic loquimur de gratia quatenus distincta ab alijs qualitatibus; sed non est distincta secundum genus qualitatis, sed secundum ejus differentiam specificam: ergò prout sic maneret cum peccato, si semel cum eo maneret secundum rationem genericam qualitatis. Quod ita per se notum est, ut contrarium non sit perceptibile.

3 Sed dices: ita esse quod gratia non potest existere in subjecto secundum genus qualitatis, quin ei inexistat secundum proprium conceptum specificum; attamen repugnantia, quam habet cum peccato, non ortum habet ex illa secundum genus qualitatis, sed secundum proprium specificum conceptum, & ita secundum genus qualitatis non est incomponibilis cum peccato, quamvis incomponibilis sit cum eo in esse gratiæ. Sed contra est: nam aliud est repugnantiam gratiæ cum peccato ortum non habere ex illa secundum genus qualitatis, & aliud ipsam secundum genus qualitatis esse componibilem cum peccato: namque ut secundum genus qualitatis esset componibilis cum peccato, præterea esset necesse posse existere in subjecto purè secundum genus qualitatis; si autem non possit, quin existat secundum proprium conceptum specificum, si hoc modo incomponibilis est cum peccato, pariter & secundum genus qualitatis, non quia hæc incompatibilitas ortum habeat ex ea, ut sic, sed quatenus ortum habet ex conceptu specifico cum ratione generica inseparabiliter identificato. Sicut si diceremus hominem esse incomponibilem cum equo in ratione animalis, non quia incompatibilitas nascatur in homine ex ratione animalis, sed quia homo non potest subsistere in ratione animalis, quin subsistat in ratione hominis. Hinc victi aliqui ex adversarijs, recurrunt ad secundum sensum: nempè quod quamvis gratia non possit existere in subjecto secundum rationem genericam, quin ei inexistat secundum rationem specificam, potest adhuc sic existens secundum rationem specificam non tribuere subjecto proprium effectum specificum, sed tantum genericum, unde tunc posset dici manere cum peccato solum in esse qualitatis, id est, secundum effectum genericum qualitatis, qui est qualificare subjectum, non secundum effectum specificum, qui est subjectum constituere participem divinæ naturæ.

4 Sed hic sensus non minorem implicationem involuit, namque si effectus formalis gratiæ est ipsa gratia communicata, implicatorium est gratiam communicari subjecto secundum rationem genericam, & specificam, & ei non communicare effectum tam genericum, quàm specificum. Quod exemplificatur in albedine, cujus effectus formalis specificus est facere album corpus, cui inest; hoc autem formalissime non est aliud, quam corpus ipsum habere sibi unitam, & communicatam albedinem in esse albedinis, seu secundum conceptum specificum illius. Unde sicut impossibile est sic albedinem commutari corpori, & corpus per ipsam non constitui album, impossibile est etiam gratiam in esse gratiæ, seu secundum conceptum specificum illius, quatenus nempè est participatio divinæ naturæ, uniri, & communicari homini, qui eum constituat participem divinæ naturæ.

5 In tertiò sensu fundatur etiam nostra resolut. ex quo licet gratia in esse gratiæ superaddat extrinsecam Dei benevolentiam, seu dilectionem supra specificum conceptum illius, qui est esse participationem divinæ naturæ, inde non sequitur, quod substracta prædicta benevolentia, & dilectione Dei, gratia non constituat ho-

hominem participem divinæ naturæ, & consequenter dignum vita æterna, amoreque amicabili, &c. Nec enim, ex quo Deus non diligat hominem existentem in gratia, sequitur in prædicta sententia gratiam non tribuere prædictos effectus homini, cui communicatur, aliter hæc sententia coincideret cum precedenti: licet ergò non esset communicata homini in esse gratiæ juxta sensum horum Authorum, adhuc gratia ut sic non esset componibilis cum peccato, quia habent effectus privative oppositos, ut patet ex resolutione præcedenti.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

6 SEd contra hanc resolut. in primo, & secundo sensu statim se offert vulgare argument. de visione, vel gratia posita in lapide, quod in forma sic objicitur: quamvis ratio generica, & specifica identificentur, potest forma existere in subjecto secundum rationem genericam, & non secundum rationem specificam: ergò ex hoc capite non repugnat gratiam existere in homine purè in esse qualitatis, quomodo nullam importat repugnantiam cum peccato, & consequenter prout sic erit componibilis cum illo. Probat. anteced. nam quamvis in visione identificetur ratio generica cum specifica, si poneretur in lapide, existeret in illo solum secundum rationem genericam qualitatis, & non secundum rationem specificam visionis, & idem est de gratia: ergò verum est antecedens.

7 Sed respondet. primo negand. visionem etiam de potentia Dei absoluta posse à Deo subjectari in lapide: utpotè hæc existentia contradictionem imbolvit juxta dicta in nostro fundamento. Cum enim lapis sit subjectum incapax visionis in esse visionis formaliter, jam visio illa subjectaretur in lapide, & non subjectaretur in illo; subjectaretur, ut supponimus, & non subjectaretur; quia non posset subjectari secundum genus, quin subjectaretur secundum speciem propter utriusque identitatem. Item illa visio existeret à parte rei, & non existeret; existeret, ut supponimus, & non existeret, quia à parte rei non posset existere, quin esset contracta sub aliqua specie determinata, qua ratione ut diximus juxta Logicos repugnat universale formaliter à parte rei. Tandem illa visio esset visio, & non esset visio; esset visio, ut supponimus, & non esset visio, quia non retineret conceptum proprium, & specificum visionis. Unde merito hanc existentiam visionis in lapide vocat Illustrissimus Araujo chimericam, & fictiam.

8 Ea tamen supposita negamus visionem in lapide non extituram secundum rationem specificam, si semel in illo esset secundum rationem genericam. Sed dices: si hoc ita est, sequitur visionem non posse tunc non lapidi tribuere proprium, & specificum effectum illius, ut visio est; sed hoc est falsum: ergò. Minor patet, aliàs lapis posset denominari videns. Sequela probat. namque juxta nostrum fundament. loquendo in secundo sensu, cum effectus formalis, & specificus sit ipsa forma communicata, implicat gratiam communicari subjecto secundum propriam rationem specificam, & ei non præstare proprium, & specificum effectum: ergò à simili. Sed respondet. quod in hac suppositione nostra doctrina debet procedere de subjecto capaci effectus proprij, & specifici formæ, ut est homo respectu gratiæ, secus verò si sit incapax, ut est lapis respectu visionis. Itaque quamvis forma secundum rationem specificam sit inseparabilis à se ipsa secundum rationem genericam, nec possit in subjecto aliquo existere secundum unam, & non secundum alteram rationem, non propterea effectus formalis formæ est ipsa forma communicata, cum subjectum, cui communicatur, ponitur incapax prædicti effectus. Et si objicias contra, quod subjectum, quod est capax formæ secundum proprium conceptum specificum, non potest non esse capax effectus proprij, & specifici illius cum effectus formalis formæ sit ipla forma communicata. Respondeo hanc esse contradictionem, quæ sequeretur ex positione visionis in lapide, unde argument. hoc est contra id, quod supponimus. Semel autem suppositò, quod visio ponatur in lapide, tenentur fateri, quod quamvis visio non possit poni in lapide secundum rationem genericam, & non secundum rationem specificam, adhuc tunc non præstaret ei effectum specificum propter illius incapacitatem, & consequenter, quod cum dicitur: effectus formalis formæ est ipsa forma communicata, est intelligendum de subjecto capaci effectus formalis formæ, & non aliter.

9 Sed dices: ergò pariter quamvis gratia communicaretur homini existenti in peccato, nedum secundum rationem genericam, sed etiam secundum rationem specificam, non propterea ei præstaret effectum proprium, & specificum propter incapacitatem subjecti ortam ex peccato. Explicatur: secundum nos peccatum non potest impedire effectum specificum gratiæ, quin impediat ipsam gratiam secundum rationem specificam, & hoc ideo, quia effectus formalis formæ est ipsa forma communicata; at juxta doctrinam datam potest impediri effectus

spe-

specificus formæ, quin forma ipsa secundum rationem specificam impediatur: ergò. Respond. negand. conseq. namque cum homo secundum se, & ab intrinseco capax sit gratiæ secundum ejus effectum specificum, per idem esset gratiam communicari homini secundum rationem specificam, & ei communicari secundum proprium, & specificum illius effectum; & pariter idem esset peccatum impedire effectum specificum gratiæ, & impedire ipsam gratiam secundum conceptum specificum. Non sic in casu de visione, utpotè subjectum non esset secundum se, & ab intrinseco capax. Sed adhuc dices: quamvis homo secundum se sit ab intrinseco capax effectus specifici gratiæ, dum tamen est in peccato, non est illius effectus capax. Respondeo, quod peccatum non tollit intrinsecam capacitatem, quam habet homo secundum se, & hoc sufficeret, ut communicata gratia secundum conceptum specificum non posset non ei præstare proprium specificum effectum. Sic enim, & non aliter potest huic argumento satisfieri in suppositione facta de visione in lapide.

10 Secundò objicies ad idem: namque non minus in gratia identificantur genus qualitatis, & proprius ejus specificus conceptus, quam in anima sensitiva identificantur gradus genericus vegetandi, & gradus specificus sentiendi, & in anima rationali uterque ille gradus tanquam genericus, & gradus ratiotinandi, ut specificus; & tamen anima sensitiva de facto ossibus solum præstat gradum vegetativum, & non sensitivum; & pariter anima rationalis capillis præstat tantum gradum genericum vegetativum, non verò sensitivum, nec rationalem, ergò manifestè instatur nostrum fundamentum.

11 Ad hoc argument. potest primo respond. ex dictis ad præcedens argument. quod hoc ideo est, quia tam ossa, quam capilli incapacia sunt ab intrinseco gradus sensitivi, & intellectivi; unde & si verum sit, quod gradus ille vegetativus sit identificatus cum gradu sensitivo, & intellectivo, propterea que in capillis, ubi est forma secundum gradum vegetativum, sit etiam secundum gradum sensitivum, immò & intellectivum; propter incapacitatem subjecti, solum præstat effectum genericum vegetandi, & non specificum sentiendi, vel ratiotinandi. Cujus oppositum contingit in nostro casu. Secundò potest etiam responderi negando, quod in ossibus, vel capillis sit solum anima sensitiva, vel rationalis secundum gradum genericum vegetandi, sed est etiam secundum gradum specificum, non quidem sentiendi, vel ratiotinandi, sed intra propriam lineam vegetandi. Ut enim constat in plantis gradus genericus vegetandi habet suas differentias specificas, quibus intra illud distinguuntur inter se, & ab alijs, v. g. à capillis, & ossibus; neque enim sunt ejusdem speciei capilli, ossa, & plantæ, nec omnes plantæ inter se, ut patet. Negamus ergò assumptum, namque gradus sensitivus, vel intellectivus, licet sint gradus specifici animæ sensitivæ, vel rationalis in alijs partibus, secus verò in capillis, & ossibus, & sic quamvis in prædictis subjectis non præbeant hujusmodi gradus, non inde sequitur nō præbere gradū specificum proprium illius generis, & qui constituit ossa, & capillos essentialiter in specie infima determinata ab alijs condistincta. In nostro tamen casu non potest excogitari alter conceptus specificus gratiæ præter esse participationem divinæ naturæ, ac proinde non potest non hujusmodi effectum præstare constituendo scilicet hominem divinæ naturæ participem, unde dimanat essentialis repugnantia cum peccato.

12 Tandem potest responderi dicendo, quod nostrum fundament. procedit de subjecto totali, & adæquato, & de hoc loquendo est irrefragibile; nec enim potest anima sensitiva præbere equo gradum vegetativum, seu genericum sentiendi, quin ei præstet gradum specificum, quo formaliter, & specifice constituitur in ratione equi. Et pariter nec anima rationalis, quin præstet homini gradum intellectivum, quamvis subjectis partialibus, & inadaquaris præstet unum effectum sine alio; sicut enim sunt subjecta partialia, non eis tribuit totalem, & adæquatum effectum, sed solum partialem juxta uniuscujuslibet partis dispositionem. In nostro tamen casu subjectum totale, & adequatum gratiæ est homo.

13 Tertiò objicies: visio corporalis, qua Christus videt in Cœlo B. Virginem, manet in ipso existente in Sacramento Altaris, sed non in esse visionis, sed solum secundum gradum genericum qualitatis: ergò ex identitate gradus specifici cum generico, non sequitur gratiam in homine permanere non posse secundum gradum genericum, & non secundum gradum specificum. Conseq. videtur evidens. Major est certa, sicut & quod cætera accidentia Christi manent in Sacramento propter unionem, quam habent cum ipso Christo. Minor verò probat. namque Christus in hoc Sacramento non potest corporaliter videre aliquid ad extra, quidquid sit de intelligere, eadem ratione, qua Christus ipse prout in hoc Sacramento non potest ab aliquo videri per oculum corporeum, quia nempè Christus in hoc Sacramento est ad modum substantiæ, proindeque in-

indivisibilitèr, ut patet ex D. Thom. 3. p. q. 86. art. 7.

14 Sed respondetur, quod sicùt cætera accidentia Christi, quæ habet extra Sacramentum, manent in Christo sub Sacramento, nedùm secundum gradum generiçum, sed etiam secundum gradum specificum, ut quantitas, çolor, &c. propter unionem, quam habent cum ipso Christo, quod est existere conçomitantèr, paritèr visio, qua Christus extra Sacramentum videt corporalitèr B. Virginem, manet in ipso sub Sacramento, nedùm secundum genus accidentis, vel qualitatis, sed etiam secundum gradum specificum visionis: utpotè utroque modo est accidens unitum Christo, & non potest non esse ubi Christus est. Nèc indè sequitur, quod Christus sub modo essendi Sacramentali videat corporalitèr B. Virginem: aliud enim est visionem B. Virginis esse in Christo sub Sacramento, & aliud Christum exercere illam sub Sacramento. Primum verùm est, nàm si Christus est sub Sacramento secundum omnia accidentia sibi unita extra Sacramentũ, non potest non esse sub Sacramento secundum illam visionem, quam extra Sacramentum tam genericè, quam specificè habet sibi unitam. Attamen licet sic conconitantèr sit in Christo sub Sacramento, non tamen potest eam exercere sub Sacramento, quia modus essendi, quem habet in Sacramento, est indivisibilis, propterea quæ impediuntur accidentia B. Virginis immutare medium, quo percipiantur corporalitèr à Christo, sicùt propter eandem rationem impeditur Christus sub Sacramento nè possit videri ab alio oculo corporeo. Quæ est doctrina D. Thom. loco citato.

15 Quarto, & ultimo objicies: In sententia probabili, quod relatio non distinguitur realitèr à suo fundamento, v. g. Relatio similitudinis inter duo alba non distinguitur realitèr ab albedine, talis relatio non minùs identificatur cùm albedine, quam gradus genericus cum specifico; & tamen potest existere albedo in subjecto, quin ei præstet effectum formalissimum relationis ex defectu alterius albi: ergò paritèr. Confirmatur: quamvis in Divinis Paternitas, ut subsistens, & ut relatio est, sit eadem indivisibilis entitas, ut subsistens, solùm est forma hypostatica, personamque divinam çonstituit; ut relatio verò non est forma hypostatica, sed personam divinam çonstitutam supponit: ergò ex identitate non infertur gratiam sub una ratione non posse informare subjectum, quin eum informet sub alia.

16 Ad hoc argum. respond. sententiam oppositam esse probabiliorem propter nostrum fundament. separatio enim realis, ut diximus, est signum distinctionis realis. Ea tamen supposita constat disparitas ex una parte, quod albedo, & relatio quamvis identificentur inter se, sunt formæ totales, & adæquatæ, immò primo diversæ, & pertinentes ad diversa prædiçamenta; proindeque præstant effectus totales, & adæquatos, quorum unus non subordinatur alteri, nèc ab eo dependet, sed disparate se habent. Et sic non mirum, quod identitas non obstet, ut separatim existant prædicti effectus. In nostro tamen casu gradus genericus, & specificus sunt formę partiales, & inadæquatè çonstituentes unam speçiem, & essentiam, & propterea gradus genericus dependet in existere ab speçifico. Deinde est disparitas, quod albedo est forma absoluta, proindeque non dependet in sui existentia ab albedine alterius, secus tamèn relatio, cujus totum esse est ad aliud se habere, & sic ejus entitate permanente potest effectum proprium, & specificum non præstare ex defectu termini in ordine, ad quem specificatur. Et in hoc sensu in prædicta sententia habetur, quod tùnç relatio permanet, quoad entitatem, secus verò, quoad denominationem ex defectu extrinseci connotati. Nostrum ergò fundamentum procedit solùm de gradu generico, & specifico formæ absolutæ, qualis est gratia. Unde sicùt argumentum non probat albedinem posse existere in subjecto, quin ei præstet effectum specificum albedinis, paritèr nèc in nostro casu.

17 Ad confirm. respond. quod sivè paternitas constituat personam in divinis, ut subsistens est, sivè ut relatio, semper est verùm, quod propter identitatem, quam habet ut subsistens cum se ipsa, ut relatio, sub una virtualitate non potest præstare effectum Patri, quin & ei tribuat effectum sub alia virtualitate: utpotè Patrem, quem ut forma hypostatiça personaliter constituit, refert inseparaliter ad Filium, nec potest unum munùs sine altero præstare. Nec enim intendimus gradum genericum, & specificum præstare eundem formalissimum effectum; sed utriusque effectum, ita inter se connecti, ut gradus genericus non possit subjecto præstare suum effectum formalem, quin eidem præstet suum effectum formalem gradus specificus.

RESOLUTIO III.

Nec peccatum, & gratia sunt simùl defacto pro aliquo instanti reali in eodem subjecto.

18 COnsulto post duplicem resolutionem precedentem, hanc tertiam statuimus, ut magis innotescat absurditas Magistri Lorca, qui supponendo gratiam, & peccatum habituale essentialem habere repugnantiam, nèc in eodem subjecto pro aliquo etiam instanti adhùc de potentia Dei absoluta compati posse, dispur. 4. de gratia, & disp. 22. art. 3. asseverantèr affirmat peccatum actuale defacto simùl existere cum gratia pro aliquo instanti, suppositò, quod homo antea esset justificatus. Cujus oppositum fundatur primò ex dictis prima resol. & quidem ex primo fundam. Nàm peccatum habituale, & gratia non possunt esse simùl defacto in eodem subjecto etiam pro unico instanti: ergò paritèr nèc peccatum actuale, & gratia. Probat. conseq. quia eadem est oppositio privativa inter peccatum habituale, & gratia, ac inter gratiam, & peccatum actuale, nempè ratione effectuum. Ex secundo fundam. Nàm si Deus produceret qualitatem illam essentialitèr repugnantem cum peccato habituali, illa nèc pro unico instanti esset defacto componibilis cum peccato actuali: ergò paritèr gratia; nàm ut ibi probabimus, illa qualitas esset essentialitèr ipsa gratia: Ex tertio etiam fundam. Nàm peccatum compositum cum gratia defacto pro unico instanti, etiam defacto componeretur cum habitu charitatis; utpotè hic non repugnat, ubi non repugnat gratia; compositò autem defacto habitu charitatis cum peccato, etiam cum illo componeretur dilectio Dei super omnia, quia ubi non repugnat habitus, non potest repugnare actus. Unde sequitur simùl, & pro eodem instanti defacto hominem posse diligere Deum, & Deum odio habere. Ex quinto etiam fundamento: Nàm pro illo instanti, in quo existit peccatum actuale defacto, non potest Deus se ostendere peccatum homini: ergò nèc pro illo instanti potest eum diligere: ergò nèc conservare gratiam.

19 Secundò principalitèr fund. nostra resol. Nàm ut patet ex dictis resolut. prima: cum actus unicus sufficit generare habitum, eadem repugnantia est inter actum, & habitum oppositum, ac inter ipsos habitus, saltem indirectè, sed unicum peccatum mortale actuale sufficit generare habitum peccaminosum: ergò eadem oppositio est saltem indirectè inter peccatum actuale mortale, & gratiam, ac inter gratiam, & ipsum habitù peccaminosum; tùnc sic, sed inter gratiam, & habitum peccaminosum tanta est oppositio, ut nèc pro unico instanti possint defacto componi in eodem subjecto: ergò paritèr. Minor hæc subsumpta, & conseq. patent. Minor principalis etiam est certa. Major verò principalis præterquamquòd videtur ex terminis nota, probat. exemplo, actus scientifici, qui, quia unicus sufficit generare habitum scientiæ, eandem prorsùs oppositionem habet cum habitu opinativo, vel erroneo circa idem objectum, ac habet ipse habitus scientificus; unde sicùt habitus erroneus, vel opinativus nequit pro eodem instanti defacto conjungi cum habitu scientiæ, ita nèc cum actu illius de eodem objecto, & idem est de actu scientiæ cum habitu fidei, ut patet ex dictis. Hinc nota disparitatem de actu intemperantiæ, qui compatibilis est defacto cum habitu temperantiæ, quod ideo est, quia non habet cum illo eandem oppositionem, ac habitus ipse intemperantiæ: utpotè actus unicus intemperantiæ non sufficit generare habitum, sed necessaria est ejus repetitio. Et confirm. ex hoc, quod habitus peccaminosus in eodem instanti existit, quo peccatum actuale; nèc enim acquiritur successivè, & pluribus actibus, sicùt habitus intemperantiæ: si ergò gratia in illo instanti defacto non compatitur cum peccato habituali, nèc poterit defacto compati cum peccato actuali, aliter gratia simùl existeret in illo instanti, & non existeret in illo.

20 Tertiò fund. nostra resolut. retorquendo ad hominem fundament. prædicti Authoris: Nàm ut peccatum expellat gratiam, non est necesse gratiam ei coexistere pro illo instanti, quo illam expellit: immò necesse est ei non coexistere: ergò. Prob. anteced. Nàm non esse gratiæ, est effectus, vel quasi effectus peccati expellentis ipsam ad eum necessario, sivè essentialitèr, sivè ex natura rei, sivè demeritorie consecutus: ergò necesse est, quod in ipso instanti, quo peccatum expellit gratiam, sit non esse gratiæ. Anteced. supponitur, & conseq. probatur: Nàm pro instanti, quo causa causat suum effectum ad ipsam necessario consecutum, non potest non effectus ei coexistere: ergò verùm est anteced. Antecedens probatur: Nàm hac ratione in eodem instanti, in quo existit illuminatio Solis, existit aer, lucidus, & in eodem instanti, in quo existit productio hominis, existit homo, ac tandem in eodem instanti, in quo lux expel-

lit

ſic tenebras, non ſunt tenebræ, ac paritèr in eodem inſtanti, in quo unum corpus expellit alterum ab eodem loco, eſt non eſſe alterius corporis in illo loco. Deinde à priori probat. idem antec. Nàm licèt cauſa in actu primo poſsit pro aliquo inſtanti, immò pro multo tempore existere ſine ſuo effectu, ſecùs tamèn in actu ſecundo: utpotè hoc ipſo non poteſt exiſtere etiam pro aliquo inſtanti ſine cauſalitate effectus; cauſalitas autem effectus pro nullo inſtanti poteſt exiſtere ſine effectu, quippè eſt effectus ipſe inſieri: ſicut ergò peccatum non poteſt pro aliquo inſtanti expellere gratiam, quin ei coexiſtat expulſio activa gratiæ, paritèr quin ei coexiſtat expulſio paſsiva, quæ eſt non eſſe gratię.

21 Et quidem hoc fundam. adminus evidentèr convincit de cauſa formali, ſeù quæ præſtat effectum in genere cauſæ formalis, quia ut ſupra diximus: effectus formalis formæ eſt ipſa forma communicata; proindeque non poteſt non exiſtere ſimùl in eodem inſtanti cum cauſa, quamvis effectus ſit mediatus, ſi ſit eſſentialitèr, vel ex natura rei, ſivè demeritorie connexus cum primario; probabilius autem eſt, ut patet ex dictis, peccatum expellere gratiam in genere cauſæ formalis: ergò non poteſt pro aliquo inſtanti præcedere expulſionem gratię, vel ipſum non eſſe gratiæ. Dicere cum prædicto Magiſt. privationem gratiæ, & ipſam gratiam poſſe ſimùl exiſtere, licèt non habitualiter, & permanenter, ſed tranſeuntèr, ex terminis refutatur: Nàm eſt dicere duo contradictoria, vel privativè oppoſita poſſe eſſe ſimùl tranſeuntèr, & pro brevi morula, nempè pro unico inſtanti, quod eſſe falſum patefit in ipſo peccato habituali, quod neque pro unico inſtanti poteſt eſſe ſimùl cum gratia, cui privativè opponitur, ut ipſe fatetur, & paritèr nec lux cum tenebris. Immò cum repugnantia inter contradictoria, vel privativè oppoſita ortum non habeat ex longitudine, vel brevitate temporis, quod eſt eis omninò extrinſecum, ſed ex ipſa oppoſitione, quam habent inter ſe, ſi poſſent ſimùl exiſtere pro unico inſtanti, poſſent & ſimùl exiſtere per longum tempus; undè prædicta ſolutio ſuccumbit difficultati noſtri fundam. Si tandem dicas cum eodem, quod peccatum deſtruit demeritorie gratiam, cujus privatio eſt pœna peccati, pœna autem eſt poſterior ad demeritum, proindeque in illo inſtanti, in quo exiſtit demeritum, & peccatum non poteſt exiſtere privatio gratiæ: in contra eſt, quod premium in eodem inſtanti reali eſt cum merito, ut patet in augmento gratiæ, quod in eodem inſtanti reali eſt cum actibus intenſis charitatis: ergò paritèr.

Objiciuntur, & ſolvuntur argumenta.

22 SED contra noſtram reſolut. objicies 1. Priùs eſt hominem peccare, quam privari gratia: ergò pro inſtanti peccati non eſt privatio gratiæ, & conſequentèr eſt ipſa gratia. Conſeq. videtur bona, & anteced. probatur ex Concilio Trident. ſeſſ. 6. cap. 22. ubi habet: *Deum juſtos ſua gratia non deſerere, niſi priùs deſeratur ab eis.* Ergò priùs eſt hominem deſerere Deum per peccatum, quam quod ab ipſo deſeratur per ablationem gratię, & conſequenter priùs eſt hominem peccare, quam privari gratia. Confirm. 1. Nàm Deus gratiam aufert in pœnam peccati actualis: privatio ergò gratiæ eſt pœna peccati actualis; ſed demeritum eſt priùs ipſa pœna: ergò. Explicatur: peccatum actuale hoc ipſo, quod demeritorie expellit gratiam in inſtanti, in quo eſt, movet Deum ut auferat gratiam: ergò in eo inſtanti eſt gratia. Prob. conſeq. Nàm aliter moveret Deum, ut auferret gratiam, quæ non eſt, ſed jàm eſſet ablata. Et ex hoc ipſo confirmatur ſecundo: peccatum pro illo inſtanti, in quo eſt, expellit gratiam, ſed non expellit gratiam, quæ non eſt: ergò expellit gratiam quæ eſt, & conſequenter in illo eodem inſtanti non poteſt non eſſe gratia.

23 Ad hoc argum. patet ex nuper dictis in 3. fundam. Nàm ſi aliquid probat eſt cauſam pro aliquo inſtanti præcedere exiſtentiam effectus, utpote cauſa eſt prior effectu. Dicimus ergò cauſam eſſe priorem effectu, ſolùm prioritate naturę, quæ eſt ipſa prioritas cauſalitatis, ſeù à quo, ſecùs verò prioritate aliçujus inſtantis realis, ſeù in quo. Licèt enim ſimùl in eodem inſtanti reali adhùc cauſa exiſtit in illo, ut cauſa, & effectus, ut effectus; proindeque effectus exiſtit in illo inſtanti, ut à cauſa, & cauſa, ut dans eſſe effectui, & ſiç, & non aliter ſalvatur, quod cauſa ſit prior effectu, quamvis ſimùl in eodem inſtanti reali exiſtat cum illo, quo in ſenſu in divinis Pater dicitur prior Filio: nempè prioritate à quo, & originis, ſecùs tamen prioritate in quo, ſeù exiſtentię, cum relativa ſint ſimùl natura. Et in creatis docetur in phyſica, quod licèt Sol fuerit priùs natura luce, nunquam tamen fuit cum privatione lucis, & paritèr licèt materia cœleſtis prius natura fuiſſet forma cœleſti, utpotè cauſa materialis illius, nunquam tamèn revera fuit ſine illa, vel cum ejus privatione. Hinc ad argum. dicimus, quod in eodem inſtanti, in quo homo peccat, deſeritur à Deo per ablationem gra-

tiæ, semper tamèn est verùm, quod deseritur à Deo, quia peccat, in quo explicatur peccatum esse priùs prioritate naturæ ipsa ablatione gratiæ.

24 Ad 1. confirm. negamus demeritum debere esse priùs pœna prioritate instantis realis, ut à simili diximus de premio. Neç sequitur, quod si peccatum movet Deum pro illo instanti, ut auferat gratiam, gratia in illo instanti est, sed potius oppositum, cum Deus in eodem instanti, in quo movetur, ut auferat gratiam, suspendat concursum conservativum gratiæ: alitèr pro illo instanti diligeret hominem, & cum odio haberet. Nèc etiam sequitur, quod moveret Deum, ut auferret gratiam, quæ jàm ablata esset, nàm licèt revera in illo instanti sit ablata gratia, non tamen hęc ablatio intelligitur pro illo priori, quo intelligitur peccatum movere Deum ad illam, sed hæc intelligitur solùm pro alio posteriori, licèt in eodem instanti reali.

25 Secundò objicies: Expellens, & expulsum non possunt non esse simùl in eodem instanti reali; sed gratia, & peccatum actuale se habent, ut expellens, & expulsum: ergò. Minor, & conseq. patent; major verò videtur probari ex terminis: Nàm expellens in eo instanti, in quo expellit, non expellit quod non est, sed quod est: ergò oportet, quod expulsum sit in eodem instanti cum expellente. Consequent. videtur bona; nam quod non est pro aliquo instanti, vel non expellitur in illo instanti, vel supponitur expulsum pro instanti, vel tempore antecedenti: ut ergò expellatur in illo instanti, oportet, quod in eo instanti existat, & consequenter simùl cum expellente. Confirmat. ut una forma positiva expellat alteram ab eodem subjecto, oportet ut una resistat introductioni alterius, v. g. frigiditas introductioni caloris, at una non potest resistere introductioni alterius, quin simùl sint in eodem subjecto, nàm una forma non resistit introductioni alterius, quæ in subjecto jàm non est, ut patet exemplo appositio: ergò cum tam peccatum actuale, quam gratia sint formæ positivæ, peccatum non potest expellere gratiam, quin gratia existat simùl cum peccato saltèm pro instanti, quo expellitur.

26 Ad hoc argum. seù sophisma respond. 1. etiam ex dictis retorquendo argum. Nàm id, quod pro aliquo instanti est, non expellitur pro illo instanti, nàm quod pro aliquo instanti expellitur, pro illo instanti est expulsum, quod autem pro aliquo instanti est expulsum, pro illo instanti non est: ergò quod pro aliquo instanti est, non expellitur pro illo instanti. Deinde instatur exemplis: Nàm hæc conseq. non valet: pro instanti, quo forma cadaveris est in materia, non est forma equi: ergò pro illo instanti non expellitur forma equi per formam cadaveris. Et paritèr: pro instanti, quo corpus est in suo loco locali, & adæquato non est ibi in eo aliud corpus: ergò corpus præexistens non expellit aliud ab eodem loco. Item: pro instanti, quo substantia panis convertitur substantialiter in corpus Christi, non est substantia panis: ergò non definit esse per talem conversionem. Istæ enim, & similes consequentiæ non valent, & hoc ideo, quia non esse formæ potest dupliciter considerari: uno modo quatenus procedit ex altera forma incomponibili cum præcedenti in eodem subjecto: alio modo absolutè, seù independenter ab altera forma incomponibili: & primo modo ipsum non esse formę est formam expelli per alteram formam ab eodem subjecto, nàm ideo non est forma præexistens in illo subjecto, quia in eo noviter introducitur alia forma opposita, seù repugnans cum præcedenti. Quàdo autem nó esse formæ est independenter ab altera forma noviter introducta, verùm est, quod illud non esse non procedit ex expulsione illius formæ, sed vél non expellitur, vel supponitur expulsa per aliam causam. Et hinc in forma respondetur negando primum anteced. Ad probat. distinguo anteced. non expellitur, quod non est absolutè, & independentèr ab ipsa forma expellente, concedo, non expellitur, quod non est propter incompossibilitatem ipsius formæ expellentis, nego. Ideo enim gratia, & peccatum comparantur, ut expellens, & expulsum, quia peccatum est forma incomponibilis cum gratia in eodem subjecto: ergò per idem est peccatum expellere gratiam, ac peccatum esse in subjecto cum tali incompossibilitate: ergò non esse gratiæ proptèr incompossibilitatem illius cum peccato, est gratiam expelli per peccatum: non ergò benè infertur, gratia pro illo instanti non est: ergò non expellitur per peccatum.

27 Ad confirmat. patet instantia in doctrina hujus Magistri 2. 2. disp. 14. ubi asserit actum fidei, & visionis claræ Dei de eodem objecto opponi privativè, ita ut nèc in eodem instanti possint compati. Tùnc inquiro: istæ duę formæ sunt positivæ, vel ergò una resistit introductioni alterius, vel non? Si primum? Ergò ex hac resistentia non infertur gratiam, & actuale peccatum posse simùl existere in eodem subjecto adhùc pro aliquo instanti. Si secundum? Ergò ex quo gratia, & peccatum sint formę positivæ, nequit inferri, quod gratia resistat in-

introductio ii peccati. Arg. ergò factū evidentèr instatur in ipsius doctrina. Disparitas ergò est, quod frigiditas, & calor sunt formæ positivæ op positę; solùm contrarie, & propterea frigiditas resistit introductioni caloris, utraque alteram expellit paulatim, & successivè, & sic est necesse, quod pro aliquo tempore se immisceant in subjecto, ita ut subjectum nec plene sit frigidum, vel calidum: qua ratione contraria dicuntur compati in gradibus remissis. In nostro tamen casu gratiæ, & peccati sunt formę positivæ oppositæ nedum contrarie, sed privativè saltem mediate, & sic gratiæ expulsio per peccatū est instantanea, & non successiva, undè gratia non resistit introductioni peccati, sed cum peccatum est, jàm totaliter gratia abscidit à subjecto, in quo est peccatum. Vel si mavis, dicito, quod frigiditas resistit resistentia positiva, quia solùm opponitur contrarie; gratia verò resistit resistentia privativa, quia opponitur privativè, & propterea illa resistentia patitur latitudinem, ita ut inter calorem, & frigiditatem sit medium, ratione cujus possunt simùl compati in gradibus remissis; secùs autem inter gratiam, & peccatum; unde sequitur peccatum, vel non expellere gratiam, vel totaliter eam expellere, & sic non relinquitur locus ut possit in eodem subjecto compari etiam pro unico instanti, licèt oppositum propter oppositam rationem contingat in frigiditate, & caliditate.

28 Tandem tam argum. quam confirmationi potest respond. cum D. Thom. hic q. 28. artic. 2. ad 9. ponit enim argum. vice versa ad probandum, quod gratia non requiratur ad remissionem culpæ: Nàm si gratia removet culpam, aùt gratia, quæ est, aùt gratia, quæ non est, non autem gratia; quæ non est, quia quod non est, non facit aliquid; similitèr nèc gratia, quæ est, quia cum sit accidens, ejus esse est in esse, cum autem ineat gratia jàm culpa non ineat, & ita expelli non potest. Et respondet: *Ad nonum dicendum, quod gratia, quæ est, & ineat, culpam expellit, non eam, quæ est, sed quæ non est; prius autem erat; non enim expellit culpam per modum causæ efficientis, sic enim oporteret, quod ageret in culpam existentem ad ejus expulsionem, sicut ignis agit in aerem existentem ad ejus corruptionem, sed expellit culpam formaliter; ex hoc enim ipso, quod informat subjectum, sequitur quod culpa in subjecto non sit, sicut patet de sanitate, & infirmitate.* Quibus clarissimè in forma respōd: distinguendo primum anteced. expellens, & expulsum non possunt non esse simùl in eodem instanti, cum expellit in genere causæ efficientis, concedo, si expellat solùm in genere caus formalis, nego. Ad probationem paritèr dię stinguo: Expellens in eo instanti, in quo expellit, non expellit, quod non est, si expellat in genere causæ efficientis, concedo, si in genere causæ formalis subdistinguo: Non expellit, quod non est, nèc erat, concedo, quod non erit, & erat, negò. Itaque causa efficiens agit semper in præexistens, nèc enim non existens potest terminare actionem, quæ ex proprio formali conceptu est via ad se. Hinc quia ignis in genere causę efficientis corrumpit aerem, agit priùs non in non esse aeris, sed in ipsum aerem prę existentem introducendo in eo dispositiones ad introductionem novæ formæ. Secùs tamèn est de expellente in genere causę formalis, nàm hæc non expellit per actionem aliquā, sed informando subjectum, per hoc enim, quod informat subjectum, & ei ineat, definit esse forma altera præcedens ei opposita, quod est eam expellere, & sic potiùs est necesse, quod pro instanti, quo ineat subjecto non sit altera forma, licet sit necesse, quod antea esset, quomodo sanitas expellit infirmitatem, non quæ est in instanti, quo sanitas ineat subjecto, nàm sanitas est ex integra causa, & in indivisibili consistit, propterea quę secum non compatitur infirmitatem aliquam; sed quæ fuit præcedenter ad ipsam sanitatem. Ex quibus patet etiam ad exemplum frigiditatis, & caloris; nàm hæc expulsio est in genere causæ efficientis, & paritèr expulsio omnium formarum, quæ purè opponuntur contrarie, quin includant oppositionem aliquam privativam.

29 Tandem objicies præcipuè adversus secundum fundamentum: habitus charitatis, & peccatum actuale sunt simùl in eodem instanti: ergò paritèr peccatum actuale, & gratia. Consequent. patet, quia habitus charitatis non potest esse sine gratia, cujus est proprietas, & aqua radicaliter dimanat, anteced probat. In illo instanti, in quo homo peccat, potest proximè, & expedite diligere Deum; sed non potest sic proximè, & expedite diligere Deum sine habitu charitatis: ergò in illo instanti, in quo peccat, est in eo habitus charitatis. Conseq. videtur bona, minor etiam patet, nàm juxta Thomistas solus habitus charitatis est, qui præstat ipsum posse proximum, & simplicitèr tale ad diligendum Deum, qua ratione distinguitur à virtutibus acquisitis; nèc per solùm auxilium extrinsecum potest voluntas elicere actum dilectionis Dei, sicùt nèc intellectus visionem beatam. Major ergò probatur: Nàmque in illo instanti, in quo homo peccat, est li-

ber tam libertate contraditionis, seù quoad exercitium, quam libertate contrarietatis, & quoad speciem: ergò nedùm in illo instanti potest non peccare, sed & diligere Deum. Supponamus enim peccare, quia omittit dilectionem Dei instante præcepto. Explicatur: Nàm homo in hoc casu, quia libere quoad exercitium omittit amorem Dei, potest eum non omittere: ergò quia libere quoad specificationem omittit amorem Dei, potest Deum amare: immò non potest non omittere amorem Dei instante præcepto, nisi in quantum potest Deum amare. Idem argum. fit cum peccat odio habendo Deum, utpotè tale odium liberum etiam est quoad specificationem, & sic potest exercere actum contrarium, qui est dilectio Dei, immò de omni peccato mortali, per quod libere avertitur à Deo: utpotè in illo instanti potest ad Deum converti, & non nisi per dilectionem Dei.

30 Nèc valet, quod ad hanc libertatem salvandam sufficit auxilium intrinsecum supernaturale intrinsecè in voluntate receptum, realitèr condistinctum à gratia, & charitate, ut patet in primo actu dilectionis Dei, quo homo se disponit ad justificationem. Non, inquam, valet: tùm quia auxilium illud gerit vices habitus charitatis, locoque illius substituitur, & sic non repugnante illo auxilio pro instanti peccati actualis, nèc repugnaret pro illo instanti ipse habitus charitatis: tùm quia adhùc illud auxilium est necessario connexum cum gratia, & charitate, unde nèc illud admittimus simùl cum peccato actuali pro aliquo instanti realiter: ac tandem, quia in probabiliori sententia actus primus dilectionis Dei procedit ab ipsa gratia, vel ut auxiliante, vel ut sanctificante, & non ab auxilio aliquo ab ea realiter distincto.

31 Genuina ergò solutio est, quod in illo instanti, in quo homo peccat, non est proximè, & expedite potens diligere Deum; quia ut argum. probat, hęc proxima, & expedita potentia non est unde proveniat, nisi ab habitu charitatis, qui tùnc non est. Nec inde sequitur hominem libere non omittere amorem, seù non libere odio habere Deum utraque libertate, nàm ad hoc sufficit habitum charitatis præcessisse tempore antecedenti, utpote tùnc cum potentia proxima, & expedita ad amandum Deum, voluntas se libere determinavit ad omittendum amorem, seù odio Deum prosequendum pro instanti sequenti. Et sic ita se determinavit, quod potuit tùnc libere se determinare ad oppositum pro illo instanti, quod est libere omittere amorem, vel odio Deum habere. Hinc adhùc impotentia, quam habet voluntas ad amandum Deum pro illo instanti, in quo peccat, est impotentia procedens ex ipsius libera determinatione, quia nempè ipsa libere posuit impedimentum ad conservationem habitus charitatis, aliter autem esset si Deus auferret illum, seù substraheret concursum conservativum illius pro suo libero arbitrio, & sine culpa hominis, tùnc enim homini non posset imputari ad culpam omissio dilectionis Dei.

32 Sed dices: ut homo in illo instanti libere omittat dilectionem Dei præceptam, vel odio habeat Deum, est necesse, quod in illo instanti sit potentia libera proxima, & expedita ad prædictam omissionem, vel odium; at potentia libera proxima, & expedita ad prædictam omissionem, vel odium, non potest non esse potentia libera proxima, & expedita ad dilectionem Dei: ergò vel in illo instanti homo non libere omittit dilectionem Dei præceptam, aùt libere Deum odio non habet, vel in illo instanti est potentia proxima, & expedita ad dilectionem Dei. Patet minor, utpote potentia libera proxima, & expedita, ideo dicitur talis, quia est ad utrumlibet oppositorum; est enim de conceptu libertatis indifferentia ad utrumlibet.

33 Pro hujus radicali intelligentia nota, quod potentia proxima, & expedita libera ad dilectionem, & odium Dei, non est unica, & simplex, nèc enim odium Dei procedit ab habitu charitatis, nèc Dei dilectio ab ipsa voluntate sine illo. Conflatur ergò ex ipso habitu charitatis, & ex voluntate secundum se, ita ut cum dicitur homo est liber ad diligendum Deum, & odio eum habendum, hæc libertas in ordine ad odium Dei sita sit in ipsa voluntate secundum se, & in ordine ad dilectionem Dei in ipso habitu charitatis eam intrinsecè elevante ad esse supernaturale. Unde propterea homo est liber ad odio Deum habendú, quia in sua voluntate habet posse illum odio habere: & propterea est liber ad eum amādum, quia per habitum charitatis ei infusum potest eum amare: cum ergò deest habitus charitatis, manet quidem potentia libera per ordinem ad odium, sed non per ordinem ad amorem, quod est manere potentiam liberam inadæquatè, & incomplete, non complete, & adæquate. Nec enim hæc libertas contrarietatis est constituenda, sicùt libertas, quæ est in homine ad currere, & sedere, seù ad peccandum, & non peccandum; nàm hæc est una, & simplicissima, nempè ipsa voluntas secundum se, quæ proinde aùt non est, aùt est completa, & adæquata; secùs verò in nostro casu. Unde ad

pro-

propositum dicimus, quod homo in illo instanti, in quo peccat, seu odio habet Deum, vel omittit dilectionem Dei præceptam, liberè se exercet inadæquatè, scilicet potentia libera suæ voluntatis, non tamen completè, quatenus potentia libera coalescit ex voluntate, & habitu charitatis, qui tunc non est, nec potest esse. Hæc autem incompleta libertas voluntatis sufficit ad peccandum, cum in ejus manu fuerit amittere potentiam alteram incompletam charitatis, vi cujus potuit diligere Deum, & noluit.

34 Hinc in forma ad replicam conceditur major, & negatur minor. Ad probat. conced. de potentia libera ad utrumlibet oppositorum ordinis naturalis, ut potentia ad currere, & non currere, vel sedere, secus verò cùm unum pertinet ad ordinem naturale, & aliud ad ordinem supernaturalem, ut in nostro casu. Tunc enim nulla est potentia, quæ ab intrinseco sit ad utrumlibet, quia implicat potentia, quę ab intrinseco sit naturalis, & supernaturalis. In hoc ergò sensu homo liberè peccat omittendo amorem Dei, vel odio eum habendo in illo instanti, non quia in eo sit potentia completa ad amorem Dei, & odium, sed purè quia in eo est potentia incompleta ad odium, & incompletam ad amorem non habet ex propria libera determinatione.

35 Quod si instes, quod dum homo est in gratia, & charitate, habet simul potentiam expeditam ad odium: ergò dum est in peccato habet simul potentiam ad diligendum Deum, negat. conseq. namque ad odio Deum habendum sufficit voluntas secundum se, quæ rectè componitur cum gratia, & charitate; ad diligendum autem Deum ultra requiritur habitus charitatis, qui componibilis cum peccato non est. Et nota illam propositionem: *Homo dum est in gratia, vel charitate, habet potentiam ad odio habendum Deum*, debere intelligi in sensu divisio, non in sensu composito, id est, habet potentiam ad odium secundum se, sed non ut conjungendum cum gratia, & charitate, pariter ac loquimur de potentia expedita hominis ad dissensum, dum est prædeterminatus ad cõsensum. Quantum ad præsens enim eodem modo loqui debemus, cum eadem sit repugnantia inter dissensum, & consensum, ac inter peccatum, & gratiam.

DUBIUM II.

Utrùm de potentia Dei absoluta possit remitti peccatum sine gratia?

1 PRocedit sermo de peccato mortali, de veniali dicemus obiter in solut. argument. Etiam procedit de homine elevato in finem supernaturalem; in tertia tamen resolut. ostendimus, quid sentiendum sit de peccato mortali in puris naturalibus commisso. Pariter procedit sermo de peccato mortali personali; dicemus tamen in solut. argument. de peccato originali. Hoc dubium maximè conducit ad intelligentiam formæ, qua justificamur; propterea que non est vanum de hoc disputare, ait Mag. Soto, sed potius laudandos, qui in ejus solutione laborarunt, ait Prado.

2 Quo in dubio sententiæ reducuntur ad tres: prima asserit peccatum de potentia Dei absoluta remitti posse per condonationem extrinsecam Dei, quam aliqui vocant purè non imputativam peccati, alij verò gratiosam, nempè importantem gratiam extrinsecam, quæ est Dei dilectio. Alij verò dicunt hanc condonationem non sufficere, sed ultra requiri formam aliquam, seu gratiam intrinsecam supernaturalem, sed non habitualem, sed actualem; nempè dilectionem Dei ex parte hominis. Alij tandem necessario requirunt gratiam habitualem, ità ut sine infusione illius intelligi non possit remissio peccati. Et loquimur de remissione peccati, quę est verè, & rigorosè talis, per quam nedum peccatum detegitur, ut dicebant Hæretici, contra quos Concilium Tridentinum, verum & per quam peccatum totaliter abraditur, & expellitur. Quo in dubio sunt tres difficultates, prima procedit de condonatione purè extrinseca, secunda de condonatione per gratiam intrinsecam habitualem: tertia de condonatione per gratiam habitualem in statu puræ naturæ. Sit ergò.

RESOLUTIO I.

De potentia Dei absoluta non potest peccatum remitti per solam condonationem extrinsecam, sive purè non imputativam, sive gratiosam.

3 EST contra Scotum, Nominales, Suarez, Ripalda, Lugo, Oviedo, & alios Jesuitas. Eam tamen tenent Valentia, Vazquez, Montesinos, Araujo, Prado, Ferre, Gonet, & communiter Thomistæ. Et

Et fundatur, quo ad primam partem primo: namque remissio peccati includit essentialiter ex parte Dei pacationem, qua nobis pacatur, quæ pacatio in Dei dilectione consistit, ut expressè docet D. Thom. hic art. 2. in corp. & ad 2. quod erat hujusmodi: remissio culpæ consistit in reputatione divina, secundum illud Psalm. *Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum*; sed infusio gratiæ ponit etiam aliquid in nobis: ergò infusio gratiæ non requiritur ad remissionem culpæ. Et respondet: *Quod sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinæ, sed etiam importat quendam gratiæ effectum, ut supradictum est; ita etiam & hoc, quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quendam effectum in ipso, cui peccatum non imputatur. Quod enim alicui non imputetur peccatum à Deo, ex divina dilectione procedit.* Ubi argument. est fundament. contrariæ sententiæ, videlicet quod remissio peccati consistit in divina reputatione, ad quid ergò est necessaria gratia aliqua etiam extrinseca, ut remittatur peccatum? Et respondet D. Thom. quod hoc ipsum, quod est homini non imputari peccatum, ex divina dilectione procedit.

4 Et videtur notum ex terminis, ut patet exemplo, quo & ipsi utuntur; namque unum hominem alteri non imputare injuriam sibi factam est ei gratiam, & beneficium impendere, cum posset ex justitia satisfactionem ab eo exigere. Immò condonatio illa non gratiola non potest aliter explicari nisi per hoc, quod Deus hominem, qui peccavit, nec diligat, nec odiat; hinc Authores hujus sententiæ prædictam condonationem constituunt in hoc actu: nolo mihi præbere offensum, vel in hoc: nolo odio habere peccatorem, vel indignari contra illum. Hæc autem non est remissiva peccati, sed est potiùs, quam Deus potest exhibere erga eum, qui non peccavit, quem nec odit, nec necessitatur diligere. Hinc D. Thom. hic ad 1. habet: *Potest enim apud homines contingere, quod unus homo aliquem alium nec diligat, nec odiat; sed si eum offendat, quod ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali benevolentia.* Quæ impugnatio procedit etiam permisso, quod peccatum habituale consistat in reatu ad pœnam, vel in sola obligatione satisfaciendi pro peccato actuali præterito, vel in peccato præterito non condonato, vel quomodolibet alio modo; namque inde solum infertur posse à Deo condonari extrinsecè absque impressione alicujus effectus intrinsecè incompatibilis cum peccato, utpotè sicuti hoc modo peccatum purè dependet ex Deo libere determinante, vel tollente, pariter purè ex Deo condonante potest perire. Attamen inintelligibile est, quod hæc condonatio non importet gratiam aliquam ex parte Dei, nimirum divinam dilectionem.

5 Secundò fundatur hæc pars: eatenus in hoc modo dicendi Deus posset peccatum remittere per condonationem extrinsecam, quia Deus ut remittat peccatum, sufficit cadere juri suo, nempè exigendi honorem sibi ablatum per peccatum; at Deus non potest prædicto juri cædere: ergò. Probat. minor: Deus non potest cædere prædicto juri, nisi abdicando à se suum jus; at Deus non potest à se abdicare suum jus: ergò. Probat. minor: Deus non potest à se abdicare suum jus, quin à se abdicet suum dominium; at Deus non potest à se abdicare suum dominium: ergò nec suum jus. Minor, & consequentia patent, major etiam est perspicua namque Deus est Dominus sui juris: ergò dum non abdicat à se suum dominium, nec potest à se abdicare suum jus.

6 Nec valet, quod Deus defacto abdicat à se prædictum jus, cum peccatorem justificat per gratiam, non inquam valet, namque aliud est jus Dei adversus peccatorem extingui, & aliud Deum à se abdicare suum jus, adhuc permanente non extincto; jus autem quod habet Deus exigendi honorem sibi ablatum per peccatum, extinguitur per gratiam, per quam peccator reddit Deo honorem debitum, & sic tunc non dicitur Deum à se abdicare prædictum jus, sed potiùs extingui. Secus autem si jus illud cessaret absque exhibitione honoris debiti ex parte peccatoris; tunc enim cessaret purè, quia Deus à se abdicaret illud jus; utpotè non extinctum, quod esse non potest; sicut nec à se potest abdicare dominium illius.

7 Confirmatur: jus illud quod habet Deus adversus peccatorem, est quædam perfectio divina cum Deo identificata, & ab ipso inseparabilis: ergò non potest Deus illud à se abdicare. Dices non posse illud abdicare quantum ad actualitatem, secus tamen quantum ad denominationem, ut patet in actu libero. Sed contra, nam hæc abdicatio non potest fieri absque aliqua intrinseca mutatione, vel ex parte Dei, vel ex parte peccatoris: quippè denominatio illa est intrinseca; quod patet in exemplo posito actus liberi Dei, & in condonatione hominis; at talis denominatio desinere non potest per intrinsecam mutationem ex parte Dei, ut liquido constat: ergò per intrinsecam mutationem ex parte peccatoris, quæ fit per satisfactionem, qua extinguitur prædictum jus.

8 Tertiò fundatur hæc pars ex quo, ut diximus, talis condonatio solum potest fieri in

in Deo per hoc, quod non se reputet offensum, vel non imputet peccatori injuriam; at sic non potest Deus remittere peccatum: ergò. Probat. minor: si Deus sic remittat peccatum, posset ante remissionem peccati dicere: si peccaveris, non me reputabo tibi offensum, vel non imputabero tibi injuriam, at hoc dicere repugnat Deo: ergò. Major patet: namque, quod potest Deus facere post aliquod tempus, potest ab eo dici ante illud tempus, sicut plura, quæ Deus facit, revelavit, antequam faceret. Minor verò probatur, nam si Deus ante commissum peccatum posset dicere: si peccaveris, non me repugnabo tibi offensum, vel non imputabo tibi injuriam, sequitur quod cum homo committeret peccatum, non peccaret; at hoc contradictionem imbolvit: ergò. Sequela probat. Nam illa conditionalis per positionem antecedentis, scilicet peccati, transiret in absolutam: ergò dum peccaret, Deus non reputaretur ei offensus, nec ei imputaret injuriam; sed per hanc non reputationem, vel non imputationem desineret esse peccatum juxta hanc sententiam: ergò ille homo dum peccaret, non peccaret.

9 Quoad secundam partem, quod nempè nec possit remitti peccatum per extrinsecam Dei condonationem gratiosam, quæ scilicet includit dilectionem Dei, fundatur primo ex D. Thom. loco citato in corpore ad illa verba: *Dilectio autem Dei quantum est ex parte actus divini est æterna, & immutabilis; sed quantum est ad effectum, quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso, quandoque deficimus, & quandoque iterum recuperamus.* Ex quibus sic efformo rationem: dilectio Dei remissiva peccati non potest non etiam divinitus nobis imprimere aliquem effectum incompatibilem cum peccato: ergò si sit purè extrinseca, non est sufficiens nobis remittere peccatum. Conseq. patet, & anteced. prob. dilectio remissivà peccati ex proprio, & formali conceptu, licet subjective, & ex parte Dei sit æterna, & immutabilis utpotè identificata cum Deo, terminative tamen, seu ex parte nostri est defectibilis, seu mutabilis: ergò non potest non etiam divinitus nobis imprimere aliquem effectum incompatibilem cum peccato. Conseq. patet, namque si prædictum effectum nobis non imprimat, relinquitur dumtaxat dilectio ipsa prout se tenet ex parte Dei, quæ prout sic est æterna, & immutabilis. Anteced. autem prob. namque prædicta dilectio remissiva peccati terminative, & ex parte nostri, quandoque interrumpitur, quando scilicet à Deo deficimus, & quandoque recuperatur, cum scilicet ad eum convertimur, eumque diligimus: est ergò terminative, seu ex parte nostri defectibilis, & mutabilis.

10 Dices effectum prædictæ dilectionis remissivæ peccati in nobis attento proprio illius formali conceptu esse puram denominationem extrinsecam ex libera Dei dilectione provenientem, hancque nos interrumpere cum peccamus, eamque recuperamus cum ei obicem peccati non ponimus. Licet defacto, & juxta legem à Deo statutam præter illam denominationem nobis imprimat effectum intrinsecum gratiæ tam habitualis, quàm actualis. Sed contra est evidenter; namque denominatio extrinseca proveniens ab aliqua forma est defectibilis ex defectibilitate ipsius formæ, à qua provenit; ideo enim esse visum in lapide deficit, quia deficit visio ad eum terminata, non tamen è contra: ideo deficit visio, quia deficit esse visum. Et ratio est clara, nam denominatio extrinseca est ipsa forma à qua provenit, & sic deficere non potest nisi ex defectu illius. Sequitur ergò ex prædicta doctrina, quod dilectio Dei remissiva peccati sit ratione sui, seu subjective, & ex parte Dei defectibilis, siquidem non esset in eo casu defectibilis ratione termini, vel effectus, qui esset pura extrinseca denominatio.

11 Et adde esse doctrinam generalem Theologorum, quam pluries tradit D. Thom. libertatem divinam non consistere in indifferentia divinæ voluntatis, quantum est ex parte ipsius, sed in indifferentia illius ex parte ejus, ad quod dicitur. Quod & docet expræsè 1.p.q.9. art.3. ad 4. & ad 5. ut probet voluntatem Dei non esse mutabilem. Et in 1. ad Anibaldum dist. 45. q.unica, art.1. expræsè habet, quod divina natura non est mutabilis, sed rerum mutativa. Et q. 23. de verit. art.1. pariter docet, quod divina voluntas solum se habet ad oppositа quantum ad effectus, quos potest facere, & non facere. Quod tandem docet 1. contra gentes, cap.82. unde procedit illa gravissima difficultas de constitutivo actus liberi Dei, qui ex una parte, quia liber non potest non esse intrinsicè defectibilis, & ex alia quia divinus non potest non esse intrinsicè necessarius. Unde coguntur plures ex Authoribus Societatis constituere actum liberum Dei per denominationem provenientem simul ab actu Dei necessario, & productione creaturarum, vel creaturis ipsis, quia aliter non possunt salvare defectibilitatem ad libertatem divinam requisitam; licet facilius aliqui eum constituant per actum necessarium, ut immutantem creaturas ad forè, vel non forè, seu de statu futuritionis ad statum existentiæ, quæ eo ipso est denominatio connotativa, quæ deficere potest ex solo defectu extrin-

trinseci connotati. Omnes ergò tenentur asserere, quod præcisa intrinsica mutatione creaturarum, non potest ex parte Dei intelligi defectibilitas proprij actus liberi, ita ut actus liber Dei sit intrinsecè, & subjectivè defectibilis, non quoad entitatem, seu actualitatem, in quo sensu procedit doctrina D. Thom. sed putè quoad terminationem, sive defectibilem sub conceptu expresso terminationis, ut aliqui dicunt, sive ex defectu connotari, ut nos defendimus dubio 4. de voluntate Dei, sive ut defectibilem virtualiter, ut alij asserunt, & in universum defectibilem putè per ordinem ad creaturas, quia scilicet sunt tales, quod sine ipsis possit esse perfecta bonitas Dei, vel quia ad ipsas habet habitudinem non necessariam, ut locis citatis docet D. Thom.

12 Ad tem ergò dilectio libera Dei remissiva peccati indefectibilis ex parte Dei, id est, quoad actualitatem non potest non importare defectibilitatem ex parte termini, seu hominis, cui peccatum remittitur, quæ defectibilitas intelligibilis non est, si nullius effectus productiva sit, sed tantum in eo ponat denominationem extrinsecam dilecti; utpotè hæc potius defectibilis esset per ordinem ad Deum, quam vice versa.

13 Quæ doctrina non leviter confirmatur ex differentia, quam tradit D. Thom. inter amorem divinum, & humanum 1. p. q. 20. art. 2. Et cum differentia amoris divini, & humani in vestiganda sit penes utriusque conceptum proprium, & formalem, non est dubitandum, D. Thom. loqui de amore divino in omni statu, in quo exerceri potest. Igitur D. Thom. inquirit: utrum Deus omnia amet? Et respondet omnia existentia amare, *nam omnia existentia in quantum sunt, bona sunt, nam ipsum esse rei, quodam bonum est.* Unde infert, quod quia voluntas Dei est causa omnium rerum, *oportet, quod in tantum habeat aliquid esse, in quantum est volitum à Deo: cuilibet ergò existenti Deus vult aliquod bonum, unde cum eum amare, nihil aliud sit, quam velle bonum alicui; manifestum est, quod omnia, quæ sunt amat. Non tamen eodem modo, sicut nos; quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto, amor noster, quo bonum alteri volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed è converso, bonitas ejus provocat amorem, quo ei volumus, & bonum conservari, quod habet, & addi quod non habet, sed amor Dei est infundens, & creans bonitatem in rebus.*

14 Quibus in verbis notandum est, quod ut Deus amet omnia recurrit D. Thom. ad hoc, quod est causa omnium rerum: quia cum ipsum esse sit aliquod bonum, & amare sit velle bonum alicui; consequenter non potest Deus non amare omnia, quæ causat, vel quibus vult ipsum esse, supponit ergò D. Thom. quod eatenus amor divinus terminatur ad aliquid, in quantum in eo causat aliquid bonum, aliter ad quid recurrit ad esse omnium, quod non potest non causare, ut omnia amet? Si ergò in nostro casu remissio peccati est putè extrinseca, nec in nobis causat aliquod bonum: videtur realem remissionem non procedere ex amore, seu dilectione Dei, unde sequitur hanc sententiam coincidere cum prima. Et quia statim se offert argumentum de amore humano, qui terminari potest putè extrinsecè, quin bonitatem aliquam causet in eo, quod terminatur, adstruit differentiam inter ipsum, & amorem divinum, quod amor humanus movetur, seu allicitur à bonitate objecti, vel veræ, vel existimatæ, propterea que illam præsupponit. E contra verò amor divinus à bonitate objecti non movetur, & sic eam non supponit, sed causat; ac si diceret: amor terminatur ad bonum; hoc enim est objectum illius: ergò ad bonum, quod præsupponit, vel ad bonum, quod causat; cum ergò amor divinus non præsupponat bonum in objecto, aliter ex eo moveretur, consequenter debet terminari ad bonum, quod ipse causat. Hinc amor divinus dicitur efficax, seu effectibus, humanus verò solum affectibus, & ineficax.

15 Et si dicas esse sententiam probabilem objectum motivum divinæ voluntatis esse bonum prout abstrahit à creato, & increato; respondeo oppositum esse probabilius, de quo latè, de voluntate Dei dubio 2. Admissa tamen hac sententia dicimus D. Thom. debere intelligi adminus de primo amore, quo nempè incipit communicare bonum creaturæ; ad hoc enim movetur Deus putè ex sua divina bonitate, nec aliud tunc intendit præter suam bonitatem alijs à se per similitudinem communicare; hac autem communicata poterit Deus ab ea moveri, seu inclinari, ut eam augeat, vel perficiat usque ad gratiam consumatam, quo in sensu merita nostra possunt dici movere, & inclinare divinam voluntatem ad illorum retributionem. In nostro autem casu sermo procedit de amore remissivo peccati, qui non potest non esse primus in ordine supernaturali.

16 Et quia doctrina relata D. Thom. procedit de dilectione communi, qua Deus diligit omnia, quæ sunt, placet etiam eam confirmare doctrina eiusdem 1. 2. q. 110. art. 10. ubi inquirit: utrum gratia ponat aliquid in anima? Et consequenter loquitur de dilectione Dei speciali, & sic habet in corp. *Quia enim bonum creaturæ provenit ex voluntate divina, id est, ex dilectione*

ne Dei, qua vult creaturæ bonum, profuit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono præexistente in rebus, & inde est, quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed presupponit ipsam: patet igitur, quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum. Et de inde hanc dilectionem dividit in communem, & specialem, quæ dicitur dilectio simpliciter, qua creatura trahitur supra conditionem naturæ. Tenet ergò doctrina D. Thom. loquendo de quacumque Dei dilectione, sive communis sit, sive specialis, ut in nostro casu.

17 Sed forte dices: juxta Thomistas datur in Deo amor stricte sumptus; iste autem est amor terminatus ad bonum in communi, prout præscindit ab existentia: ergò talis amor non est effectivus, seu causativus alicujus boni, aliter hoc bonum non posset non esse existens, & sic ille amor esset amor non boni in communi, sed boni singularis. Sed hoc argument. proponitur à nobis de voluntate Dei dub. 3. resolut. 3. ad probandum Deum amare creaturas possibiles, & est ordine 10. videatur ibi. Pronunc sufficit advertere, quod bonum in communi, quod est objectum voluntatis, non præscindit ab existentia, utpotè bonum est aliquid in quantum est in actu, quod latè extendimus resolutione citata; præscindit tamen ab existentia de præsenti, vel de futuro, quod est præscindere à præsentia, quam terminat gaudium, & ab absentia, quam terminat desiderium: & amor ad eum sic in communi terminatus dicitur amor stricte sumptus.

18 Dices etiam probabilem esse sententiam adhuc inter Thomistas, quod Deus amat creaturas possibiles, sed talis amor non est effectivus, seu causativus alicujus bonitatis, aliter eas extraheret ab statu possibilitatis ad statum existentiæ: ergò. Sed respondetur eandem prorsus difficultatem esse ibi atque in præsenti. Nec aliâ ratione convincimur ad asserendum Deum non amare creaturas possibiles, nisi quia Deo repugnat amor simplicis complacentiæ, id est, qui effectivus non sit. Unde prædicta sententia admitti non potest. Si tamen admittatur, solum potest responderi, quod ille amor, ut dicunt, est solum simplex complacentia, proindeque purè inefficax, & propterea non est effectivus, sed affectivus. Nos autem cum D. Thom. loquimur de amore divino efficaci, qui eo ipso est effectivus: & talis est amor, quo Deus nobis remittit peccatum, ut de se patet.

19 Secundò fundatur nostra resolut. quoad hanc partem, & simul retorquetur exemplum, quo sectatores hujus sententiæ utuntur adversus nos. Exemplum est: quod unus homo potest alteri remittere injuriam ei ab eo irrogatam per puram extrinsecam condonationem, quin in eo causet bonum aliquod ei intrinsecè impressum, vi cujus remittatur offensa: ergò pariter Deus. Et argumentor sic: licet homo affective, & quantum est ex sua voluntate remittat alteri injuriam sibi factam, re tamen vera illam effective non remittit, nec expellit ab animo offendentis: ergò ex exemplo solum potest convinci, quod Deus per condonationem extrinsecam possit remittere injuriam sibi illatam ab homine effective, & quantum est ex sua voluntate, secus tamen effective, prout in re. Consequent. patet stando exemplo. Antecedens autem probat. experientia: namque stante illo affectu, seu voluntate in offenso, stat offendentem retinere odium, & perseverare in offensa, vel injuria ei condonata: ergò talis injuria, vel offensa revera per condonationem illam offensi non remittitur, nec expellitur. Nec potest hujus alia ratio assignari, præter quod voluntas hominis offensi non remittit offensam alteri causando in eo aliquod bonum intrinsecè incompatibile cum ea, & sic stare potest, & conjungi in offendente simul cum condonatione ex parte offensi. Si igitur Deus pariter nobis remitteret offensam per puram extrinsecam condonationem, quin causaret, vel imprimeret nobis bonum aliquod intrinsecum incompatibile cum ea, licet affective, & ex parte suæ voluntatis nobis remitteret offensam, secus tamen revera, & effective, sed potiùs posset homo simul cum illa condonatione perseverare in offensa, & retinere odium adversus ipsum Deum condonantem.

20 Et hinc apparet, quam frivolum sit fundamentum contrariæ sententiæ. Censent enim, per idem esse Deum remittere peccatum, ac à nobis tollere obligationem satisfaciendi pro illo, quam potest tollere per solam extrinsecam condonationem, ut patet in hominibus. Apparet, inquam, namque dato quod homo offensus per solam extrinsecam condonationem possit ab altero tollere obligationem satisfaciendi pro offensa ei illata, non tamen potest per solam condonationem extrinsecam revera ab illo expellere ipsam offensam, ex qua ortum habet prædicta obligatio: ergò dato quod Deus per solam extrinsecam condonationem posset à nobis tollere obligationem satisfaciendi pro peccato, secus tamen expellere ipsum peccatum. Immò remissio pœnæ pendet ex remissione culpæ; quandiu enim manet culpa, manet debitum pœnæ: ergò si per solam condonationem extrinsecam non potest remitti culpa, nec

po-

poterit remitti pœna. Prius ergò debent probare sectatores sententiæ oppositæ peccatum, quoad culpam posse remitti per solam condonationem extrinsecam, quam posse per eam remitti quoad reatum, vel debitum pœnæ, seu obligationem satisfaciendi pro illa.

21 Et quidem, quod possit remitti peccatum quoad debitum pœnæ per solam condonationem extrinsecam, ad summum tenet de debito extrinseco pœnę orto ex divina ordinatione, quo in sensu dicitur Deum punire citra condignum; sicut enim hoc debitum ortum solum habet ex Deo decernente, vel taxante, pariter per solam extrinsecam Dei ordinationem exuti potest. Non tamen tenet de debito intrinseco, orto nempè ex ipso peccato, quatenus per eum homo voluntarie recessit à Deo, quo in sensu dicitat hominem per peccatum mereri pœnam infinitam; hoc enim debitum non potest tolli nisi remittatur peccatum quoad culpam, ita ut remissio pœnæ consequenter se habeat ad remissionem culpæ, & non è contra. Hinc semper est negandum peccatum habituale consistere in reatu ad pœnam, vel in obligatione satisfaciendi, vel in non condonatione illius, sed consistit in eo, unde ortum habet ille reatus, vel obligatio, quod est ipsa deordinatio voluntatis, quatenus à Deo recessit se convertendo ad bonum commutabile, ut ad ultimum finem. Dum ergò hæc deordinatio perseverat, manet etiam debitum intrinsecum pœnæ. Nec potest intelligi peccatum ab intrinseco condonatum, quidquid de debito ab extrinseco contingat. Patet autem hanc deordinationem voluntatis tolli non posse, nisi per reordinationem ejusdem, quæ necessario importat bonum aliquod intrinsecum, vi cujus voluntas aversa à Deo ad Deum convertitur, eique conjungitur, quæ est gratia intrinseca, quidquid sit de actuali, vel habituali.

22 Et quidem securitas nostræ sententiæ in eo stat, quod in nullo à D. Thom. doctrina recedimus; sic enim habet in 4. dist. 16. quæst. 3. art. 1. ad 1. *Peccatum quodlibet potest dimitti, aut remitti quoad duo, scilicet quantum ad culpam, & quantum ad reatum: non tamen potest esse secunda remissio sine prima: quia quandiu manet culpa, manet debitum pœnæ. Culpa autem in deordinatione voluntatis consistit. Unde non potest culpa remitti, nisi reordinetur voluntas, quod esse non potest quandiu ipsa deordinatio manet, alias duo opposita essent simul vera.* Hæc Divus Thomas.

23 Et notetur pro majori certitudine contra Scotum, Nominales, Suarez, & eorum sequaces, quod si peccatum habituale solum consistat in reatu ad pœnam, utpotè actuale jam transivit, sequitur in Sacramento baptismi, vel absolutione Sacerdotis solum tolli, vel remitti prædictum reatum, quæ propositio est damnata à Pio V. & Gregorio XIII. Contra Michaelem Bajum, & est ordine 53. hujus tenoris: *In peccato duo sunt, actus, & reatus, transeunte autem actu, nihil remanet nisi reatus, sive obligatio ad pœnam: unde in Sacramento baptismi, aut Sacerdotis absolutione propriè reatus peccati dumtaxat tollitur, & ministerium Sacerdotis solum liberat à reatu.* Quæ propositio solum posset habere fundamentum in prædicta sententia, utpotè aperte fatentur post peccatum actuale transactum nihil manere nisi reatum ipsius, proindeque nihil manere remittendum præter ipsum.

24 Tertiò fundatur nostra resolut. quoad ipsam partem, ex quo non est assignabile objectum hujus extrinsecæ condonationis. Nunc præcipuè militamus contra Patres Jesuitas. Et difficultas consurgit, ex quo peccatum habituale constituunt non in aliquo intrinseco, sive positivo, sive privativo, sed in ipso peccato actuali præterito non condonato, seu moraliter perseverante in ipsa non condonatione Dei. Et propterea asseverant per solam Dei condonationem sine aliqua forma intrinseca posse peccatum habituale remitti, utpotè eo ipso desinit esse condonatio, in qua moraliter perseverabat peccatum actuale. Hinc ergò insurgit difficultas: objectum talis condonationis non est assignabile: ergo prædicta condonatio est chimerica. Conseq. patet, & anteced. probat. objectum talis condonationis in primis non est peccatum actuale præteritum secundum se, ut ipsi fatentur, nam quod jam non est, remitti non potest; nec est peccatum actuale præteritum, ut non condonatum, qua ratione moraliter perseverat, aliàs non est recensere aliud objectum prædictæ condonationis: ergò non est assignabile objectum talis condonationis. Minor patet, namque objectum prædictæ condonationis non potest esse aliud præter id, quod condonatur, vel remittitur; sed non remittitur aliud præter peccatum, & hoc non potest esse aliud præter peccatum actuale præteritum, vel secundum se, vel ut non condonatum, qua ratione efficitur peccatum habituale: ergò. Consequent. etiam patet. Major ergò probat. & quoad primam partem supponitur, ut dixi, quoad secundam sic probat. nam peccatum actuale præteritum, ut non condonatum, non aliud addit ad se ipsum secundum se præter carentiã condonationis, sed caren-

tia

tia condonationis condonari non poteſt: ergò. Prob. min. 1. carentia condonationis eſt carentia ipſius actus divinæ voluntatis, quo Deus condonat ſed actus divinæ voluntatis, quo Deus condonat, non condonat ſui carentiam, ut ex terminis patet: ergo. Secundum: nam carentia condonationis ita eſt Deo libera, ut ab eo tantum dependeat, ſicut & condonatio ipſa, libere enim Deus condonat, vel non condonat; ſed Deus non condonat id, quod ab eo tantum dependet: ergò. Tertio: idem eſt objectum, quod condonatur, ac quod antea non fuit condonatum, ſed objectum, quod antea non fuit condonatum, non eſt peccatum, ut non condonatum, aliàs ipſamet non condonatio eſſet objectum ſui ipſius: ergò.

25 Ac tandem charitatis gratia in quiro: quod eſt tale objectum? Dicos cum aliquibus recentioribus apud Patres Lugo, & Oviedo, condonationem illam reſpicere tanquam objectum peccatum præteritum, quod Deus vult ne nominet jam hominem peccatorem. Sed iterum inquiro: cum peccatum præteritum non poſsit ſecundum ſe denominare hominem peccatorem, namque quod jam non eſt, non denominat, quid eſt illud, quod Deus non vult denominare hominem peccatorem? Plane dices eſſe peccatum præteritum quatenus moraliter perſeverans. Tunc ſic, ergò Deus condonatione ſua vult peccatum præteritum non ſecundum ſe, ſed ut moraliter perſeverans, non denominare hominem peccatorem; at peccatum præteritum, ut moraliter perſeverans, eſt peccatum præteritum, ut non condonatum: ergò Deus per ſuam condonationem vult ne peccatum præteritum ut non condonatum denominet hominem peccatorem; ſed hoc eſt divinam condonationem habere pro objecto ipam carentiam condonationis, quod implicare conſtat ex probationibus adductis incontrarium: ergò.

26 Dices cum aliis: quod in peccato habituali duo reperiuntur, ſcilicet actio præterita, & carentia condonationis: condonatio ergò extrinſeca Dei attingit actionem præteritam, ut objectum diſplicentiæ, & carentiam condonationis, ut objectum deſtruendū, ſeù per illam formaliter deſtructum. Sed contra eſt: namque actio præterita ſecundum ſe non eſt objectum diſplicentiæ, quod enim non eſt, nec diſplicet: ergò ſi de præſenti diſplicet, eſt, ut ſtat ſub carentia condonationis, quæ præterea ut ſic dicitur peccatum habituale, ſed ut ſtat ſub carentia condonationis, eſt objectum ut deſtruendum: ergo non aliud aſsignatur objectum extrinſecæ Dei condonationis præter carentiam ipſius condonationis.

27 Dices cum aliis, condonationem Dei extrinſecam reſpicere tanquam objectum carentiam deſtruendam ex motivo formali deſtruendi hoc conjunctum: *Actio præterita, & carentia condonationis*, quia in hoc peccatum conſiſtit, ita ut ſi tale conjunctum non eſſet, non daretur talis actus deſtruens ſuam carentiam. Sed contra eſt, nam cum dicunt. *Actio præterita*, non dicunt actionem præteritam ſecundum ſe, ut ſupponunt: ergò dicunt actionem præteritam, ut ſtat ſub alia parte conjuncti, ſcilicet ſub carentia condonationis: ergo tandem aſsignat pro objecto peccatum præteritum ut ſtat ſub carentia ſuæ condonationis; idem enim eſt peccatum, ut deſtruendum, ac peccatum ut remittendum.

28 Dices cum aliis: duplicem eſſe condonationem, aliam paſsivam, & aliam activam: paſsivam appellant carentiam diſplicentiæ circa peccatum, & activam actum poſitivum imperantem hanc carentiam, quo Deus vult jam non diſplicere de peccato. Sed contra eſt: nam hæc non diſplicentia non eſt circa peccatum actuale ſecundum ſe, utpote jam præteritum, ſed ut moraliter perſeverans in non condonatione illius: ergo eſt carentia diſplicentiæ circa peccatum, ut non condonatum, & conſequenter circa illud ſub carentia condonationis, unde tandem infertur, Deum illo actu, ſeu condonatione activa velle jam non diſplicere de non condonatione peccati.

29 Dices cum aliis: diſplicentiam non eſſe de peccato habituali, ſed tantum de actione præterita præſcindendo ab illius duratione: ſed hic modus dicendi deſtruit fundamentum hujus ſententiæ, namque ſi peccatum ea ratione remitti poteſt per ſolam condonationem extrinſecam, quatenus durat, ſi permanet moraliter duntaxat in illius non condonatione: ergo præſcindendo ab illius non condonatione non eſt unde per ſolam extrinſecam condonationem poſsit remitti. Immo peccatum non poteſt diſplicere, dum nec phyſice, nec moraliter eſt, & præcisa non condonatione non eſt aliquid in hac ſententia, vi cujus poſsit permanere moraliter. Ac tandem ſi peccatum præteritum eſt objectum diſplicentiæ, quia præteritum, cum ſemel præteritum non poſſet non præteriiſſe, plane infertur non poſſe diſplicere Deo, & conſequenter nec poſſe eſſe objectum condonationis.

30 Dices jam cum Patre Lugo: condonationem formalem eſſe actum quendam, quo Deus dicit: vellem quantum eſt ex me, ut peccatum præteritum non ſufficeret nunc ad fundandum odium rationabile peccatoris: quo affectum dicit eſſe abſolutum ex parte actus, &

conditionatum ex parte objecti, & pariter esse efficacem in ratione causæ; ex vi enim illius efficaciter tollitur peccatum, & non efficacem in ratione objecti, quia non potest facere, ne peccatum præteritum ex se non sit sufficiens ad fundandum nunc rationabile odium Dei, nam licet possibile sit, ut non fundet illud, si conjungatur cum condonatione, Deus autem illud non respicit, ut conjunctum cum condonatione, sed tantum secundum se.

31 Hæc inplicatissime Pater Lugo. Et in primis sine fundamento appellat condonationem formalem illum actum, quo quantum est ex se Deus vellet peccatum præteritum non sufficere nunc fundare odium rationabile peccatoris. Quis enim hunc actum appellat condonationem peccati? Esseque ex parte Dei efficacé ad tollendum peccatú, defectoque per eum tolli? Cum objectum hujus actus sit peccatum purè ut sufficiens fundare nunc odium Dei, nec Deus possit ex vi illius actus facere, ut tale odium non fundet. Immo addit Deum non respicere illo actu peccatum, ut conjunctum cum condonatione, sed solum secundum se, qua ratione inplicat sufficiens non esse ad fundandum prædictum odium. Si enim objectum talis actus est peccatum solum, ut sufficiens fundare odium Dei, nec vi illius actus potest Deus facere ne tale odium fundet, nisi conjungatur cum condonatione, quomodo per illum actum prescindendo à condonatione efficaciter tollitur peccatum, ita ut actus ille sit & vere usurpet nomen condonationis.

32 Sed quidquid sit de hoc, hujus condonationis objectum vocat ipsum peccatum præteritum, ut sufficiens nunc fundare odium Dei, & non ut conjunctum cum condonatione, sed secundum se. Tunc peccatum præteritum dum condonatur, non est sufficiens fundare odium Dei, sed per se adhuc cum illo actu durat, & permanet ut nunc sufficiens fundare odium Dei: ergò per illum actum non condonatur. Deinde illa condonatio respicit peccatum præteritum non ut conjunctum cum condonatione, sed ab ea prescindens: cum ergo tota ratio, ut remissio peccati fiat per extrinsecam condonationem, sit secundum ipsos duratio illius prout in non condonatione, videtur oppositum inferri. Ac tandem si objectum illius condonationis sit peccatum præteritum secundum se, & non ut conjunctum cum condonatione, sequitur nunc remitti peccatum, quod nunc est, nec physice, nec moraliter.

33 Dices cum alijs: condonationem formalem esse actum quendam, quo Deus decernit deinceps se habere cum peccatore, ac si nunquam peccasset. Quo in modo assignatur pro objecto prædictæ condonationis peccatum præteritum, ac si non esset præteritum. Et quidem nec ipse actus condonationis nomen sibi vendicat, nam in humanis, quo exemplo utuntur, creditor potest velle se habere cum debitore, ac si non esset, unde non infertur creditorem illi debitum condenare, cum velle possit sic se habere circa debitum, ut debitor cognoscat ipsum nolle uti jure suo, quod retinet. Deinde peccatum præteritum solum potest se habere, ac si non esset præteritum per condonationem ipsius; cum ergo assignatur pro objecto condonationis peccatum præteritum, ac si non esset præteritum, assignatur pro objecto peccatum præteritum, ut non condonatum, seu sub carentia condonationis.

34 Tandem Pater Oviedo hic tract. 8. controver. 5. punct. 4. §. 3. & 4. tenet clarissime peccatum habituale esse actionem præteritam moraliter permanentem in obligatione satisfaciendi, quæ ut præterita destrui non potest, sed tantum, ut moraliter permans, quod fit dum illius permanentia destruitur, & cum hæc sit obligatio satisfaciendi, nullo alio modo destrui potest permanentia, nisi quatenus destruitur obligatio satisfaciendi pro actione præterita; unde actus ille voluntatis divinæ, quo hæc obligatio destruitur, erit destructio peccati habitualis, seu quod idem est actualis, ut moraliter permanentis.

35 Sed iste Author, quo clarius loquitur, clarius impugnatur: hanque assignat pro objecto divinæ condonationis actionem præteritam moraliter permanentem in obligatione satisfaciendi, hanc autem obligationem, ait ut præteritam non posse destrui, sed ut moraliter permanentem, quod fit dum illius permanentia destruitur; sed hæc permanentia destruitur dum destruitur ejus non condonatio: ergò tandem assignatur pro objecto prædictæ condonationis ipsa non condonatio, seu carentia condonationis.

36 Unde detegitur falsitas hujus opinionis constituentis peccatum habuale in non condonatione illius, ut sic possit à Deo remitti per solam extrinsecam condonationem, quin effectum aliquem intrinsecum imprimat in anima, vel in voluntate incompatibilem cum peccato, unde coguntur concedere Deum, dum nobis remittit peccatum, nobis remittere carentiam actus ipsius divinæ voluntatis, Deo quia est libere, & ab eo tantum dependent. Sane cùm Deus nihil horum remittat, & peccatum remittat, peccatum habituale necesse est constituere in aliquo distincto ab

ipsa

ipsa non condonatione, unde ortum habeat debitum pœnæ, seu obligatio satisfaciendi, quę non potest esse aliud, quam macula quędam, seu deordinatio relicta ex peccato actuali præterito, quæ in anima est privatio gratiæ, & in voluntate habitualis aversio à Deo, vel conversio habitualis ad objectum lege prohibitum. Quæ proinde deleri non potest, abradi, vel expelli nisi per effectum aliquem intrinsecum ortum ex divina dilectione, qua anima renovetur interius, & voluntas reordinetur, ut expræsse docet D. Thom. locis citatis. Hinc fatemur quod peccatum habituale solum perseverat, dum non condonatur à Deo, negamus tamen peccati habitualis essentiam consistere in ipsa non condonatione, sed esse objectum illius; hoc enim est, quod non condonatur à Deo, sicut & quod condonatur; namque tam condonatio, quam non condonatio, dicitur condonatio, vel non condonatio peccati, ubi peccatum condistinctum à condonatione, vel non condonatione designatur objectum utriusque.

37 Tandem fund. nostra resolut. & præced. fundamenta roborantur: namque si carentia condonationis extrinsecæ non potest tolli nisi per ipsam formam; cujus est carentia, sequitur prædictam carentiam nec de facto tolli per gratiam, contra Concil. Trid. definentem gratiam vere peccatum delentem esse nobis intrinsecam, & inhærentem. Nec valet Concil. loqui de remissione perfecta, & quę est justificatio, in qua fit transitus ab esse peccati ad esse gratiæ; non tamen de remissione imperfecta, quæ solum dicit transitum de esse peccati ad non esse peccati. Nam contra est: ergo licet remissio peccati, quæ est mutatio ab esse peccati ad esse gratiæ, fiat defacto per gratiam intrinsecam, remissio tamen dicens solum mutationem ab esse peccati ad esse peccati, non fit defacto per gratiam intrinsecam; at Concil. loquitur de remissione, quę dicit mutationem non solum ab esse peccati ad esse gratiæ, sed etiam ab esse peccati ad non esse illius, aliter remissio, de qua loquitur Concil. non haberet pro termino non esse peccati: ergò. Dices quod remissio, de qua loquitur Concilium habet pro termino non esse peccati, sed non primario, sed secundario; primarius enim terminus est esse gratiæ, ad quod sequitur non esse peccati. Sed contra est: ergò Concilium loquitur de remissione alterius speciei ab ea, quæ daretur de possibili, patet consequentia, nepote terminus esset essentialiter distinctus. Tunc sic: ergò possibilis est remissio, cui essentialiter repugnet terminari ad esse gratiæ. Patet consequentia, nam remissioni, cui essentialiter competit terminari primario ad non esse peccati, essentialiter repugnat terminari ad esse gratiæ, namque ad esse gratiæ non posset terminari secundario, sed primario: non ergò retineret proprium, & formalem conceptum secundum, quem specifice distingueretur ab altera remissione. Quod autem hoc sit inconveniens infertur, ex quo jam Deus per illammet dilectionem, per quam extrinsece remitteret peccatum, non posset gratiam aliquam intrinsecam infundere peccatori, quod videtur absurdum ex terminis: quippe diligere, ut sæpius reperit D. Thom. est velle bonum alicui, velle autem Deus bonum peccatori cum repugnantia ad ei communicandum bonum aliquod intrinsecum, in intelligibile videtur.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

38 PRæcipua argumenta manent jam soluta ex dictis, nunc autem claritatis gratia objicies primo ex Patre Oviedo: infusio gratiæ non est ipsa formaliter expulsio peccati, sed cum ea connectitur, tanquam cum mutatione ab ea distincta: ergò post infusionem gratię, sive post actum, quo Deus vult infundere gratiam, requiritur alius actus voluntaris, vi cujus peccatum desinat esse quem actum Deus ponit ad exigentiam gratię; at sic est quod eundem actum voluntatis potest Deus ponere absque gratiæ indigentia: ergò & absque gratię exigentia potest Deus ponere eandem remissionem peccati. Minor subsumpta declaratur exemplo: Deus, qui suspendit concursum, quo conservat frigiditatem ad exigentiam caloris introducti, potest eundem concursum suspendere nullo calore introducto: ergo Deus, qui peccatum remittit ad exigentiam gratiæ, potest idem peccatu remittere gratia non exigente remissionē.

39 Hoc argum. procedit in supposito falso, quod scilicet prętер actum, quo Deus vult infundere gratiam, requiritur alius actus, quo remittat peccatum ad exigentiam gratiæ, quod ita falsum reputo, sicut quod defacto infusio gratia non sit formaliter ipsa remissio peccati. Actus enim, quo Deus vult infundere gratiam, est actus, quo Deus vult ab anima expellere ipsum peccatum, sicut & est actus, quo Deus vult anima expellere ipsam privationem gratiæ, utpote gratia se ipsa formaliter est expulsio privationis sui ipsius: inutilis ergo est alter actus, quo Deus ad exigentiam gratię vellit peccatum remittere. Unde cessat argum. & pariter exemplum, nam Deus non

vult remittere peccatum ad exigentiam gratiæ, ſicut vult ſuſpendere concurſum conſervativum frigiditatis ad exigentiam caloris introducti; ſed vult remittere peccatum per ipſam eandem influionem gratiæ, qualiter non vult ſuſpendere concurſum conſervativum frigiditatis per ipſum concurſum effectivum caloris introducti; aliter nec de potentia abſoluta poſſent calor, & frigiditas in eodem ſubjecto componi, ſicut nec gratia, & peccatum.

40 Objicies ſecundo ex eodem: poteſt Rex vel Princeps humanus remittere injuriam ſibi illatam per puram condonationem illius: ergò poterit Deus idem præſtare reſpectu injuriæ ſibi illatæ. Ad hoc patet diſparitas ex dictis 1. juxta 1. fundam. quod deffectibilitas condonationis divinæ non poteſt ſtare per mutationem intrinſecam ex parte Dei, utpote immutabilis, & ſic ſolum reſtat, quod ſit penes intrinſecam mutationem ex parte hominis, cui remittitur offenſa, quæ intrinſeca mutatio non poteſt ſtare, quin divina condonatio ex parte hominis producat gratiam aliquam intrinſecam. In Rege vero humano, ſicut in quolibet alio homine ſtat cum ſola mutatione intrinſeca ex parte ipſius, qui non poteſt non intrinſece mutari per condonationem, per quam tranſit de odio habere offenſum ad eum amare. Secundo juxta ſecundum fundam. quod condonatio humana non eſt effectiva, ſed pure affectiva, & ſic non poteſt offenſam remittere effective: hoc eſt producendo bonum aliqnod incompatibile cum ea, ſed ſolum affective: hoc eſt quantum eſt ex ſe cedendo juri ſuo; oppoſitum verò neceſſe eſt verificari in Deo, cujus dilectio non poteſt eſſe pure affectiva; ſed etiam effectiva. Hinc cum condenatione humana componi poteſt injuriam revera non remitti, ſed perſeverare in offendente, ſecus verò in Deo, quod ideo eſt, quia per divinam condonationem non poteſt non gratia aliqua incomponibilis cum peccato comproduci.

41 Sed dices ex eodem: quod ſi Rex, vel homo revera, & effective non remittit offenſam ſibi illatam, ſed hæc poteſt cum ejus condonatione perſeverare, ſequitur revera in offendente remanere debitum, ſeù dignitatem pœnæ; & conſequenter poſſe adhuc Regem digne punire illum à quo injuria irrogata fuit, pariterque hominem offenſum ab illo exigere ſatisfactionem pro illa. Sed reſp. hoc eſſe verum ſi injuria perſeveraret ad extra, tunc enim quamvis à principio fuiſſet condonata, poſſet iterum eum punire, ab eoque ſatisfactionem exigere propter illius contumaciam. Quod & ſic multoties evenire experientia comprobatur. Aliter autem eſſet ſi injuria maneat occulta, nam tunc non pertinet ad forum externum ejus remiſsio, proindeque nec ad hominem, qui ſolum videt, quæ parent, ſed ſolum ad forum internum, ſeu Deum, qui ſolus intuetur cor.

42 Objicies 3. vulgare argum. Quod peccatum habituale ſolum conſiſtit in reatu ad pœnam: ſeu obligatione ſatisfaciendi pro peccato præterito, qui reatus, vel obligatio ſita eſt pure in non condonatione illius: ergo per ſolam extrinſecam condonationem Dei poteſt deleri. Conſeq. patet, & anteced. probatur: namque in eo conſiſtit peccatum habituale, in quo moraliter permanet peccatum actuale præteritum; at hoc ſolum permanet moraliter in reatu ad pœnam, vel in obligatione ſatisfaciendi pro illo, proindeque in illius non condonatione: ergò. Probatur minor: namque poſt peccatum actuale præteritum non eſt recenſere aliud, in quo moraliter permaneat, vel aſsignetur. Reſpond. permanere moraliter in ipſa privatione gratiæ, ut connotante peccatum actuale præteritum, vel in deordinatione voluntatis proveniente ex averſione à Deo, ut ab ultimo fine, ſeù converſione ad bonum commutabile, ut ad ultimum finem, cui etiam eſſentialiter annetitur privatio gratiæ. Hinc non poteſt remitti niſi per gratiam intrinſecam habitualem, qua parte includit privationem gratiæ per gratiam intrinſecam vel actualem, qua parte deſordinationem voluntatis importat. Hinc reatus ad pœnam, & pariter obligatio ſatisfaciendi potius ortum habet ab ipſo peccato, quam ſit peccatum ipſum. Et hoc peccatum eſt objectum divinæ condonationis. Unde non propterea peccatum permanet, quia non eſt condonatum, ſed potius non eſt condonatum, quia permanet, qua propter non poteſt remitti quoad pœnam, quin prius remittatur, quoad culpam, quod patet ex dictis fundamento ſecundo.

43 Objicies quarto, & eſt replica contra præced. ſolut. quamvis reatus ad pœnam non ſit ipſum pecactum habituale, ipſo tamen condonato, non poteſt non peccatum remitti; at reatus ad pœnam poteſt in peccatore remitti per ſolam extrinſecam condonationem: ergò pariter peccatum habituale. Major eſt certa, nam remanente peccato non demiſſo, non poteſt non manere dignitas, ſeu debitum pœnæ, ut nos fatemur. Minor verò probatur: nam reatus ad pœnam unice pendet ex divina ordinatione, ſeù taxatione: ergò per ſolam divinam ordinationem, ſeu condonationem ceſſare poteſt. Et confirmatur: namque vinculum, ſeu obligatio voti poteſt à Deo rela-

relaxi sine intrinseca mutatione voventis: ergò pariter obligatio satisfaciendi pro peccato; at obligatio de sublata satisfaciendi pro peccato, necesse est peccatum desinere esse: ergò.

44 Ad hoc argum. concedo majorem, non quia peccatum quoad culpam remittatur per condonationem reatus pœnæ, sed quia condonatio reatus pœnæ supponit condonationem peccati, quoad culpam, & ad eam consequitur. Et hinc nego minorem: namque si condonatio reatus pœnę consequitur ad condonationem peccati quoad culpam, cum peccatum quoad culpam remitti non possit per extrinsecã condonationem, nec paritet reatus pœnæ. Unde etiam ad probationem negatur anteced. namque reatus pœnæ ortum habet ex ipso peccato quoad culpam; ex quo enim per ipsum Deus offenditur infinite, sicut & per eum destruiturDeus affective,utpotè per ipsum à Deo avertitur homo totaliter; ab eoque tollit rationem ultimi finis, promeretur pœnam infinitam, ut dicunt Thomistæ in tract. de Incarnatione. Unde licet reatus pœnæ quantum ad taxationem divinam, qua Deus vult punire citra condignum pure dependeat ex sola Dei extrinseca ordine, secus tamen absolute, & simpliciter, quatenus ortum habet ex ipso peccato, seu offensa Deo irrogata. Hinc ad confirmationem redditur disparitas, ex quo vinculum, seu obligatio voti importat meram rationem contractus, unde per relaxationem ejus, cui fit obligatio, potest desinere esse. Peccatum verò ultra obligationem satisfacienti importat culpam seu privationem gratiæ, & ideo currit dispar ratio, licet in sententia contrariorum sit paritas, utpote constituunt peccatum in sola obligatione satisfaciendi, propterea que utentur exemplo voti.

45 Objicies quinto: hoc ipso,quod peccatum desinat esse pro materiali, seu secundum identitatis, quod importat tanqum fundamalitiæ, non potest non desinere esse pro formali ipsius malitiæ;at sine forma aliqua intrinseca causata in peccatore potest peccatum pro materiali desinere esse, nempe per suspensionem divini concursus conservative illius prout sic: ergo. Dices cum Magistro Ferre peccatum habituale puté consistere in privatione gratiæ, proindeque nec pro materiali importare entitatem aliquam, quæ à Dei concursu conservativo dependeat, unde ex sola suspensione concursus conservativi Dei non potest desinere esse,sed necesse est ad destruendam prædictam privationem Deum infundere gratiam, cujus est privatio. Sed contra est: esse sententiam probabilem, adhuc inter Thomist. peccatum consistere in positivo, quo in casu peccatum non potest non pro materiali importare entitatem aliquam, quæ in conservari dependeat à Deo. Dices: adhuc tunc importare privationem gratiæ connexive, quatenus eam essentialiter infert, qua ratione non potest adhuc divinitus componi cum gratia, ut diximus dub. præced. non ergo potest adhuc tunc desinere esse nisi per gratiam. Sed contra est nam peccato desinente esse, quoad entitatem,quam pro materiali importat, etiam desineret esse secundum positivum,quod de formali importat, at desinente esse secundum positivum, quod de formali importat, non potest non desinere esse secundum privationem,quam connexive importat, aliàs maneret privatio, ut non illata ex peccato.

46 Confirmatur:licet fides connexive importet privationem claræ visionis, quia tamen in sua entitate pendet à Deo infieri, & conservari,per solam suspensionem concursus conservativi illius potest prædicta privatio desinere esse, quin Deus necessitetur infundere ipsam visionẽ claram, vel aliam intrinsecam formam: ergo pariter. Nèc valet fidem etiam ut connexam cum predicta privatione dependere àDeo infieri,& conservari, propterea que per suspensionem concursus conservativi illius, desinet etiam privatio claritatis visionis. Attamen licet peccatum pro materiali secundum se dependeat à Deo infieri, & conservari, non tamen sic dependet quatenus connexum cum ipsa privatione gratiæ, seu ut fundans illam, & sic non currit eadem ratio. Sed contra est: nam etiam si peccatum pro materiali non dependeat à Deo inconservari, ut connexum cum peccato, vel privatione gratiæ,semper est verũ quod peccatum, sive quoad positivum, sivè quoad privativum quod importat,non potest subsistere sine entitate materiali illius, unde quoad hoc adminus tenet paritas: nẽpe per solam suspensionem concursus conservativi peccati pro materiali desinere esse peccatum, pro formali etiã, ut connexum cum privatione gratiæ. Præterquamquod confirmatio argumenti solum sistit ineo,quod privatio gratiæ in peccato possit tolli sine ipsa gratia, sicut privatio claritatis in fide tollitur sine clara visione.

47 Ex quibus convincor ad asserendum, quod si semel Deus potest peccatum pro materiali destruere per solam suspensionem concursus conservativi illius, absque dubio indirecte, & peraccidens desinet esse peccatum pro formali,suppositio, quod in positivo consistat, etiam sine infusione gratiæ. Sed quid? Ergò peccatum potest divinitus remitti per

condonationem extrinsecam? Neg. consequentiam. Quis enim destructionem directam peccati pro materiali, unde peraccidens, & indirecte sequitur destructio peccati pro formali, appellabit remissionem peccati pro formali? Scimus peccatum remitti à Deo, esse Deum pacari offendenti; in hoc autem, quod est Deum suspendere concursum conservativum peccati pro material, nulla offenditur pacatio divina, utpote peccatum pro materiali non est objectum divinæ displicentiæ: dato ergo quod per illam suspensionem desinat esse peccatum pro formali, sed peraccidens, & ad destructionem subtracti, non per se, seu ad remissionem illius. Remissio enim offensæ ex proprio, & formali conceptu petit ad offensam per se, & directe terminari, in nostra quidem sententia secundario, in opposita primario, & immediate, siquidem, dicunt, esse transitum, seu mutationē immediatam ab esse peccati ad non esse illius.

48 Quod si dicas: illam suspensionem concursus conservativi peccati pro materiali procedere ex divina pacatione, proindeque saltem secundario terminari per se ad remissionem offensæ; jam tunc peccatum pro formali non desinit per puram suspensionem concursus conservativi entitatis peccati, sed per divinam pacationem, quæ cum in dilectione Dei consistat, non potest non esse causativa alicujus effectus intrinseci incompatibilis cum peccato, ut probatum relinquimus juxta D. Thom. Et hinc respondetur ad confirmationem, qua parte intendit privationem gratiæ posse desinere esse sine ipsa gratia. Quod libenter fatemur quando desinit esse indirecte, seu peraccidens ad desitionem subtracti, in quo fundatur. Secus vero si desineret esse directe, & per se. Et hoc probatur ex exemplo privationis claræ visionis in fide, quæ sine clara visione potest desinere esse ad destructionem fidei, de quo ex professo dicemus resolut. sequenti in secundo fundamento.

49 Et inde solutum manet aliud argumentum similis formæ: quod nempe si Deus anihilaret peccatorem eo ipso desineret esse peccatum: ergo sine infusione alicujus intrinsecæ gratiæ, sive actualis, sive, habitualis. Sed concedo consequentiam, nego tamen suppositum, quod illa desitio esset remissio peccati, utpote non procederet ex divina pacatione, seu dilectione; quin potius procederet ex divina indignatione. Et sic desineret esse peraccidens ad anihilationem subjecti, secus tamen per se, & ad remissionem illius. Cujus est aptum exemplum in homine offenso, qui offendentem occideret; tunc quidem ad occisionem illius desineret esse injuria ei irrogata, saltem in foro exteriori, & prout ad hominem pertinet. Non tamen propterea dicendum esset offensum ei remittere injuriam, seu condonare, quia talis desitio potius procederet ex indignatione, quam ex pacatione: pariter ergo propter eandem rationem. Unde cessant replicæ, quæ fieri solent contra alias solutiones, ut videre est apud Magistrum Ferre.

50 Objicies sexto: remissio peccati in suo formali conceptu non requirit infusionem alicujus gratiæ: ergo per solam condonationem extrinsecam potest fieri. Prob. anteced. remissio peccati in sui formali conceptu non est mutatio acquisitiva alicujus doni intrinseci: ergo in sui formali conceptu non requirit infusionem alicujus gratiæ. Prob. anteced. remissio peccati in sui formali conceptu pure est mutatio deperditiva peccati: ergo non est mutatio acquisitiva alicujus doni intrinseci. Prob. anteced. remissio peccati in sui formali conceptu solum est mutatio ab esse peccati ad non esse peccati; sed hæc est mutatio pure deperditiva peccati: ergo.

51 Dices: ita esse constitutive, secus vero connexive, nam huic mutationi deperditive peccati essentialiter annexa est mutatio acquisitiva alicujus gratiæ. Nec inconvenit unum non esse de conceptu formali alterius constitutive, & esse de illius formali conceptu connexive; filius enim in divinis nō est de essentia Patri constitutive, & tamen est de illius essentia connexive, utpote Pater non potest esse sine Filio. Hæc tamen solutio videtur voluntaria, nam si semel salvatur mutatio remissiva peccati secundum proprium formalem conceptum in mutatione ab esse peccati ad non esse peccati, essentialiterque est distincta à mutatione ab esse peccati ad esse gratiæ, non est unde possit probari hanc secundam mutationem esse alteri annexam essentialiter, nam quod Filius sit de essentia Patris connexive, quamvis non sit de illius essentia constitutive, ex eo fit manifestum, quod Pater essentialiter constituitur per relationem ad filium, quæ proinde non potest intelligi filio non intellecto, relativa enim sunt simul natura, & cognitione. Immo juxta subjectam materiam, quod peccatum essentialiter connectatur cum privatione gratiæ, ita ut non possit intelligi sine illa, ex eo probatur, quia peccatum essentialiter est incompossibilis cum gratia propter effectus privative oppositos: unde ergo probatur, quod mutatio ab esse peccati ad non esse illius, essentialiter habeat annexam alteram mutationem ab esse peccati ad esse gratiæ, supposito quod constitutive,

&

& in ſuo conceptu formali non eam includit? Si enim poſſet probari, eſſet quia non eſſe peccati eſſentialiter connecteretur cum eſſe gratię, quod falſum eſt, cum poſsit eſſe non eſſe peccati ſine eſſe gratiæ, ut patet in caſu argumenti præcedentis. Melius autem dicerent quod eſſe gratiæ connectitur eſſentialiter cum non eſſe peccati, & conſequenter, quod mutationi acquiſitivę gratiæ eſſentialiter eſt annexa mutatio deperditiva peccati. Et hoc ideò quia ad eſſe gratiæ ſequitur infallibiter non eſſe peccati, vel quia gratia eſt ipſa formaiis expulſio peccati, vel quia ſaltem eſſentialiter eſt incompoſibilis cum peccato.

52 Melius ergo dicitur ex dicendis reſolut. ſequenti, quod remiſsio peccati non eſt mutatio eſſentialiter diſtincta à mutatione acquiſitiva gratiæ, ſed hæc eadem terminatur primario ad eſſe gratię, & ſecundario ad non eſſe peccati, ita ut quatenus terminatur primario ad eſſe gratiæ, denominatur juſtificatio, ut tamen terminatur ſecundario ad non eſſe peccati denominatur remiſsio illius. Unde ſemper eſt falſum, quod remiſsio peccati in ſuo formali conceptu, ſeu conſtitutive, & eſſentialiter conſiderata ſit ſolum mutatio ab eſſe peccati ad non eſſe peccati, licet ita ſit, ſi conſideretur denominative, nam hæc denominatio competit illi per ordinem ad terminum ſecundarium. Cujus eſt exemplum in divina ſcientia, quæ ſimul eſſentialiter, & objective eſt ſimplex intelligentia; reſpective tamen ad divinam eſſentiam, quæ eſt ejus objectum primarium denominatur ſimplex intelligentia, & comparative ad creaturas, vel atributa, quæ ſunt objectum ſecundarium, denominetur ſcientia. Et magis ad propoſitum eſt exemplum in converſione euchariſtica panis in corpus Chriſti, quæ eſt una eſſentialiter mutatio prout terminatur ad eſſe corporis Chriſti, & ad non eſſe panis, & reſpective ad terminum primarium, qui eſt corpus Chriſti denominatur tranſubſtantiatio, reſpective tamē ad nū eſſe panis, denominatur deſtructio, ſeu deſitio illius. Pro hujus completa intelligentia videantur dicenda reſolut. ſequenti fundat. 1. ubi juxta mentem D. Thom. hoc ipſum examinatur.

53 Objicies ſeptimo: eatenus non poſſe Deus de potentia abſoluta remittere peccatum per ſolam condonationem extrinſecam, quia remiſsio peccati procedit ex divina pacatione, & hæc in divina dilectione conſiſtit, quæ non poteſt intellegi ſine infuſione alicujus boni intrinſeci; at hoc eſt falſum: ergo. Prob. minor: nam Deus, utpote immutabilis, ab æterno diligit creaturas, nec poteſt incipere velle aliquid in tempore, at ab æterno non cauſat in eis aliquod bonum intrinſecum: ſed ſolum in tempore; ergo poteſt intelligi dilectio Dei, quin intelligatur infundens bonum aliquod intrinſecum. Confirm. poſita divina dilectione Deus non neceſſario, ſed libere cauſat bonum in creaturis: ergo poteſt illud non cauſare: poteſt ergo intelligi dilectio Dei abſque cauſalitate alicujus boni.

54 Ad argum. quidquid ſit de exiſtentia futurorum in æternitate, & quidquid ſit de futuritione an conſiſtat in denominatione intrinſeca, vel extrinſeca; reſpond. nos ſolum intendere cum D. Thom. dilectionem Dei non poſſe intelligi, quin cauſet aliquod bonum in tempore, quo Deus decrevit illud cauſare; Deus autem decrevit bonum illud per eam dilectionem cauſare non ab æterno, ſed in tempore determinato. Et ſic dilectio illa quamvis ab æterno intelligatur ſine prędicta cauſalitate, non tamen poteſt non eam exercere intempore determinato per decretum, & ſic nec intelligi ſine illa. Ad confirm. reſpond. Deum ſuppoſita dilectione, licet non neceſsitetur abſolute, & ſimpliciter ad cauſandum bonum aliquod, bene tamen ex ſuppoſitione; unde libertas tota ſtat in divina dilectione, quam potuit divina voluntas non elicere; ea tamen poſita, cum ſit ipſa divina cauſalitas, quia voluntas Dei eſt cauſa rerum, non poteſt non influere in effectum, ſicut in ſententia contraria, licet Deus libere remittat peccatum, ex ſuppoſitione tamen divinæ condonationis non poteſt non illud remittere.

55 Objicies octavo: ſic Deus per dilectionem remittit peccatum mortale, ſicut & veniale, utriuſque enim remiſsio fit à Deo per hoc, quod ſe offendat peccatus peccatori; at dilectio qua Deus remittit peccatū veniale, ſufficienter ſalvatur per condenationem extrinſecam: ergò pariter. Probatur minor: namque remiſsio peccati venialis non fit per gratiam, quippe peccatum veniale cum ea componitur, nec eſt neceſſe fieri per actum charitatis, vel contritionis, cum multoties remittatur ſine illo: ergò.

56 Hic tangitur difficultas de medio, quo remittuntur peccata venialia, quod ait Pater Oviedo: *Sine divinatione dici non poſſe.* Et Magiſter Ferre: *De hac quæſt. melius addiſcerem, quam docerem:* Ad propoſitum tamen dicimus etiam per peccatum veniale præteritum relinqui in peccatore maculam aliquam, aliter tranſacto peccato actuali veniali, eo ipſo maneret remiſſum, ſicut deſineret eſſe. Hæc autem macula non eſt privatio gratiæ, ſicut ma-

cul

cula relicta ex peccato mortali, aliàs peccatum veniale non esset compatibilis cum gratia. Est ergo privatio alicujus actus, v. g. privatio fervoris charitatis, vel alterius hujusmodi. Cum ergo privatio alicujus formæ non possit tolli sine ipsa forma, consequenter etiam macula peccati venialis non potest tolli nisi per actum oppositum retractativum, qui actus debet esse supernaturalis, seu ordinatus ad Deum, ut finem supernaturalem, sive elicitive procedens à charitate, sive imperative, sive solum virtualiter, ut cum actus, cujus privatio est peccatum veniale, pertinet ad virtutem temperantiæ, vel aliam à charitate distinctam. Unde constat gratiam secundum se non influere in prædictam remissionem formaliter loquendo, sed ad summum effective quatenus est principium prædicti actus.

57 Ad argum. ergo concedimus, quod remissio peccati venialis non sit per gratiam formaliter, utpote cum ea compatibile; & distinguimus minorem: nec est necesse fieri per actum charitatis elicitive tantum concedo, elicitive, vel imperative, vel virtualiter nego. Unde non infertur sufficienter salvari prædictam remissionem per solam condonationem extrinsecam, quin divina pacatio infundat donum aliquod intrinsecum. Sed dices: si semel peccata venialia non remittantur per condonationem extrinsecam, sed necessarius est actus charitatis, sequitur quod cum in damnatis talis actus charitatis non sit, talia peccata venialia puniantur pœna æterna, cum tamen peccata venialia talem pœnam non mereantur, nec Deus puniat ultra condignum. Sed respond. cum D. Thom. quæst. 7. de malo art. 10. quod venialia in damnatis puniuntur pœna æterna peraccidens, non per se; cum enim non possint remitti non remissis mortalibus, sicut & hæc in damnatis irremissibilia sunt, pariter & venialia. Unde distingue de venialibus secundum se, & de illis ut adjunctis mortalibus, seu ut sunt in subjecto privato gratia, qua ratione merentur puniri pœna æterna.

58 Dices: ergo per accidens peccatum veniale punitur eadem pœna, ac peccatum mortale; sed hoc videtur falsum, siquidem pœna semper proportionatur culpæ: ergo. Respond. neg. conseq. quia licet puniatur pœna æterna, quia remitti non potest non remisso peccato mortali, sed non pœna damni, seu carentia visionis Dei, hæc enim solum infligitur propter privationem gratiæ, quæ est solum peccatum mortale, sed alia pœna leviori sensus, sicut enim peccatum, quamvis leve, in æternum manebit, sic punitur in æternum quamvis pœna leviori. Sed dices, quid de venialibus, quæ anima secum ad purgatorium ducit? Voluntas enim animæ separatæ est immutabilis, nec per actus à se eliciros meretur aliquod premium; nec posset destruere venialia quoad culpam, quin ea remitteret quoad pœnam. Sed ad 1. respond. cum D. Thom. de malo art. 11. ad 2. quod in voluntate animæ separatæ non est aliqua mutatio quantum ad finem, est tamen mutatio per remotionem impedimenti, quæ sufficit ad remissionem peccati venialis. Ad secund. dicitur, quod remissio peccati venialis in purgatorio non fit per meritum, sed per incompossibilitatem gratiæ cum peccato veniali. Hinc ad 3. dicitur, quod detestatio peccati venialis quoad culpam est incompossibilis cum eo quoad culpam, secus vero quoad pœnam.

59 Item dices: quid de justo, qui cum venialibus dormiens occiditur pro Christo? qui per baptismum sanguinis ab omnibus mundatur peccatis venialibus, & non per mutationem aliquam intrinsecam. Sed respond. quod sicut per baptismum non remittuntur peccata venialia, nisi ratione alicujus actus fervidi charitatis, pariter per martyrium, iste autem actus, vel esset intra martyrium, vel in instanti separationis animæ a corpore, antequam ingrederetur gloriam. Tandem dices, peccata venialia remitti etiam per asperfionem aquæ benedictæ, per tunsionem pectoris, & alia sacramentalia: non ergo est necessarius actus à charitate ullo modo proveniens. Sed respond. quod hujusmodi dicuntur remittere peccata venialia, non ex opere operato, sed duntaxat ex opere operantis, inquantum fiunt cum quodam metu reverentiæ erga Deum, proindeque detestativo peccatorum venialium.

60 Objicies nono: optime potest Deus diligere peccatorem, & esse pacatus illi, quin ipsum intrinsece immutetur per alicujus doni infusionem: ergo & poterit ei peccata remittere absque prædicta infusione. Conseq. patet juxta nostrum fundam. anteced. prob. quia ad illam dilectionem, & pacationem sufficit sola temporis mutatio: ergo non requiritur immutatio per alicujus doni infusionem. Prob. anteced. nam Deus potest velle se habere, ut offensum erga peccatorem per quatuor annos v. g. proximè futuros, quibus transactis vellet non se habere offensum circa illum: ergo ad illam dilectionem, & pacationem sufficit sola temporis mutatio. Conseq. patet, & anteced. declarat. exemplo legis antiquæ, quam Deus dilexit usque ad tempus resurrectionis Christi, & posteà sine alia mutatione illam respuit: ergo

go pariter poterit se habere erga peccatorem, ita ut ex sola temporis mutatione fiat pacatus ei erga quem antea se habuerat ut offensus.

61 Ad hoc argum. respond. neg. anteced. ad probat. nego etiam anteced. ad probat. respond. ita esse; sed nego Deum per illos quatuor annos velle non se habere offensum circa peccatorem sine alicujus doni intrinseci infusione per solam mutationem temporis. Nam ut erudite notat Illustriss. Araujo effectus formales provenientes ex naturis formarum non proveniunt pro certo tempore, ita ut illo transacto possint non provenire per solam temporis mutationem; quemadmodum esse mortuum, cæcum, & ignorantem, quia proveniunt ex naturis harum privationum, non possunt ita pro certo tempore provenire ut illo transacto non proveniant, eo, quod semper, & pro omni tempore eadem est natura harum privationum. A simili ergo hominem esse peccatorem, & maculatum non dicit privationem gratiæ pro tempore determinato, ita ut illo transacto possit desinere esse privatio gratię, quia semper, & pro omni tempore eadem est natura maculæ, ac proinde eundem quoque effectum formalem debet præstare. Nec est simile de lege antiqua, nam hæc tota dependet ex decreto Dei, quam proinde potuit Deus stabilire pro tempore tantum determinato, eamque respuere illo transacto, quin in hoc interveniat effectus formalis, qui à natura procedat pro uno tempore, & non pro alio.

62 Objicies. 1o. de facto Deus diligit prędestinatum peccatorem, immo magis diligit illum, quam justum præscitum, utpote istum diligit solum secundum justitiam præsentem, illum vero diligit usque ab bonum futuræ beatitudinis; & tamen prædicta dilectio nullum donum intrinsecum infundit prædestinato: ergo. Prob. minor: nam prædestinatio juxta D. Thom. 1. p. q. 23. art. 2. nihil ponit in prædestinato: ergo nec amor incluſus in prędestinatione ponit aliquid in prędestinato. Ad hoc argum. respond. quod nec prædestinatum, dum est in peccato, Deus diligit amore executivo, id est, juxta præsentem justitiam. Amor ergo illem incluſus in prædestinatione est amor pure præordinativus, quo nempe illum præordinat in vitam æternam pro tempore futuro, seu post mortem. Et propterea dum est in peccato, ei non infundit donum aliquod intrinsecum, infundet tamen potest. In nostro autem casu amor est executivus, quo nempe peccatori hic, & nunc Deus ex dilectione remittit peccatum, & consequenter non potest non de præsenti in ipsa remissione peccati infundere aliquod donum intrinsecum.

63 Objicies tandem: offensa Deo irrogata per peccatum est malum ipsius Dei: ergo moraliter est in Deo, sicut omnis offensa etiam inter homines censetur moraliter esse in offenso, & non in offendente: ergo debet tolli per aliquid, quod fit in Deo, sed non per aliud, quam per actum, quo Deus pacatur peccatori, qui non est alius, quam actus divinę extrinsecæ condonationis, per quam Deus non reputatur offensus: ergo.

64 Ad hoc argum, respond. 1. neg. quod offensa sit moraliter intrinsece in Deo, nam in Deo non potest esse intrinsece aliquod malum, etiam moraliter, eum sit infinite, & omnibus modis bonus; & ad summum potest dici esse moraliter in eo per extrinsecam denominationem, quatenus dicitur offensus ab offensa ei illata per peccatum. Hocque fundam. sufficit, ut in morali æstimatione sit offensa simpliciter infinita; nec enim ad hoc est necesse personam ipsam offensam esse formam moraliter gravificantem offensam, sed sufficit connotatio illius, utcum pluribus Theologis defendo in tractatu de Incarnatione.

65 Ut tamen respond. in omni sentent. dicimus esse adhuc intrinsece moraliter in Deo sed ut duntaxat dependens infieri, & conservari ab ipso offendente non ab ipso Deo, aliter Deus se habitualiter offenderet, & esset habitualiter offensus, quia vellet esse offensus: solum ergo permanet offensa Dei, quamdiu homo permanet in peccato. Et sic Deus per actum pacationis non potest expellere peccatum nisi infundendo donum aliquod intrinsecum peccatori incompatibile cum illo; tunc enim vere cessat peccatum ex parte hominis, & consequenter cessat offensa ex parte Dei. Et sane nemo potest dubitari, quod peccatum sit malum hominis ut offendentis: si ergo simul est malum Dei, ut offensi, oporteret de facto dari duas causas formales remissivas peccati, alteram remissivam illius, ut est malum hominis, & alteram remissivam illius, ut est malum Dei, nempe gratiam exparte hominis, & condonationem extrinsecam ex parte Dei, hoc autem est contra Concilium Trident. definientem unicam formaliter esse causam justificationis, quæ est justitia Dei, seu gratia non qua Deus in se justus est, sed qua nos justos facit: ergo.

66 Sed dices: si semel offensa facta Deo per peccatum mortale sit gravitatis simpliciter infinitæ, impossibile est eam expelli per gratiam, quę est activitatis finitæ: ergo solum potest

test excludi per condonationem extrinsecam. Sed hoc argum. fuit objectum dubio præced. contra 1. resolut. ad prob. gratiam esse componibilem cum peccato. Videatur ibi, ne eadem repetamus.

RESOLUTIO II.

Peccatum de potentia Dei absoluta remitti non potest sine gratia habituali.

67 EST communior inter Thomistas. Et fund. 1. ratione D. Thom. hic art. 2. citato, quam placet integram proponere, quia nedum ea nostra sent. stabilitur, verum & cæteræ radicitus confutantur. Inquirit enim ex professo. Utrum ad remissionem culpæ requiratur gratiæ infusio, & in corp. sic habet: *Respondeo dicendum, quod homo peccando Deum offendit, offensa autem non remittitur alicui, nisi etiam per hoc quod animus offensi placatur offendenti, & ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis placatur: quæ quidem pax consistit in dilectione, qua Deus diligit nos; Dilectio autem Dei quantum est ex parte actus divini, est æterna, & immutabilis; sed quantum ad effectum, quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus, & quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita æterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ.* Hæc D. Thom. quam rationem expendimus dub. præced. fund. 5. ad probandum gratiam, & peccatum nec de potentia Dei absoluta posse in eodem subjecto componi.

68 Nunc autem ad propositum perderetur conclusio D. Thom. *Et ideo non posset intelligi remissio peccati, si non adesset infusio gratiæ.* Unde evidenter confutatis præmissis prædicti fundamenti esse ita veras, ut ei oppositas contradictoriæ nec possint intelligi sufficientes ad remissionem peccati. Et consequenter nec posse intelligi Deum nobis remittere peccatum, sine ipsius placatione; nec posse intelligi Deum nobis placari, quin diligat nos; nec posse intelligi Deū diligere nos sine gratia, qua homines fiunt digni vita æterna, quæ est gratia habitualis, utpote hæc sola facit homines participes divinæ naturæ, sicut & ipsa sola est divinæ naturæ participatio, & consequenter illa sola hominem constituit acceptum ad divinam hæreditatem, sicut & filium adoptivum Dei, juxta illud Apostoli: si filij: ergo hæredes.

69 Et quidem hoc fundam. non solum nostra resolut. apriori fund., sed & cæteræ confutantur aperte: nam si intelligi non potest remissio peccati, quin Deus placetur nobis, nec Deus potest intelligi nobis placatus, quin diligat nos: ergo nec potest intelligi remissio peccati per condonationem extrinsecam pure non imputativam, id est, non gratiosam, nempe sine dilectione ex parte Dei. Proptrea si non potest intelligi dilectio ex parte Dei sine gratia habituali ex parte nostri: ergo nec potest intelligi remissio peccati cum sola gratia actuali, sive extrinseca ex parte Dei, sive intrinseca ex parte nostri. Chimerica ergo est remissio peccati non intellecta gratia habituali.

70 Hinc rejecta manet interpretatio aliquorum dicentium D. Thom. loqui de gratia prout importat extrinsecam Dei bonevolentiam, seu dilectionem, quæ adeo extorta est, quod nec gramaticaliter possit salvari, siquidem D. Thom. ibi distinguit dilectionem ex parte Dei, & infusionem gratiæ ex parte hominis, quæ est effectus illius. Per infusionem ergo gratiæ non potest designari extrinseca Dei dilectio, seu benevolentia, nisi ad summum sumpta infusione active, quia sic, & non aliter se tenet ex parte Dei infundantis; secus vero passive, seu ex parte illius, cui infunditur, ut ex terminis patet, & de hac loquitur D. Thom. ut patet ex contextu.

71 Deinde alij interpretantur D. Thom. dicendo loqui de potentia Dei ordinaria, non absoluta. Et evidenter ostenditur oppositum: nam quidquid Deo possibile est, attenta ejus potentia absoluta, intelligi potest vere, & affirmative, ut pluries D. Thom. intelligit, & affirmat loquendo de alijs divinijs operibus, quæ naturaliter repugnant, nullam tamen repugnantiam imbolvunt ex parte Dei. E contra vero, cum aliquid est repugnans Deo attenta sua potentia absoluta, nec aliter explicat D. Thom. nisi affirmando illud non esse intelligibile. Quod & Thomist. adminus fateri tenentur loquendo de possibilitate plurium Angelorum solo numero distinctorum intra eandem speciem infimam, qui omnes tenent repugnare etiam de potentia Dei absoluta, convicti ex D. Thom. asserente prædictos Angelos nec posse intelligi, nec posse fingi, quia pluralitas plurium individuorum intra eandem speciem intelligi non potest sine materia, vel ordine ad illam. Sicut ergo ibi docet talem pluralitatem intelligi non posse sine materia, vel ordine ad illam, sic pariter in præsenti docet non posse intelligi remissionem culpæ sine gratia habituali.

si. Sicut ergo ibi probat implicantiam illam etiam de potentia Dei absoluta in sententia Thomist. pariter in præsenti convinci debet impossibilitas remissionis peccati sine gratia habituali, etiam de potentia Dei absoluta saltem apud Thomist.

72 Et notetur illud Lucæ, de quo etiam mentionem fecimus dubio præcedenti: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*: Id est, quod potest vere intelligi, nedum præcisive, & per primam operationem intellectus, sed etiam affirmative per secundam, ut explicant communiter Doctores: hoc non erit impossibile apud Deum, solumque apud Deum erit impossibile, quod nec potest vere intelligi, nec affirmari. Si ergo D. Thom. aperte concludit non posse vere intelligi, vel affirmari, quod remittatur peccatum sine gratia habituali; haud dubium concludere hanc remissionem esse Deo impossibilem etiam attenta sua potentia absoluta, nam impossibile, de quo procedit sermo, sic debet summi, quippe intendit, quod id, quod repugnat naturaliter, & consequenter solum de potentia Dei ordinaria, ut sterilem parere, non sit Deo impossibile attenta sua potentia absoluta. Quibus adde, quod si D. Thom. loqueretur de potentia Dei ordinaria, concluderet sic: *Et ideo non potest intelligi remissio peccati, si non adsit infusio gratiæ*: Utpote defacto non sic intelligitur. Non autem sic concludit, sed dicendo: *Et ideo non posset intelligi remissio peccati, si non adesset infusio gratiæ*: Ac si diceret nedum non potest intelligi pro præsenti statu remissio peccati sine infusione gratiæ, verum nec posse intelligi in quocumque alio statu, etiam possibili.

73 Dices 2. cum Illustriss. Araujo, ita esse D. Thom. loqui de potentia Dei absoluta; attamen loquitur non de remissione imperfecta, quæ solum est transitus ab esse peccati ad non esse peccati, sed de perfecta, quę est transitus ab esse peccati ad esse justitiæ, vel gratiæ. De hac enim solum loquitur; ut patet ex titulo articuli, nempe: *Utrum ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impij, requiratur gratiæ infusio*. Hanc enim remissionem, quæ justificatio est, ait, non posse intelligi, nec contingere de potentia Dei absoluta sine gratia habituali: utpote importat interiorem renovationem animę per peccatum deperditam, quæ sola per gratiam habitualem recuperari potest.

74 Sed contra insurgit Magister Ferre: est enim illud relativum: *Quæ est justificatio impij*: Non restringit remissionem peccati sic quod faciat stare tantum pro aliqua specie remissionis peccati, ita ut sint duæ species remissionis peccati, altera quæ est, & altera, quæ non est justificatio impij, sed tantum describit remissionem peccati, sicut si diceremus: *Album quod est disgregativum visus*: Tunc non restringeremus album ad aliquam speciem albi, sed describeremus quidditatem albi. Sed quidem cum adversarij sic respondentes distinguant illam duplicem speciem remissionis peccati, videtur prædictam doctrinam non urgere adversus ipsos.

75 Unde melius dicitur, quod licet D. Thom. in titulo inquirat de remissione peccati, quæ est justificatio impij; in corpore tamen procedit de remissione peccati secundum proprium illius conceptum formalem, videlicet inquantum remissio peccati est. Hæc enim ex proprio, & formali concepta includit divinam pacationem, divinaque pacatio divinam dilectionem, divinaque dilectio ex parte animæ infusionem gratiæ habitualis. Unde tandem convictus præmissis concludit non posse intelligi remissionem culpæ sine infusione gratiæ habitualis, ac si non concluderet non posse intelligi remissionem peccati, quę justificatio non sit, ac proinde non esse distinguere duplicem speciem remissionis peccati, alteram, quæ sit justificatio impij, & alteram, quæ non sit impij justificatio. Immo aliter prob. D. Thom. idem per idem, nam prob. remissionem peccati, quæ est tranitus de esse peccati ad esse gratiæ habitualis, non posse fieri, seu intelligi sine infusione ipsius gratiæ habitualis, cum tamen idem formalissime sit peccatorem transire ab esse peccati ad esse gratię habitualis, ac ei remitti peccatum per infusionem prędictæ gratiæ.

76 Hinc cum D. Thom. inquirit de remissione culpæ, quæ est justificatio impij, est ac si inquireret, utrum remissio culpæ, qua defacto sit per infusionem gratiæ, possit fieri sine infusione illius, id est, an remissio peccati secundum proprium, & formalem conceptum, quatenus scilicet remissio peccati est, includat infusionem gratię habitualis. Unde concludendo negative etiam de potentia Dei absoluta, non concludit de remissione, quatenus justificatio est, sed de illa, ut remissio formaliter est, licet non possit esse formaliter remissio, quin formaliter sit justificatio. Et in hoc sensu D. Thom. procedere, patebit etiam ex solut. argum. ibi, & ex alijs; nam q. 28. de verit. art. 4. hoc ipsum in examen vocat, & solum inquirit: utrum remissio peccatorum possit fieri sine gratia? Ac concludit, quod nul-

lo

lo modo sine gratia esse potest. Hic enim non tenet locum prædicta interpretatio, quod nempe loquitur de remissione perfecta, & quæ justificatio est, utpote non inquirit de remissione, quæ justificatio est, sed de ea absolute, ut remissio formaliter est. Et licet in hoc loco non concludat remissionem non posse intelligi sine gratia, equivalenter tamen hoc ipsum concludit illo termino: *Nullo modo*, nam est ac si deceret: nulla remissio est imaginabilis, quantumvis imperfecta, & aliquo modo, quæ possit fieri sine gratia. Hoc ipsum comprobari potest ex alijs locis, nempe 3. p. q. 86. art. 2. & in 4. dist. 7. q. 1. art. 4. quæstiunc. 1. ad 2.

77 Et confirm. non leviter hæc doctrina ex dictis resolut. anteced. nam sic esset excogitabilis remissio peccati alterius speciei, quam illa, quæ defacto datur per gratiam habitualem, quę videlicet justificatio non sit, jam esset possibilis dilectio Dei remissiva peccati, cui repugnaret essentialiter infusio gratiæ habitualis, utpote exigeret essentialiter primario, vel ad non esse peccati, ut asseverat prima sententia, vel ad esse gratiæ actualis, ut hęc sententia asserit. Hoc enim evidenter ostenditur: nam illa remissio esset alterius speciei ab ea, quæ defacto datur: ergo haberet terminum primarium essentialiter distinctum; at terminus primarius remissionis, quæ defacto datur, esse gratia habitualis: ergo terminus primarius alterius remissionis non esset gratia habitualis, sed vel non esse peccati, vel gratia actualis; sed repugnat essentialiter remissionem, cujus terminus primarius est non esse peccati, vel gratia actualis, habere pro termino primario gratiam habitualem, siquidem jam non retineret conceptum formalem, secundum quem distingueretur specie à remissione, quæ defacto datur: ergo.

78 Dices 3. cum Patribus Salmatic. D. Thom. loqui de remissione directa peccati, hæc enim non potest intelligi sine infusione gratię habitualis: utpote hæc solum directe pugnat cum peccato habituali, non tamen de remissione indirecta; nam hæc fieri potest per solam gratiam actualem, qua homo diligit Deum, cum enim per hanc peccator retractet suam voluntatem, per hanc expellitur tota ratio voluntarij, quæ erat in peccato, ac perconsequens indirecte expellitur peccatum ipsum.

79 Sed huic doctrinæ fiet satis in seq. fundam. Quantum autem attinet ad interpretationem D. Thom. dicimus pariter, quod si satis esset gratia actualis ad missionem indirectam culpæ, jam absolutæ falsum esset remissionem culpæ non posse intelligi sine infusione gratiæ habitualis; at D. Thom. absolute, & sine addito hoc ipsum affirmat: ergo. Deinde ut ex nuper dictis patet contra præced. interpretationem, D. Thom. intendit non esse remissionem peccati, quę non sit justificatio, aliter frustra inquireret; utrum remissio peccati, quę est justificatio impij &c. in hoc autem modo dicendi oppositum contingeret cum adhuc in horum Authorum sententia contritio, vel dilectio Dei non sit, nec possit esse etiam de potentia Dei absoluta forma justificans.

80 Secundo fund. nostra resolut. ex dictis dubio præced. fund. 1. nam ut ibi statuimus juxta communiorem Thomist. doctrinam, peccatum habituale vel consistit in privativo, nempe in privatione gratiæ habitualis connotante peccatum præteritum, vel in aliquo alio positivo, videlicet in conversione habituali ad objectum disonum legi, cui est annexa essentialiter privatio gratiæ, ut patet ex ejus effectibus, unde intullimus peccatum esse incompossibile cum gratia etiam de potentia Dei absoluta, utpote privative opposita, nec de potentia Dei absoluta possunt in eodem subjecto componi, quam sententiam tenent adhuc Thomistę, qui in præsenti nobis opponuntur; unde contra eos specialiter secundo fund. nostra resolut. sic: peccatum habituale non potest remitti adhuc de potentia Dei absoluta, dum privatio gratię in anima perseverat, at privatio gratiæ in anima perseverat, dum ei non infunditur gratia habitualis: ergo. Major patet, & minor etiam est nota, nam privatio alicujus, nec de potentia Dei absoluta potest tolli nisi per ipsam formam, cujus est privatio, sicut nec cæcitas nisi per visum, vel tenebræ nisi per lucem, vel mors nisi per vitam.

81 Sed dices 1. cum Suarez: quod licet perseverante privatione gratię, non possit peccatum remitti sine gratia; potest tamen privatio gratiæ transire in puram negationem sine gratia, ac proinde remitti sine gratia peccatum consistens in illa privatione. Quod probat, nam carentia gratiæ, non est privatio illius nisi in subjecto, cui debita est gratia, sive qui tenetur habere gratiam; hoc autem debitum non est in homine, nisi dum est elevatus ad finem supernaturalem; potuit autem Deus hominem defacto elevatum in perpetuum ad finem supernaturalem eum solum elevare pro tempore determinato, quo elapso reduceretur in statum puræ naturæ; in hoc autem casu privatio anteced. gratiæ transiret in puram negationem illius: potest ergo de potentia Dei absoluta privatio gratiæ tolli sine gratia, quamvis

vis perseverante in ratione privationis necessaria, esset gratia, ut tolleretur.

82 Sed Mag. Ferre tenet hanc solut. non evacuare præsentem, difficultatem, quia quæsitum non procedit de homine possibili, sed de facto, qui defacto in perpetuum ad finem supernaturalem ordinatus est, cui proinde non potest non esse debita gratia. Sed hæc solutio non placet: namque nostrum fundamentum nititur in eo, quod nec de potentia Dei absoluta potest privatio gratiæ tolli nisi per gratiam: ergo probat de quocumque peccante etiam possibili. Vel enim de potentia Dei absoluta potest cessare privatio gratiæ sine gratia, vel non. Si hoc secundum? Ergo nec in homine possibili. Si primum? Ergo ex quo peccatum in privatione gratiæ consistat, non recte infertur, non posse remitti sine gratia.

83 Melius ergo dicitur, quod licet Deus potuerit hominem defacto in perpetuum ordinatum in finem supernaturalem eum sic ordinare solum ad determinatum tempus, sed non ita ut postquam peccavit eum immediate reduceret in statum purę naturæ, sed vel sine peccato, vel post consecutionem gratiæ. Quod est expressum D. Thom. in hoc art. ad 1. dum ait: *Licet homo antequam peccet, potuerit esse sine gratia, & sine culpa; tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.* Licet ergo posset Deus hominem aliquem ordinare ad tempus determinatum in finem supernaturalem, & post eum reducere in statum purę naturæ, sed non hominem infectum peccato postquam esset ordinatus in finem supernaturalem, quia supposito hoc peccato necessario maneret in eo privatio gratiæ, quæ tolli non posset nisi per gratiam.

84 Dices secundo cum Patribus Salmanticensibus: quod licet privatio gratiæ secundum se non possit tolli nisi per ipsam gratiam; bene tamen in ratione voluntaria, in qua prout sic solum consistit peccatū, nam ad tollendā voluntarietatē prędictæ privationis sufficit retractatio actus prędicti, ex quo illata fuit; & hæc sit sufficienter per gratiam intrinsecam actualem, quæ est actus contritionis, seu dilectio Dei.

85 Sed contra invehitur Gonet: nam dato, quod hoc ita sit, ex hoc tamen non sequitur intentum, nam cum actus contritionis, & charitatis sint vitales, vitalitate supernaturali perfecta, debent procedere à principio proximo vitali conjuncto radicali principio vitæ supernaturalis, quod est gratia habitualis. Sed hæc doctrina restringit nostrum fundamentum ad sententiam asserentem actum contritionis, vel charitatis, qui ad gratiam habitualem disponit, procedere effective ab ipsa gratia, nec posse etiam de potentia Dei absoluta procedere ab auxilio realiter ab ea distincto. Cum tamen sententia opposita non possit non in præsenti supponi.

86 Unde melius dicitur, quod licet in voluntate peccantis fuisset hanc privationem causare, semel tamen causata, non est in ejus voluntate eam excutere, sed solum in voluntate illius, cujus est conferre ipsam gratiam habitualem, & sic adhuc posita retractatione ex parte voluntatis humanæ, permanet privatio, ut voluntaria vi primæ voluntatis, ex qua originata fuit, ita ut vellet se privare gratia, quam acquirere non esset in sua potestate. Cujus ponitur communiter aptissimum exemplum in eo, qui voluntarie se immittit inputeum, unde propria voluntate non potest exire; ille quidem quamvis retractet voluntatem, qua se inputeum immisit, non propterea vitat prædictam immissionem esse, & manere voluntariam, quia nempe ejus voluntarietas ita originata fuit ex præcedenti voluntate, ut vellet se immittere inputeum, à quo exire propria voluntate, seu potestate non posset.

87 Sed dices: per actum retractativum contritionis vere, & effective tollitur voluntarietas peccati præcedentis: ergo & voluntarietas privationis gratiæ; probatur conseq. nam voluntarietas privationis gratiæ non est alia præter illam; quæ præcessit in actu præcedenti; ex hac enim duntaxat privatio gratiæ denominatur voluntaria. Sed resp. Ferre, quod per actum contritionis vere, & efficienter tollitur voluntarietas peccati præcedentis in se, & formaliter, secus vero in eo, quod relinquitur ex prędicto actu. Sed hæc est petitio principijs nam si voluntarietas in eo, quod relinquitur ex prædicto actu est ipsamet voluntarietas peccati præcedentis, quomodo stat ut una vere, & effective cesset, & non alia: immo volutarietas peccati præcedentis in se, & formaliter jam præterijt, & sic non potest per actum contritionis tolli: solum ergo per illum potest vere, & effective tolli ea, quæ permanet moraliter in ipsa privatione gratiæ.

88 Unde melius negatur, quod per actum retractativum contritionis vere, & effective tollatur voluntarietas peccati præcedentis; sed solum affective, & inefficaciter. Præteritum enim non potest non esse præteritum, licet affective, & quantum est ex se vellet tale peccatum non perpetrasse. Unde in eodem sensu tollitur etiam voluntarietas privationis gratiæ, vellet enim quantum est ex se talem privationem non incurrisse; cum tamen effective

nunc tollere, vel à se excutere, non est in ejus potestate, sed duntaxat in potestate Dei, ut patet ex dictis.

89 Tertio fund. nostra resol. nam defacto sola gratia habitualis est forma, per quam remittitur peccatum habituale: ergo nec depositibili potest peccatum habituale remitti per aliam intrinsecam formam, nisi hæc sic eminentior, ut est unio hypostatica, de qua in præsenti non loquimur. Prob. conseq. illam remissionem non præstat gratia habitualis, nisi in genere causæ formalis; sed effectus formalis procedens ab una forma non potest etiam de potentia Dei absoluta præstari ab alia forma non eminentiori: ergò. Major supponitur, & est expressa D. Thom. ut patet ex dictis dubio præcedenti; minor verò probatur: nam ut ibi ponderavimus, & est philosophicè notum, effectus formalis formæ est ipsa forma communicata: ergò si forma communicata sit diversa, non potest non esse diversus effectus formalis illius: implicat ergo ex terminis effectum formalem unius formę esse effectum formalem alterius formæ.

90 Nèc valet hoc esse verum de forma distincta attenta propta illius virtute, secus vero virtute Dei, nam licet causa efficiens possit virtute divina elevari ad causandum effectum, quem non potest propria virtute causare secus tamen causa formalis, utpote ejus effectus est ipsa forma communicata, unde nec potest resultare effectus ab ipsa forma distinctus: immo tunc non esset effectus formalis ipsius formæ elevatæ, sed virtutis elevantis, nisi ad summum instrumentaliter, quod etiam videtur repugnans, siquidem causa instrumentalis non ad genus causæ formalis, sed efficientis pertinet. Et quis dicat animam rationalem unitam per modum formæ posse virtute Dei constituere, seu facere equm? Nec etiam valet Deum per se ipsum posse supplere impotentiam prædictæ formæ, quippè esset Deum per se ipsum supplere genus causæ formalis, cum tamen procomperto habeatur in vera Philosophia genus causæ formalis, sicut & materialis in suo conceptu formali importare imperfectionem, nempe compartis, hac enim ratione nec Deus per se ipsum potest uniri materiæ ut forma, vel formę ut materia. Nec tandem valet, quod remissio procedens à gratia intrinseca actuali esset alterius speciei à remissione procedente à gratia habituali, proindeque jam non esset verum effectum formalem unius formæ procedere ab altera forma distincta. Non etiam valet, nem jam probatum relinquimus non esse possibilem duplicem remissionem specie distinctam; sicut & duplicem justificationem. Et hoc iterum specialiter contra hanc sententiam convincitur, nam effectus formalis remissionis peccati non potest esse alter præter eum, qui fit in anima, utpote solum in anima est ptivatio gratiæ. in qua peccatum habituale consistit: ergo solum potest procedere à forma residente in anima; at hæc est sola gratia habitualis, auxilium enim supernaturale, vel dilectio ab eo procedens solum subjectatur in voluntate: ergò.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

91 SEd contra nostram resolut. objicies primo: quando duo opponuntur non immediatè, sed solum mediatè, non est necessaria ad exclusionem unius positio alterius, hac enim ratione, ut excludatur albedo, non est necesse ponere nigredinem, sed sufficit ponere colorem medium inter albedinem, & nigredinem, at gratia, & peccato non opponuntur immediatè, sed solum mediate: ergo ut excludatur peccatum, non est necessaria positio, seu infusio gratiæ. Major, & consequentia patet, minor probatur 1. nam si gratia, & peccatum opponantur immediate, non solum peccatum non posset excludi sine gratia, verum nec gratia sine peccato; at gratia potest excludi sine peccato, ut si Deus ab homine justo aufferret gratiam per suspensionem concursus conservativi illius, ergò. Secundo; namque ea opponuntur mediate, inter quæ datur medium, sed inter hominem infectum peccato, & ornatum gratia datur medium, nempe status purę naturæ ergò.

92 Sed argum. probat posse peccatum excludi per hoc, quod homo reducatur ad statum puræ naturæ. Sic enim reduceretur homo, à quo sine peccato Deus auferret gratiam per suspensionem concursus conservativi illius. Et hoc prob. ex quo status puræ naturæ est medium inter hominē existentem in gratia, & existentem in peccato, utpotè homo secundum se prę scindit ab utroque illo statu. In præsenti autem loquimur de homine, ut stat reduplicative sub divina ordinatione, vel elevatione ad ordinem supernaturalem; de homine sic elevato dicimus, quod non potest esse sine gratia, vel sine peccato; utpote ille ordo in eo consistit, quod Deus promiserit homini dare gratiam, nisi per ipsum steterit, seu si non apponat impedimentum ad illam obtinendam. Si ergo per ipsum non steterit, seu non posuerit impedimentum, infallibiter erit in gratia, si vero è contra, infallibiliter erit in peccato: non ergò respectu hominis ordinati,

seu

seu elevati ad finem supernaturalem datur medium, quidquid sit de statu puræ naturæ, de quo in sequenti resolut.

93 Objicies secundo & difficilius: sufficit contritio, vel actus charitatis, ut peccatum habituale excludatur ab anima: non ergò est ad ejus exclusionem necessaria infusio gratiæ habitualis. Prob. anteced. peccatum habituale est incompossibile cum actu contritionis, vel charitatis: ergo sufficit ut peccatum habituale excludatur ab anima. Consequentia patet, & anteced. prob. per actum contritionis, vel charitatis homo convertitur ad Deum, ut ad ultimum finem super omnia dilectum: ergò incompossibilis cum peccato habituali. Prob. consequentia nam homo non potest simul, & pro eodem tempore habere duos duos ultimos fines totales, & adæquatos, etiam unum habitualiter, & alium actualiter, ut diximus de fine dub. 2.

94 Hoc argum. urget supposito, quod actus charitatis eliciatur ab homine existente in peccato per auxilium supernaturale realiter à gratia distinctum, si enim procedat à gratia habituali, per eam supponitur jam expulsum, & sic cessat argum. ut patet ex dictis dub. præced. Cui resp. Mag. Ferre, quod hominem esse conversum ad Deum, ut ultimum finem operative, & esse conversum ad creaturam, ut ultimum finem formaliter, non est incompossibile, nam conversio operativa fit per nostros actus, unde supposito, quod homo per actum charitatis convertitur in Deum, ut in ultimum finem, non potest operative esse conversum ad creaturam, ut in ultimum finem, potest tamen esse conversum ad creaturam, ut in ultimum finem formaliter, namque hæc conversio non tollitur per nostros actus, sed per gratiam, cujus est privatio peccatum habituale. Hæc tamen solutio mihi imperceptibilis est, nam ut conversio ad creaturam, ut in ultimum finem excludatur ab anima sufficit, quod ab ea excludatur, sive effective, sive formaliter, eo enim ipso jam non est. Deinde non potest peccatum habituale expelli operative, quia expellatur formaliter, siquidem expulsio operativa alicujus formæ, non fit nisi per actum introductivum formę contrariæ. Et quidquid sit de alijs formis, gratia non potest operative expelli per actum peccaminosum, nisi quatenus ab eo procedit privatio gratię, quæ est illius formalis expulsio; dato ergo quod per cõversionem in Deum, ut in ultimum finem in vi actus charitatis, operative excludatur conversio in creaturam, ut in ultimũ finem, non potest non etiam excludi formaliter.

95 Melius ergò respond. ex dict. fundam. 2. quod per actum charitatis non infusa gratia habituali convertitur homo in Deum, ut ultimum finem purè affective, & inefficaciter, & in eodem sensu retractat conversionem in creaturam ut in ultimum finem, & aversionem à Deo, ut ab ultimo fine. Vellet enim quantum est ex se non peccasse, nec esse ad creaturam conversum, nec à Deo aversum; re tamen vera, & efficaciter per actum charitatis non tollitur prædicta conversio, vel aversio, quia licet in ejus potestate, seu voluntate esset infieri, non tamen in facto esse, sed duntaxat in potestate Dei, cujus est infundere gratiam, in cujus privatione peccatũ habituale cõsistit, vel in aliquo alio, cui talis privatio essentialiter annexa est.

96 Posse autem hominem habere duos fines ultimos totales, & adæquatos, unum efficaciter volitum, & malum inefficaciter non est incompossibile. Est enim exemplum in peccato veniali hominis justi, quod utpotè displicens Deo, & objectum ejus malum, non est ordinabile in eum, ut in ultimum finem, sed solum in creaturam, cum quo componitur hominem justum esse habitualiter conversum in Deum, ut in ultimum finem. Et hoc ideo quia per peccatum veniale habet creaturam, ut in ultimum finem pure inefficaciter, utpotè non ita convertitur in creaturam, quod avertatur efficaciter à Deo; alias non posset conjungere peccatum veniale cum gratia. Pariter est exemplum in homine peccatore, qui opus bonum moraliter efficit ex motivo honestati alicujus virtutis, ut dare eleemosynam; iste enim non potest tale opus bonũ efficere propter ultimum finem malum, alias peccaret moraliter: ergò propter Deum Authorem omnis bonitatis, & honestatis, saltem virtualiter, seu ex fine operis. Et nihilominus cum hoc vltimo fine compatitur ultimus finis peccati habitualis; & hoc ideo, quia per opus bonum non ponit ultimum finem in Deo efficaciter, sed solum inefficaciter, quia nempe per illud non ita convertitur in Deum, quod efficaciter avertatur ab vltimo fine peccati habitualis.

97 Contra hanc solut. solum potest objici, quod homo per actum charitatis in casu dato, non solum inefficaciter, sed & efficaciter convertitur in Deum, ut in ultimum finem. Sed distingue inter hominem efficaciter conversi in Deum, ut in ultimum finem, & conversi in Deum, ut in ultimum finem efficaciter: primum verificatur in eo casu, utpote conversio re vera, & efficaciter ponitur ex parte hominis, sicut & in exemplis adductis, re enim vera, & efficaciter homo justus peccat venialiter, & re vera, & efficaciter peccator efficit opus bonũ morale. Secundõ tamen est falsũ siquidẽ

non ita convertitur in Deum, ut efficaciter tollat à creatura, rationem ultimi finis ut à simili patet in peccatore efficiente illud opus bonum morale & pariter in peccante venialiter, qui non ita convertitur in creaturam, ut efficaciter avertatur à Deo. Et sufficiant pronunc, de quo late in tractatu de ultimo fine dub. 2.

98 Objicies tertio ex Araujo: licet divina pacatio non stet sine infusione alicujus doni intrinseci gratuiti, stet tamen sine infusione gratiæ habitualis: ergò licet stet Deum remittere peccatum sine infusione alicujus doni intrinseci gratuiti, stabit ipsum remitti sine infusione gratiæ habitualis? Consequentia patet, nam juxta D. Thom, Deus remittit peccatum per hoc, quod se ostendat pacatus peccatori. Difficultas est an hæc pacatio possit stare absque infusione gratiæ habitualis. Prob. ergo anteced. divina pacatio juxta D. Thom. consistit in dilectione Dei, at licet divina dilectio non possit stare sine infusione alicujus doni intrinseci gratuiti, stara potest sine infusione gratiæ habitualis: ergò. Probatur minor: in sententia relata, quod actus contritionis procedit ab auxilio realiter distincto ab ipsa gratia, Deus per sui dilectionem tantum communicat peccatori illud auxilium, & medio illo actum contritionis: ergò stat dilectio Dei sine infusione gratiæ habitualis. Confirm. per actum contritionis habitum medio illo auxilio homo diligit Deum: ergo & Deus diligit hominem, juxta illud proverb. 8. *Ego diligentes me diligo*, & illud Joannis 14. *Siquis diliget me, diligetur à Patre meo.* Stat ergo dilectio Dei, consequenter divina pacatio absque infusione gratiæ habitualis.

99 Ad hoc argum. respond. quod cum divina pacatio sit per quam Deus se ostendit amicus respectu peccatoris, cum antea esset inimicus, cum D. Thom, ait hanc divinam pacationem in dilectione Dei consistere, loquitur de dilectione amicabili, quæ est perfecta Dei dilectio; hæc autem non stat sine infusione gratiæ habitualis, namque amicitia petit convenientiam in eadem natura; sola autem gratia habitualis constituit hominem participem divinæ naturæ, sicut sola ea est divinæ naturæ participatio. Dilectio autem illa proveniens ex auxilio realiter distincto à gratia, est imperfecta, per quam Deus non vult hominem, ut amicum, sed solum intendit eum ad suam amicitiam disponere, proindeque solet nominari dilectio pure dispositiva. Et sic adhuc admissa ista dilectione sine infusione gratiæ habitualis, non sequitur Deum per eam pacari peccatori, nec consequenter, quod per eam stat remissio peccati. Et per hoc patet ad confirmationem, in qua fundatur Illustriss. Araujo.

100 Objicies quarto ex eodem: ex pluribus per se connexis, forma expellens primum, ex consequenti expellit secundum; quod consequitur ad primum, & in illo fundatur, sed deformitas peccati habitualis, nimirum de ordinatio à lege, & regula rationis, aversio à Deo, offensa Dei, & macula, ita sunt per se connexæ, ut secunda per se supponat primam, & tertia secundam, & quarta tertiam, nam hæc causalis est vera, quia homo per peccatum deordinatur à lege, propterea avertitur à Deo, & quia avertitur à Deo, offendit illum, & quia offendit illum, manet maculatus, & privatus gratia: ergo cum contritio, seù dilectio Dei sit forma opposita, & incompossibilis cum prima deformitate peccati nimirum cum deordinatione à lege, & regula rationis, necesse est, quod ex consequenti sit opposita, & incompossibilis cum secunda deformitate, & duabus seq.

101 Sed hoc argum. laborat in vanum, siquidem semper negamus, quod actus contritionis, vel dilectio actualis Dei si fiat sine infusione gratiæ habitualis, sit opposita, vel incompossibilis cum deordinatione habituali à lege, vel regula rationis, siquidem ista habitualis deordinatio, vel consistit in privatione gratiæ habitualis, vel eam habet essentialiter connexam. Illæ autem causales sunt solum logicæ, sicut si dicerem: *Petrus est homo, quia est rationalis*: Id est, bene infertur quod sit homo, ex quo est rationalis, sicut à diffinitione, ad definitum valet conseq. sed non quia esse rationalem, sit vera causa essendi hominem, siquidem objective, & essentialiter idem est esse hominem, ac esse rationalem; à simili ergò, objective, & essentialiter idem est peccatum esse deordinationem à lege, seù regula rationis, ac esse aversionem à Deo; & idem est esse aversionem à Deo, ac esse offensam Dei; & idem est esse offensam Dei, ac esse maculam, & privationem gratiæ. Ac proinde dum non probatur prædictam dilectionem esse oppositam, & incompossibilem cum aversione habituali à Deo, non probatur esse oppositam, & incompossibilem cum deordinatione habituali à lege, nec consequenter cum macula, vel privatione gratiæ.

102 Objicies quinto ex eodem: dispositio ultima ad aliquam formam non solum est incompossibilis cum ultima dispositione alterius formæ oppositæ, sed etiam cum ipsa forma opposita, ad cujus expulsionem disponit, sed actus contritionis, sive dilectio Dei est ex natura ultima dispositio ad gratiã habitualem: ergo nedum est incompossibilis cum ultima dispositione formæ oppositæ, scilicet cum peccato actua-

actuali, sed etiam cum forma oppositâ, scilicet cum peccato habituali. Major est nota, hac enim ratione calor, ut octo, qui est ultima dispositio ad formam ignis, non tantum est incompositibilis ex natura rei cum dispositione contrariâ, quæ disponit ad formam ligni, sed etiam cum ipsa forma ligni, ad cujus expulsionem suapte naturâ disponit.

103 Sed hic Author, dum prædictam incompositibilitatem intendit, duo incompositibilia conjungit; namque ex una parte intendit talem actum contritionis esse ex natura rei ultimam dispositionem ad gratiam, & ex alia intendit talem actum esse a Deo sine infusione gratiæ. Et ex hoc evanescit argumentum, nam ultima dispositio ad formam est incompositibilis cum forma oppositâ, non ratione sui, sed ratione formæ, ad quam disponit; cum enim forma non possit non esse in eodem instanti, in quo est ultima dispositio ad illam, sicut forma ignis non potest non esse in eodem instanti, in quo est calor ut octo, consequenter propter incompositibilitatem formæ, ad quam disponit, cum forma oppositâ etiam est incompositibilis cum ea ultima dispositio ad prædictam formam. E contra verò si ultima dispositio ad formam ignis poneretur sine forma ignis pro aliquo tempore, vel instanti, pro illo etiam esset compositibilis cum forma ligni. Si ergò actus contritionis ponatur in eodem instanti cum gratia habituali, ratione illius erit incompositibilis cum peccato; attamen si ponatur separatus in sensu hujus Authoris, non est cur non sit componibilis cum illo. Unde potius ex exemplo redarguitur oppositum eo, quod intendit.

104 Objicies sexto, sic peccatum habituale personale consistit in privatione gratiæ habitualis, sicut peccatum habituale originale consistit in privatione justitiæ originalis; at peccatum habituale originale etiam defacto remittitur sine justitia originali: ergo & peccatum habituale personale poterit remitti sine gratia habituali.

105 Sed respond. distinguendo majorem: remittitur sine justitia originali secundum id, quod ex natura sua, & principaliter importabat justitia originalis, nego, secundum id, quod minus principaliter ex divina ordinatione solum importabat, concedo minorem, & nego conseq. Et enim doctrina D. Thom. 1. p. q. 95. art. 1. & q. 100. art. 1. ad 2. quod justitia originalis ex natura rei, & principaliter importabat gratiam gratum facientem, per quam homo erat subditus Deo, & minus principaliter, seu ordinatione divina donum naturalis rectitudinis, seu integræ naturæ, quo potentiæ inferiores rationi superiori, & corpus animæ subjiciebantur. Quod donum statuit Deus solum dare hominibus, quandiù in gratia gratum faciente perseverarent, & non potest amissionem illius. Igitur peccatum habituale originale tam Adam, quam ex eo in posteris contractum, remittetur sine justitia originali, quantum ad hoc secundum donum, utpotè po" peccatum Adam non erat debitum, & sic cessavit privatio illius, & transivit in puram negationem, secus tamen sine justitia originali quantum ad aliud donum principale, nempè gratiæ gratum facientis, quod importabat ex natura rei; nam post peccatum Adami etiam gratia gratum faciens erat debita ex ordinatione Dei, qua promisit eam donare hominibus, nisi per ipsos steterit. Et sic per peccatum Adami non cessavit privatio illius quantum ad illud donum. Unde potius infertur peccatum habituale personale, utpote in privatione gratiæ gratum facientis consistens ut supponit argumentum, non posse remitti sine gratia gratum faciente.

106 Objicies septimo: licet remissio peccati non possit fieri à Deo sine dono aliquo intrinseco gratioso, non tamen est necesse ei infundi gratiam habitualem: potest ergò divinitus remitti peccatum sine illa. Prob. anteced. ad prædictam remissionem sufficit visio beata: ergò verum est antecedens. Prob. anteced. supposito, quod Deus peccatorem assumeret ad visionem beatam sine infusione gratiæ, ei remitteretur peccatum: ergò ad prædictam remissionem sufficit visio beata. Conseq. patet, & antecedens probatur: visio beata ex se, & natura sua non est compatibilis cum peccato: ergò etiam non infusa gratia per eam remitteretur peccatum. Conseq. patet, & anteced. videtur notum, ex quo visio beata est beatitudo; in beatitudine autem, utpotè summa fœlicitas, non componitur miseria peccati. Confirmatur: sicut peccatum actuale dependet à judicio actuali practico defectuoso intellectus, pariter peccatum habituale dependet à judicio habituali practico defectuoso intellectus: ergò hoc judicio sublato, non potest non tolli peccatum habituale; at hoc judicium tolleratur per visionem beatam etiam in casu non infusionis gratiæ, utpote per eam intellectus judicaret Deum esse super omnia amandum: ergò.

107 Et quidem supponimus Beatos esse ab intrinseco impeccabiles, id est, non posse denuo, supposita visione, actualiter peccare; utpotè non potest esse peccatum, quin ex parte intellectus præcedat judicium defectuosum, sive erroris, sive ignorantiæ, vel considerationis,

qui defectus non potest præcedere in intellectu beati, quippe præcedit visio beata, cui non potest commisceri aliquis ex prædictis defectibus. Dubium ergò est in tractatu de Beatitudine: an visio beatifica componi possit cum peccato habituali, id est, perpetrato ante visionem. Et quidem de facto non posse componi; tenet fere omnium theologorum sententia, quippe defacto cum lumine gloriæ infundit Deus gratiam habitualem. De potentia Dei absoluta non omnes assentiunt; inter quos Magister Lorca. Attamen in præsenti non possumus non supponere prædictam incompossibilitatem; argumentumque propositum eam convincit, non enim potest compati cum summa miseria, qualis est privatio gratiæ, seu aversio à Deo, summa felicitas, ut est assecutio ultimi finis, in qua Beatitudo nostra formalis consistit. Quomodo autem hoc fiet in casu, quod peccator rapiatur ad visionem beatam sine infusione gratiæ. Magister Gonet negat casum, seu suppositum, quia beatitudo non potest salvari sine gratia, utpote beatitudo est actus perfectissimus vitalis, qua ratione non potest non procedere à principio radicali vitæ supernaturalis, quod est gratia. Magister Ferre distinguit inter visionem beatam, ut visio est, nempe ut communicatam per modum transitus, & eam ut beatitudo est, scilicet ut communicatam permanenter, & primo modo, ait, non esse veram beatitudinem, nec statum illius habere, unde cum ea prout sic peccatum compatibile est, secus vero secundo modo. Igitur iste Author etiam negat casum de visione beata, ut beatitudo est.

108 Attamen miror: namque plures AA. tenentes nobiscum beatitudinem non posse compati cum peccato habituali, pariter tenent remissionem peccati adhuc divinitus non posse fieri sine gratia habituali. Qua in sententia sibi objiciunt argumentum præsens: nempe quod peccatum habituale consistit in privatione gratiæ, sed privatio gratiæ non potest tolli nisi per ipsam gratiam: ergò casu quod homo elevaretur ad visionem beatificam sine infusione gratia, non eo ipso ab eo expelleretur peccatum habituale. Cui respondens distinguendo hanc minorem: non potest tolli nisi per gratiam in absentia alterius formæ eminentioris gratia, concedo; cum adest alia forma eminentior gratia, nego. Nos enim fatemur, quod exclusio peccati potest fieri per unionem hypostaticam Verbi, etiam sine infusione gratiæ. Unde si Verbum assumeret naturam humanam infectam peccato, per talem assumptionem omnino desineret esse peccatum, quamvis ei nulla infunderetur gratia. Et hoc ideo, quia unio hypostatica sanctitatem accidentalem præstitam per gratiam continet eminentiori modo. Unde nostra resol. procedit de remissione peccati per gratiam, vel aliam formam eminentiorem gratia. Igitur AA. tenentes prædictam sententiam de incomputibilitate visionis beatæ cum peccato habituali, etiam in casu, quod homo elevaretur ad visionem beatam sine infusione gratiæ, dicunt tunc exclusionem peccati fieri per formam eminentiorem gratia, utpotè visio beata est assecutio formalis ultimi finis, seu unio formalis cum ipso ultimo fine, quæ præterea eminentior est unione, quę radicaliter solum sit per gratiam, & unione, quæ solum affective fit per charitatem. Hac ego solutione sum contentus ad præsens, nam quando admittitur aliqua sententia, non tenetur respondere argumentis, quæ fiunt contra illam, sed eam admittimus in sensu, & cum principijs, quibus defunditur à suis Authoribus.

109 Fateor enim non facile posse defendi visionem beatificam esse formam eminentiorem gratia, namque gratia est radix visionis beatificę, & omnium actuum supernaturalium; unde sicut propter hoc anima rationalis præstantior est suis potentijs, & actibus, pariter & gratia. Immo gratia est participatio divinæ naturæ, quæ est supremum prędicatum in Deo, visioque beata solum est participatio divinæ visionis, quæ duntaxat est attributum Dei. Attamen, ut dixi, hoc est probare contra sententiam admissam, cui probationi respondere non attinet ad nos, & per hoc patet ad confirmationem. Si tamen forte prędicta sentia non admittatur, necesse est dicere, quod per visionem beatam solum excluditur judicium actuale defectuosum ex parte intellectus, unde redditur voluntas impotens peccare actualiter, non tamen excludatur judicium defectuosum habituale, cum quo essentialiter connectitur habituale: namque judicium hoc consistit non in privatione judicij recti actualis, sed in privatione judicj recti habitualis. Unde sicut dicimus actum charitatis non sufficere excludere peccatum habituale, nec judicium rectum actuale, sufficit excludere judicium defectuosum habituale, sed utrumque exigit ad sui exclusionem gratię habitualis.

110 Tandem objicies: peccatum, quod expellitur per peccatum, non expellitur per gratiam; sed stat unum peccatum expelli per aliud: ergò stat peccatum aliquod non expelli per gratiã. Major patet, & min. prob. peccatũ prodigalitatis expellitur per peccatũ avaritiæ: ergo stat unum peccatum expelli per aliud.

Con-

Conſeq. patet, & anted. prob. nam peccatum prodigalitatis contrariatur peccato avaritiæ; ſed unum contrarium expellitur per aliud; contraria enim ſunt, quæ ab eodem ſubjecto mutuo ſe expellunt: ergo.

111 Ad hoc argum. reſpond. Magiſter Ferre, quod peccatum prodigalitatis expellitur per peccatum avaritiæ inadæquate, hoc eſt, ex parte converſionis, in qua ei opponitur; non vero adæquate, & ex parte averſionis à Deo, in qua convenit cum illo; & ſic ſemper reſtat aliquid remittendum per gratiam. Sed hæc ſolutio niſi aliquid addat, non placet, ſiquidem ſtatim ſe offert, quod averſio à Deo in converſione ad creaturam fundatur: non ergo poteſt peccatum expelli ex parte converſionis, quin expellatur ex parte averſionis.

112 Melius ergo: dicitur, quod licet peccatum prodigalitatis expellatur per peccatum avaritiæ quantum eſt ex parte objecti, ſeu ſpecifice conſideratum, ſicut una forma expellitur per aliam contrariam; ſecus tamen in ratione offenſæ, nam hæc conſiſtit in averſione à Deo, ut ab ultimo fine, proindeque fundatur in converſione ad creaturam, ut ad ultimum finem, in quo non diſtinguitur peccatum prodigalitatis à peccato avaritiæ, quamvis objective diſtinguentur, & contrarientur; præcipuè ſi juxta probabilem ſentent. & mihi probabiliorem conſtituatur ratio ultimi finis peccati in ratione commodi, ſeu boni proprij ipſius peccatoris, ad quod omnia peccata ordinantur, quamvis aliàs inter ſe per ordinem ad propriâ objecta ſpecifice diſtinguantur. Cum ergo unum peccatum per aliud in ratione offenſę non excludatur, non inde infertur in ratione offenſę non excludit per gratiam. Et nota hoc argum. procedere defacto.

RESOLUTIO III.

In ſtatu puræ naturæ remiſsio peccati non indigeret infuſione gratiæ ſupernaturalis, ſive actualis, ſive habitualis.

113 SEd contra Magiſtrum Ferre, & alios, eam tamen tenet Gonet, & magis communiter Thomiſt. Et fund. 1. ex terminis: nam homo in ſtatu puræ naturæ poſitus idem eſſet, ac homo non ordinatus in finem ſupernaturalem, ſed pure naturalem, nempe in Deum, ut finem, & authorem naturæ: ergo peccatum, quod committeret intra illam ordinationem eſſet pure contra Deum Authorem, & finem naturalem: ergo privatio tunc illata ex peccato non eſſet privatio alicujus formæ ſupernaturalis, ſed naturalis: non ergo indigeret ad ſui remiſsionem infuſione gratiæ ſupernaturalis. Patet hæc ultima conſeq. utpote ad remiſsionem peccati ſufficit infuſio formæ, cujus eſt privatio peccatū ipſum, ut patet ex dictis reſolut. præced.

114 Duplici via reſpond. adverſarij huic fundam. 1. quidem dicendo, quod nomine ſtatus puræ naturæ intelligitur ſtatus naturæ rationalis, nec elevatæ per gratiam, nec corruptæ per peccatum mortale. Unde ex hoc ipſo, quod in homine ſine gratia, & ſine peccato mortali producto, addimus talem hominem mortaliter peccaſſe, de medio tollimus talem ſtatum, & dicimus illum jam non ſpectare ad ſtatum puræ naturæ, ſed eſſe in ſtatu naturæ corruptę. Ita Magiſter Ferre. Sed contra eſt: ſtatus puræ naturæ non diſſolvitur niſi per ordinationem hominis in finem ſupernaturalem; at per peccatum homo in ſtatu puræ naturæ productus, non ordinaretur in finem ſupernaturalem: ergo adhuc maneret intra ſtatum puræ naturę. Major eſt certa, nam hoc intelligimus nomine ſtatus puræ naturæ, nempe ſtatum hominis non ordinari in finem ſupernaturalem. Minor etiam eſt notiſsima, aliàs Deus hominem in ſtatu naturę productum, hoc ipſo, quod peccaſſet, teneretur illum in finem ſupernaturalem ordinare, quod ridiculum eſt, & voluntarie aſſertum; nam ſicut Deus poſſet velle hominem in ſtatu purę naturæ producere, poſſet etiam velle illi denegare gratiam, quantumvis peccaſſet. Immo ſi illam denegaret, etiam ſi per ipſum non ſtetiſſet, hoc eſt, ſi non peccaſſet, à fortiori etiam ſi peccaverit, aliàs efficeretur melioris conditionis per peccatum, quam ſine illo, utpote ſi peccaſſet, poſſet ſe diſponere ad gratiam conſequendam, & mediâ illa ad conſequendam beatitudinem ſupernaturalem, cum tamen ſine peccato ſolum eſſet aptus beatitudinem naturalem conſequi.

115 Item licet homo in illo ſtatu peccando tranſiret in ſtatum naturæ corruptę, ſed non naturæ corruptæ per privationem rectitudinis ſupernaturalis, ſed puræ naturalis: nam ſemper inſtat argum. quod homo ille peccaret ſolum contra Deum ultimum finem naturalem. Hinc cum dicitur ſtatum puræ naturæ diſolvi per ſtatum naturæ corruptæ, intelligitur de natura corrupta per privationem rectitudinis ſupernaturalis; cum vero eſt ſolum corrupta per privationem rectitudinis naturalis, ſemper manet corrupta intra ſtatum puræ naturæ.

116 Immo de homine in ſtatu purę naturæ idem verificaretur, ac de Chriſti humanitate; hæc

hæc enim in sensu composito unionis hypostaticæ potuit mereri, & non potuit peccare, & pariter homo in sensu composito status purę naturæ posset mereri, & non posset peccare. Immo si humanitas Christi in sensu diviso posset peccare, nempe peccato dissolvente unionem hypostaticam, etiam arguitive probaretur posse peccare in sensu composito, quia jam peccatum infieri esset conjunctum cum unione hypostatica, proindeque non esset cum ea incomponibile; & si semel infieri non esset incomponibile, nec esset cum ea incomponibile in facto esse. Si ergo homo in statu purę naturę posset peccare in sensu diviso prædicti status, id est, peccato dissolvente statum purę naturę, arguitive probatur posse peccare in sensu composito illius; quippe eo ipso infieri peccatum conjungeretur cum illo statu, unde infertur cum illo non esse incomponibile in facto esse. Ac tandem propterea homo in sensu composito gratiæ non potest peccare, licet possit in sensu diviso, & pariter homo prædeterminatus ad consensum solum in sensu diviso potest dissentire, non in sensu composito, quia peccatum & gratia, & pariter cõsensus, & dissensus opponuntur privative, proindeque nulla est potentia ut possint simul conjungi in eodem subjecto; at peccatum non opponitur privative cum statu purę naturæ, sed potius cum statu purę naturæ conjungeretur, utpote homo in illo statu, & non in alio peccaret, ut supponimus: ergo.

117 Alia via respond. ipse cum alijs communiter: quod licet homo in statu purę naturæ solum peccaret contra Deum ut Authorem naturæ, seu ut finem naturalem directe, indirecte tamen, & ex consequenti non posse non peccare contra Deum ultimum finem supernaturalem, quia Deus ut author naturæ se habet, ut fundamentum respectu sui, ut authoris gratiæ; stat autem bene ponere fundamentum absque eo, quod ponatur id, quod fundatur super illud, & sic stat bene diligere Deum authorem naturæ, quin diligatur Deus, ut author gratię. At destruere fundam. sine eo, quod destruatur totum edificium, stare non potest, & sic nec stare potest hominem peccare contra Deum authorem naturalem, quin peccet contra illum authorem supernaturalem.

118 Sed hanc doctrinam retorqueo ad hominem: vel dilectio Dei, ut authoris naturalis habita in statu purę naturę est fundam. dilectionis Dei, ut authoris supernaturalis, vel non? Si hoc secundum? Ergo ex destructione istius non sequitur destructio alterius: utpote ex destructione fundam. solum sequitur destructio illius, quod super eum fundatur Si prim. Ergo expositione dilectionis Dei authoris naturalis, necesse est ex consequenti poni dilectionem De authoris supernaturalis. Patet conseq. nam expositione fundam. necesse est poni id, respectu, cujus est fundamentum, dum enim super eum non fundatur, jam non est fundamentum illius. Vel ergo homo in statu purę naturæ diligens Deum, ut authorem naturalem, ipsum ex consequenti diligit, ut authorem supernaturalem, vel ex quo avertatur à Deo, ut authore naturali, nec ex consequenti avertitur ab illo, ut authore supernaturali.

119 Deinde: cum dicitur hominem in statu purę naturæ peccantem averti ex consequenti à Deo, ut authore supernaturali, vel intelligitur in sensu pure materiali, nempe quatenus Deus author naturæ per identitatem, & in se est author supernaturalis, vel intelligitur in sensu formali, quatenus avertitur ab illo, ut cognito in ratione authoris supernaturalis. Si primum? Non est unde homo in statu purę naturæ diligens Deum, ut authorem naturalem, eum non diligat ex consequenti, ut authorem supernaturalem, siquidem per dilectionem naturalem attingitur id, quod per identitatem, & in se est author supernaturalis. Si secundum? Patet esse falsum, nam homo in statu purę naturæ, sive diligendo, sive peccando non cognoscit Deum, ut authorem supernaturalem formaliter, aliter esset jam in finem supernaturalem ordinatus. Immo ex defectu hujus ordinationis non cognoscit Deum, ut authorem supernaturalem formaliter in diligendo: ergo ex defectu ejusdem non eum cognoscit, ut authorem supernaturalem formaliter in peccando, nec enim est cur sine ordinatione in Deum, ut finem supernaturalem, eum ut sic cognoscat, cum peccat, & non cum diligit.

120 Secundo fundatur nostra resolut. & fundam. præced. roboratur: nam vita hominis in statu purę naturæ ante peccatum non erat vita supernaturalis: ergo dum peccaret, non privaretur vita supernaturali. Anteced. est notissimum, aliter non esset status purę naturæ. Conseq. etiam videtur evidens, nam per peccatum solum privaretur vita, quam antea habebat, sicut per mortem corporalem solum vivens privatur vita corporali, quam antea habebat; peccatum enim est quædam mors spiritualis.

121 Sed respond. Magister Ferre, quod in eo statu peccans non moreretur ut morte, quæ esset privatio gratiæ, quam habuisset, antequam peccaret: bene tamen gratiæ, quam requireret per se, ut à peccato liberari posset. Sed contra est: nam ad remissionem peccati non requiri-

ritur per se alia forma, vel vita preter eam, quæ formaliter excludit privationem virę, vel formæ, quam habebat ante peccatum, quia enim homo elevatus ad finem supernaturalem dum peccat, privatur tantum vita supernaturali, non naturali; ad talis peccati remissionem non alia forma per se requiritur præter infusionem illius, quam antea perdidit per peccatum. Immo ut homo corporaliter mortuus divinitus resurgat, non alia vita requiritur præter restitutionem vitæ, quam antea habebat, licet enim hęc esset miraculosa, proindeque quoadmodum dissolecta, esset tamen eadem entitative, & quoad substantiam, sicut visus restitutus cęco, ut communiter dicitur.

122 Dices: quod homo in illo statu esset spiritualiter mortuus, quia poneret obicem gratiæ, quam posset proxime habere. Vel alijs terminis esset mortuus spiritualiter, quia haberet peccatum incomponibile cum gratia, & amitteret proximam capacitatem ad gratiam, cum ad habendum illam requireretur prius saltem in genere causę materialis removere à se tale peccatum. Sed contra est: nam licet homo secundum se per peccatum poneret obicem gratiæ, quam posset proxime habere; secus tamen reduplicato statu. Et pariter licet haberet peccatum incomponibile cum gratia, cum proxima capacitate ad gratiam secundum se, sed non reduplicato statu. Homo enim secundum se indifferens est ad peccatum, & gratiam, proximeque est potens, & capax ad habendam gratiam; secus tamen reduplicato statu. Licet enim in sensu composito illius posset peccare, quia ad hoc sufficeret aversio à Deo, ut fine naturali, quæ aversio componibilis esset cum non ordinatione ad finem supernaturalem; in sensu tamen composito illius non posset, nec esset capax recipiendi gratiam, quia per gratiam eo ipso elevaretur ad finem supernaturalem, proindeque dissolveretur status puræ naturæ. Patet ergo, quod ex quo in illo statu per peccatum poneret obicem gratiæ, peccatumque illud esset cum gratia incomponibile, non infertur, quod per peccatum esset tunc spiritualiter mortuus per privationem gratiæ, sed pure per privationem vitæ, quam antea habebat siquidē hujus duntaxat esset pro illo statu capax.

123 Et claritatis gratia pono exemplum juxta subjectam materiam: homo in statu puræ naturæ secundum se capax ex dilectionis Dei finis supernaturalis, aliter non esset in finem supernaturalem elevabilis: ergo reduplicative prout in illo statu est capax dilectionis Dei finis supernaturalis, consequentia non valet; quia reduplicatio status excludit ordinationem in Deum finem supernaturalem, sine qua dilectio Dei finis supernaturalis haberi non potest. Cum ergo sine ordinatione in finem supernaturalem non possit haberi gratia, consequenter statu purę naturæ reduplicato, non posset homo habere gratiam, nec esset capax recipiendi illam. Immo homo jam elevatus ad finem supernaturalem capax est secundum se ad puram dilectionem Dei authoris naturalis, alias ille homo non esset reducibilis ad statum puræ naturæ; ergo in sensu composito illius elevationis posset habere dilectionem puram Dei authoris naturalis, quin eam haberet Dei, ut authoris supernaturalis; consequentia non valet; alias homo sic elevatus posset peccare contra Deum finem naturalem, quin peccaret contra Deum finem supernaturalem.

124 Præterea licet incompossibilitas cum peccato inferat privationem gratiæ in statu, in quo gratia est debita, secus tamen quando non est debita; at gratia non esset debita homini in statu puræ naturæ: ergo quamvis peccatū commissum in statu purę naturæ esset incompatibile cum gratia, non inde sequitur peccatum in eo commissum inferre privationem gratię. Consequatur, & minor constat: nam homini elevato in finem supernaturalem propterea est debita gratia, quia Deus ei promisit gratiam, si per ipsum non steterit, ut cujus promissionis si homo non ponat obicem gratiæ, infallibiliter eam consequetur; at talem gratiam Deus non promitteret, immo positive denegaret homini, quē vellet perseverare in statu puræ naturæ: ergo.

125 Dices cum eodem: quod defacto peccans mortaliter dicitur esse in privatione gratiæ, cum tamen gratia non sit illi debita, antequam se disponat ad illam. Propterea que ut sit in privatione gratiæ, sufficit quod si carentia gratiæ in subjecto apto ad habendam illam; quam aptitudinem habet homo purus, seu in statu puræ naturę conditus. Sed præterquam quod licet illam haberet homo secundum se, non tamen reduplicato statu, ut diximus, adminus hæc solutio fatetur, quod gratia est defacto debita homini, si per ipsum non steterit; hoc enim idem est ac si se disposuerit ad illam, cum tamen nec hoc modo sit debita homini in statu puræ naturæ, utpote repugnat in eo se disponere ad illam, cum hæc dispositio non posset non esse supernaturalis, & per dilectionem supernaturalem confecuta.

126 Tertio fund. nostra resolut. & præced. fundam. confirm. homo in statu purę naturæ invincibiliter ignoraret Deum authorem supernaturalem: ergo peccando in illo statu non offenderet Deum authorem supernaturalem,

ac tandem nec se averteret à Deo authore supernaturali, unde sequitur quod per illud peccatum non se privaret gratia supernaturali, nec ea indigeret ad sui remissionem. Conseq. subillatæ sunt notæ, nam ignorantia invincibilis excusat à peccato, sicut & causat simpliciter involuntarium. Anteced. autem supponitur: nam homo ille absque culpa careret lumine fidei, vel quolibet alio lumine supernaturali, vi cujus posset cognoscere Deum, ut authorem supernaturalem.

127 Respond. Magister Ferre, quod licet homo in statu puræ naturæ non posset distinguere inter Deum authorem naturalem, & supernaturalem signate, bene tamen exercite, nam Deus ut author supernaturalis nihil aliud est, quam Deus prout in se ipso est: offenderet autem Deum prout in se est infinitum bonum, & ab eo prout in se ipso est, averteretur: ergo exercite Deum, ut authorem supernaturalem offenderet.

128 Sed contra est: nam distinguere inter Deum authorem naturalem, & supernaturalem, est cognoscere utrumque secundum proprios, & formales conceptus, si enim solum cognoscit utrumque secundum illud, in quo conveniunt, vel in quo identificantur, jam non distinguit, vel discernit. Cognoscere autem Deum authorem supernaturalem, quia cognoscit Deum authorem naturalem, qui in se ipso est exercite per identitatem author supernaturalis, non est cognoscere utrumque secundum proprios, & formales conceptus, sed pure secundum id, in quo conveniunt, seu identificantur, quod est idem ac cognoscere Deum authorem supernaturalem materialiter, & identice. Immo distingue inter exercite cognoscere Deum authorem supernaturalem, & cognoscere Deum authorem supernaturalem exercite, ad primum sufficit cognoscere Deum authorem naturalem, qui in se ipso est author supernaturalis. Ad secund. ulterius esset necesse cognoscere Deum, quem cognoscit ut authorem naturalem, in se ipso esse authorem supernaturalem, quod non cognoscit, nec potest cognoscere in statu puræ naturæ. Unde ly *exercite* in sensu solutionis est idem ac materialiter, & entitative, seu identice.

129 Deinde est regula in Dialectica, quod verbum significans actum animi interiorem, ut est verbum *cognosco* appellat supra conceptum formalem termini, in quem fertur; qua ratione dicunt Dialectici hanc consequentiam non esse bonam: *Papam vidi*: ergo vidi Papam. Dum ergo homo in statu puræ naturę non cognoscit Deum, ut authorem supernaturalem formaliter, hoc est ut formaliter est author supernaturalis, non potest dici cognoscere Deum authorem supernaturalem, etiam exercite. Deinde est etiam communis doctrina in Dialectica, quod cum intellectus considerat aliquod objectum præscindendo ab existentia, vel præsentia, seu non considerando illud esse hic & nunc existens, vel præsens, licet revera sit præsens, & coexistens, non dicitur cognoscere formaliter existens, vel præsens etiam exercite, aliter eum cognosceret cognitione intuitiva, cum tamen cognitio illa sit formaliter præcisiva, seu abstractiva, quamvis possit dici intuitiva materialiter. In nostro casu cognitio illa formaliter præscinderet à supernaturalitate Dei etiam exercite, licet materialiter illam attingeret: utpote non cognosceret eam exerceri hic, & nunc in Deo authore naturali.

130 Præterea cum video aliquid moveri à longe, & non percipio, quod illud sit Petrus, licet revera sit Petrus ex defectu speciei obnebulatę propter distantiam, non dicitur me videre Petrum formaliter etiam exercite; quanto ergo minus dicetur hominem in statu puræ naturę cognoscere formaliter Deum authorem supernaturalem exercite, per hoc quod cognitum in se ipso sit author supernaturalis, non cognoscendo eum per speciem aliquam supernaturalem, immo nec naturalem elevatam lumine aliquo supernaturali, qualiter defacto elevantur species naturales lumine fidei ad cognoscendum ea, quæ cadunt sub objecto illius. Ac tandem si sufficit, quod Deus author naturalis sit author supernaturalis in se ipso, ut homo in statu puræ naturę dicatur Deum cognoscere authorem supernaturalem formaliter exercite, cur non sufficiet diligere Deum authorem naturæ, qui in se ipso est author supernaturalis, ut dicatur diligere Deum authorem supernaturalem formaliter exercite, immo majori ratione: utpote voluntas fertur ad res prout in se ipsas; secus vero intellectus.

131 Relinquitur ergo hominem in statu puræ naturæ præcisse in sensu materialissimo seu pure identico cognoscere Deum authorem supernaturalem, secus vero formaliter etiam exercite. Unde solum sequitur, quod in eodem sensu cum peccaret, Deum authorē supernaturalem offenderet, ab eoque averteretur, secus vero formaliter, nam peccatum formaliter non offendit Deum nisi ut cognitum, nec ab eo nisi ut cognito avertit. Et est exemplum commune de eo, qui interficit Clericum, invincibiliter ignorans esse Clericum, qui ex tali occisione non committit sacrilegium, quia peccatum non gravificat per ordinem ab objectum secundum id,

id,quod habet in se,& materialiter, sed solum formaliter,& ut cognitum.Nec valet illam cognitionem habitam in statu puræ naturę sufficere ad infinitandam offensam simpliciter. Nó inquam valet,nam infinitas offensę mensuratur penes dignitatem infinitam Dei offensi: cum ergo Deus,ut offensus in eo statu sit Deus secundum dignitatem infinitam in ratione authoris naturalis,non supernaturalis, illa cognitio non sufficeret ad infinitandam offensam omnibus modis;sicut si cognitio illa esset Dei, ut authoris supernaturalis,sed solum eo modo quo Deus ut author naturalis est bonum infinitum,id est, infinitate naturali nó supernaturali.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

132 CONtra hanc resolut.communiter urget authoritas D.Tho. q.28.de verit.art.2.cum enim objiciisset argum.quod plus potest Deus in reparando,quam homo posit in corrumpendo; sed homo potuit à statu naturæ, in quo gratiã non habebat,corruere in statum culpæ: ergo Deus potest hominem à statu culpæ reducere in statum naturę sine gratia:respond.D.Thom. *Ad 5. dicendum quod & si Adam in statu suæ conditionis gratiam non habuit secundum quosdam,ponitur tamen ab eisdem,quod ante casum gratiam est adeptus;unde à statu gratiæ accidit & non solum à statu naturæ.Sed tamen si à solo statu naturæ decidisset, nihilominus tamen ad expiationem infinitæ offensę donum divinę gratię requireretur.*Hæc clarissime D.Thom. Ubi distinguit inter casum Adæ in statu gratiæ, & in statu puræ naturæ, si forte secundum aliquos conditus à principio fuit in statu puræ naturæ.Et affirmat ad expiationem offensæ etiam si esset in statu puræ naturæ,donum gratiæ esse omnino requisitum.Sed respond.quod D. Thom.loquitur de casu Adami in statu gratiæ, & de illo in statu purę naturæ proportionabiliter:nempe quod sicut ad expiationem illius in statu gratiæ requiritur donum gratiæ supernaturalis, pariter ad expiationem illius in statu puræ naturę requiritur donum gratiæ naturalis; sive hæc si gratia habitualis naturalis,sive habitus charitatis naturalis, sive auxilium speciale naturale ad diligendum Deum authorem naturalem;& sic nihil contra nos.

133 Objicies 2. ex Magistro Ferre:homo in puris constitutus graviter Deum offendens, affective absolute, & effective conditionate ipsum Deum destrueret;sed si in effectu destrueret Deum,offenderet illum non solum, ut authorem, & finem naturalem,sed etiam ut authorem, & finem supernaturalem:ergo homo in puris existens offendit ipsum sub utraque ratione.Minor patet:quia ex parte Dei eadem indivisibilis entitas est ratio authoris, & finis supernaturalis:ergo si peccatum in statu purorum destrueret Deum in effectu, utramque rationem destrueret. Major vero prob.nam qui ponit finem suum in creatura, destruit in affectu Deum,siquidem aufert affective ab illo rationem propriam ultimi finis; atque peccans graviter in statu purorum constitueret suum ultimum finem in creatura: ergo destrueret affective absolute, & effective cõditionate Deũ.

134 Explicatur hoc:nam ratio Dei authoris, & finis naturalis subordinatur ratione Dei authoris, & finis supernaturalis;sed homo conditus in puris, & graviter peccans offenderet Deum authorem, & finem naturalem: ergo offenderet saltem ex consequenti Deum authorem, & finem supernaturalem. Prob. conseq. tum quia ille, qui excutit à se minorem subjectionem Deo debitam, à fortiori excutit majorem, qui enim non vult Deo subjici in minoribus, multo minus vult ei subjici in majoribus;sed major est subjecto ad Deum authorem, & finem supernaturalem, quam ad Deum authorem, & finem naturalem: ergo. Tum præterea: quia eo ipso, quod ratio Dei authoris, & finis naturalis subordinetur rationi Dei authoris,& finis supernaturalis,impossibile est,quod homo recedat à Deo ut authore,& fine naturali, quin recedat ab ipso authore, & fine supernaturali; quemadmodum si aliquis terminus subordinatur alteri, impossibile est recedere à primo, quin recedatur à secundo.

135 Sed Magister Ferre, qui hoc argum. proponit,fatetur convincere si peccans in puris constitutus haberet cognitionem Dei authoris supernaturalis; sed dum supponimus eam non habere, non videtur efficaciter probare intentum.Et ita est,unde concedimus majorem,&distinguimus minorem:si in effectu destrueret Deum,offenderet illum non solum authorem naturalem, sed etiam ut authorem supernaturalem ignorando invincibiliter eum esse authorem supernaturalem,nego minorem, sine tali ignorantia, concedo minorem. Ad probat. pariter dicimus, quod ex parte Dei eadem indivisibilis entitas est ratio authoris naturalis,& supernaturalis; unde solum sequitur,quod si effective Deum destrueret, utramque rationem destrueret,sed physice, seu identice, non moraliter, & culpabiliter, id est, utramque rationem cognoscendo; ignoraret enim invincibiliter rationem Dei authoris supernaturalis, & sic eum destrueret,ut sic non es-

esset eum offendere. Propterea que, ut diximus, occidens Clericum ignorans invincibiliter eum esse Clericum, non offendit illum peccato sacrilegij, sed solum juxta mensuram cognitionis illius: v. g. homicidij, vel alterius speciei. Et ex his patet ad explicationem: nam ignorans invincibiliter rationem Dei authoris supernaturalis, ignorat etiam invincibiliter subordinationem Dei authoris naturalis ad se ipsum, ut authorem supernaturalem; & sic ex quo à se excuteret minorem subjectionem, non sequitur à se excutere majorem; nam subjectio moraliter, & culpabiliter non excutitur dum invincibiliter ignoratur. Et ex hoc etiam patet ad id, quod additur de recessu.

136 Objicies 3. ex eodem: igitur Magister Ferre videns argum. præced. non probare efficaciter intentum, urgentius suo videri ex doctrina relata D. Thom. sic illud nititur convincere: qui in statu puræ naturæ graviter offenderet Deum, graviter offenderet bonum infinitum, non quidem secundumquid, sed simpliciter: ergo offenderet Deum offensa simpliciter infinita; at ad expiationem offensæ simpliciter infinitę non sunt vires in natura corrupta per peccatum mortale, & sic indigeret gratia Dei, ut peccatum commissum à se excuteret: ergo.

137 Sed hoc argum. fund. in verbis D. Thom. pariter solvitur juxta explicationem datam; quod ex illo solum sequitur, quod homo in statu puræ naturæ corruptę per peccatum ad expiationem tantæ offensæ indigeat gratia Dei speciali, sed non ordinis supernaturalis, sed naturalis. Licet enim offensa esset infinita simpliciter, sed non ex dignitate infinita personæ offensæ, ut authoris supernaturalis, sed naturalis. Et sic ad eam expiandam non est unde requiratur gratia supernaturalis, sed sufficit naturalis, & proportionata dignitati personæ, à qua infinitatem desumit. Licet verum sit, quod prædicta gratia deberet esse specialis, qua nempe posset elicere actum contritionis, vel dilectionis Dei, ut authoris naturalis, quam proprijs viribus non posset elicere, ut communiter docetur in tract. de gratia Dei.

138 Sed urget iste Magister: quod intra ordinem naturæ, nec datur bonum creatum in se infinitum: ergo nec dabitur id, per quod possit expiari offensa infinita. Sed patet instantia in ordine supernaturali, intra quem nec datur bonum creatum in se infinitum, utpote gratia supernaturalis finita est; & tamen sufficit ad expiandam offensam infinitam, de quo jam supra diximus. Sed dices quod gratia supernaturalis licet non sit infinita, est tamen participatio formalis boni infiniti: sed restat probare ad expiationem offensæ infinitæ intra ordinem naturę fore necessariam gratiam, quæ esset participatio formalis boni infiniti; hæc enim sola est gratia supernaturalis, quæ est participatio divinæ naturę, proinde hęc solum est necessaria ad expiandam offensam infinitam ex dignitate infinita Dei authoris supernaturalis desumptã; imo ex hoc habet offensa inferre privationẽ vitæ supernaturalis, quæ propterea non potest expiari nisi per ipsam, & eandem gratiam, qua privat. Secus autem in nostro casu, nam licet offensa sit infinita, est tamen infinita duntaxat intra ordinem naturæ, videlicet infinitate desumpta ex infinita dignitate personę puræ in ratione authoris naturalis, & sic nec causat privationem vitæ supernaturalis, sed solum naturalis, & consequenter nec eget ad sui expiationem gratia, quæ sit participatio formalis naturæ divinæ, seu infiniti boni, sed solum gratia naturali, quæ sit participatio boni infiniti, licet non formalis, sed virtualis.

139 Objicies 4. ex eodem: nam homo in puris constitutus graviter Deum offendens, non posset exire à peccato suo per actum dilectionis Dei super omnia, siquidem talem actum habere non posset, nam bonum privatum, ad quod conversus esset, simpliciter obstaret, trahendo ad se semper appetitum talis hominis, & non sinendo illud bonum divinum super omnia diligere: non ergo esset medium exeundi à peccato, nisi prius sanaretur à peccato; ad sanandum autem ipsum à peccato, indispensabiliter requiritur gratia: ergo talis homo non posset sine gratia excutere à se vinculum peccati mortalis.

140 Sed relictis solutionibus, quas ipse rejicit de condonatione extrinseca, hoc argum. nihil addit difficultatis supra præcedens. Neg. enim major. loquendo de dilectione Dei super omnia in ratione Authoris, vel finis naturalis, habita medio auxilio speciali intra ordinem naturæ. Nec huic auxilio posset obstare bonum privatum, ad quod conversus esset per peccatum, sicut nec defacto obstat auxilio speciali homini collato intra ordinem supernaturalem. Unde illud esset medium exeundi à peccato effective, sicut esset principium effectivum dilectionis Dei Authoris naturalis; formaliterque sanaretur, vel per ipsam dilectionem Dei, vel per gratiam aliam habitualem, ad quam prædicta dilectio disponeret, juxta diversos modos dicendi, de quo in præsenti non curamus, sed solum quod non indigeat gratia supernaturali.

141 Objicies tandem: homo in statu purę naturæ peccans mortaliter maneret aversus à Deo

Deo fine supernaturali: ergò peccatum illud indigeret gratia supernaturali ad sui remissionē. Conseq. patet juxta dicta, & anteced. probat. Ille homo no maneret conversus in Deum finē supernaturalem: ergò maneret aversus à Deo fine supernaturali. Prob. conseq. Nàm in homine lapso ista duo opponuntur immediatè, & privativè, nèc inter ea datur medium. Sed ex dictis in præced. constat, quod licèt in homine ordinato in finem supernaturalem non sit medium inter esse conversum in finem supernaturalem, & esse à Deo fine supernaturali aversum, absolutè tamèn datur medium, quod est status puræ naturæ, in quo nèc est conversus in Deum finem supernaturalem, nèc à Deo fine supernaturali aversus, quia hoc significatur nomine status puræ naturę. Si ergò homo ad statum puræ naturæ reducatur, nèc est conversus in prædictum finem, nèc ab eo aversus. Sivè ergò in eo statu peccaverit, sivè non peccaverit, nèc erit ab illo aversus, nèc ad illum conversus. Et in hoc sensu dumtaxàt verificatur, quod est aversus à Deo fine supernaturali, id est, non conversus, quod est esse aversum purè negativè, non privativè.

142 Sed dices: homo ille post peccatum non posset converti in Deum finem supernaturalem, nisi ablato peccato: ergò quia peccatū avertit à Deo fine supernaturali. Neg. conseq. sed sufficit peccatum illud avertere à Deo fine naturali, ut post peccatum non possit converti in Deum finem supernaturalem. Licèt enim possit esse aversio à Deo fine naturali, sine aversione à Deo fine supernaturali, non tamèn potest esse aversio à Deo fine naturali cum conversione ad Deum finem supernaturalem: utpotè conversio ad Deum finem supernaturalem exigit, ut sui fundamentum conversionem in Deum finem naturalem; quæ conversio stare non potest cum aversione à Deo sub eodem respectu. Cætera argumenta manent soluta ex obitèr dictis in nostris fundamentis.

DUBIUM III.

Utrùm dato, & non concesso, quod peccatum remittatur, vel possit remitti per condonationem extrinsecam, vel actum charitatis, talis remissio sit propriè, & formalitèr justificatio?

1 INquirunt AA. an peccatum possit remitti per condonationem extrinsecam: deinde utrùm actus charitatis, sit, vel possit esse forma justificans? Quorum affirmantes procedunt, ex quo actus charitatis est, vel esse potest forma remissiva peccati. Nos autem dub. præced. duplici resolut. fundavimus, nèc unum, nèc alterum sufficere ad remissionem peccati. Unde ex hac parte relinquitur, nè utrùm esse posse formam justificantem. Nùnc tamèn ut ostendatur, quam longe sit condonationem extrinsecam, vel actum charitatis esse, vel posse esse formam justificantem; omittimus libenter utrumque esse, vel posse esse formam remissivam peccati, & inquirimus: an eò ipso sit, vel possit esse forma justificans?

2 Et licet tota resol. pendeat ex significatione nominis *justificatio*, non propterea est quæstio de nomine, sed de constitutivo essentiali formæ justificantis: utpotè nomen significat, quod quid est rei. Undè patet dubium præsens procedere non solùm defacto, sed etiam de possibili, siquidem quidditas, seù conceptus formalis, nèc de possibili variari potest: undè quod defacto secundum proprium formalem conceptum non est justificatio, nèc de possibili potest formalitèr justificatio esse.

3 Hinc in præsenti per idem est inquirere: an dato quod condonatio extrinseca, vel actus charitatis sit forma remissiva peccati, sit etiam forma justificans? Ac inquirere: utrùm forma remissiva peccati ex hoc ipso, quod forma remissiva peccati est, sit etiam forma justificans, vel an ultra aliud desideretur? Et addendum sit, ut proprium munus justificandi exerceat, consequentèrque non rectè inferatur: condonatio extrinseca, vel actus charitatis sufficit ad remittendum peccatum: ergò ad justificandum. Unde sit.

RESOLUTIO I.

Dato quod peccatum remittatur, vel possit remitti per condonationem extrinsecam, talis remissio non est propriè, & formalitèr justificatio.

4 EST indubitabilis, eamque tenentur fateri AA. tenentes peccatum remitti, vel posse remitti per condonationem extrinsecam; nàm ut patet ex dictis dubio præcedenti: condonatio extrinseca ab aliquibus dicitur purè negativa, id est, non imputativa peccati; cum tamen forma justificans non possit non esse positiva, utpotè habens effectum formalem positivum, licèt autèm ab alijs dicatur condonatio extrinseca positiva; id est, procedens ex dilectione Dei, sed non per quam Deus causat, vel imprimat effectum aliquem in peccatore. Hoc enim intel-

ligunt nomine condonationis extrinsecæ, id est, nedùm formaliter, sed etiam effectivè ; sed sic est, quod forma justificans est forma positiva intrinseca ipsi peccatori : ergò.

5 Hinc D. Thom. 1.2. q. 100. artic. 12. postquam distinguit justificationem improprie, & proprie dictam, ait : quod justificatio propriè dicta est idem, ac factio justitiæ, cum ergò prædicta condonatio non sit factio justitiæ, utpotè per eam nihil efficit Deus, vel producit remittendo peccatum, haudubium, quod talis remissio peccati non sit propriè justificatio.

6 Et fundatur à priori ex eodem D. Tho. q. cit. artic. 1. ubi loquitur de justificatione, ut nùnc loquimur : inquirit enim utrùm justificatio impij sit remissio peccatorum, & est hujusmodi : justificatio passivè accepta importat motum ad justitiam, sicùt calefactio motum ad calorem : sicùt ergò calefactio non est motus, quo solùm expellitur frigiditas, verùm, & motus ex frigiditate ad calorem, ab hoc enim denominatur calefactio ; sic paritèr justificatio nó est motus, quo solùm ab anima expellitur peccatum, verùm & motus à peccato in justitiam, propterèaque à justitia justificatio nuncupatur ; at remissio peccati, quæ fit per condonationem extrinsecam, est motus dumtaxàt à peccato in non peccatum, propterea enim prædictam mutationem vocant mutationem purè deperditivam peccati, seù remissionem imperfectam : ergò.

7 Quod & ibi declarat D. Thom. verbis sequentibus : postquam enim distinguit de justitia, quæ procedit de privatione ad formam sine peccato præexistente, & dicitur justificatio per modum simplicis generationis, qualis fuit in Adamo, sic ait : *Alio modo potest fieri hujusmodi justitia in homine secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium, & secundum hoc justificatio importat transmutationem quandam de statu injustitiæ ad statum justitiæ prædictæ. Et hoc modo loquimur hic de justificatione impij*, & statim subjungit : *& quia motus denominatur magis à termino ad quem, quam à termino à quo, ideò hujusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur ab statu injustitiæ per remissionem peccati, sortitur nomen à termino ad quem, & vocatur justificatio impij* : ergò secundum D. Thom. solùm remissio peccati, quæ est motus, seù transmutatio ab esse injustitiæ, vel peccati, ad esse justitiæ, v. g. est propriè justificatio, utpotè solùm hæc habet pro termino ad quem justitiam à qua denominationem sortitur ; in sententia autem quam supponimus illa transmutatio non habet pro termino ad quem justitiam, sed purè non esse peccati : licèt ergò ex termino ad quem vocari possit remissio peccati, secùs tamèn justificatio.

8 Quod non levitèr confirmatur ex solutione ad primum : Nàm juxta sententiam suppositam, peccatum solùm remittitur per condonationem extrinsecam quantum ad reatum pœnæ, vel obligationem satisfaciendi, non autem ea ratione, qua importat in ordinationem mentis non subditæ Deo, qua ratione dicitur iniquitas, & injustitia, ut sic enim solùm potest removeri per ipsam reordinationem mentis, quæ est justitia, seù rectitudo illius, de quo in resol. sequenti, remotio actum peccati eatenus solùm dicitur justificatio, quatenùs per eam removetur, ut injustitia, vel iniquitas est : ergò.

9 Notetur etiam doctrina D. Thom. dub. præced. allegata ex art. 2. sequenti, ubi inquirit : Utrùm ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impij, requiratur gratiæ infusio ? Et respondet non esse intelligibilem remissionem culpæ sine infusione gratiæ, quam doctrinam interpretantur AA. contrarij dicendo D. Thom. non loqui de qualibet remissione, sed de ea, quæ est justificatio impij : tenentur ergò fateri, quod remissio culpæ sine infusione gratiæ non est justificatio ; aliter quælibet remissio peccati esset justificatio, & consequenter nulla remissio peccati posset intelligi sine infusione gratiæ, quę tandem resol. fund. argum. pro resolut. sequenti adducendis, quæ à fortiori probant contra præsentem resol. Contra hanc resolut. nullum se offert argum. pręter illud, quod inter hominem esse peccatorem, & esse justum non datur medium, quod commodius proponetur contra resol. sequentem.

RESOLUTIO II.

Etiam dato, & non concesso, quod per actum charitatis remittatur, vel possit remitti peccatum, talis actus nequit esse forma justificans.

10 ET fund. 1. ex loco D. Thom. nuper allegato resol. pręced. Nàm etiam, qui tenent actum charitatis esse formam remissivam peccati, præcipuè Thomistæ, illum interpretantur diçendo, quod cum D. Thom. ait remissionem culpæ non posse intelligi sine infusione gratiæ habitualis, loquitur non de qualibet remissione culpæ ; sed de ea quæ est justificatio impij, ut patet ex titulo articuli, inquiret enim utrùm ad remissionem culpę, quę est justificatio impij, re-

requiratur gratiæ infusio? Ubi illud relativum: *Quæ est justificatio impij*, est determinativum remissionis culpę; ac si remissio culpæ sit communis ei, quæ non est justificatio, & ei, quæ justificatio est. Eam verò, quæ justificatio est, vocant remissionem perfectam, & quæ non est justificatio, imperfectam, unde dicunt solum sequi ex loco allegato D. Thom. per actum charitatis non remitti culpam perfecte, & justificando, secùs verò imperfecte, & expellendo culpam. Si hæc interpretatio est legitima: ergò dato quod actus charitatis sit, vel possit esse forma remissiva peccati, non rectè infertur eum esse, vel posse esse formam justificantem. Unde ex hoc capite non probant intentum præcipuè Thomistæ.

11 Quod & confirmari potest doctrina D. Thom. q. 28. de verit. art. 1. ad 11. illis verbis: *Remissio peccatorum aliquo modo distinguitur, vel re, vel ratione à justificatione, & sic condividitur contra gratiæ infusionem, & ponitur unum de quatuor, quæ ad justificationem impij requiruntur.* Si ergò remissio peccatorum, vel re, vel ratione distinguitur à justificatione, nempè penes includens, & inclusum, quia, videlicet justificatio præter remissionem culpę includit infusionem gratiæ, hac exclusa, remissio peccatorum non sufficit ad justificandum.

12 Quod & exprofesso etiam concludit art. 8. sequenti in corpore dicendo: *Quod inter ea, quæ ad justificationem requiruntur: nempè infusio gratiæ, motus liberi arbitrij in Deum, motus liberi arbitrij in peccatum, & remissio culpæ, primum ordine naturæ est infusio gratiæ, quia in quolibet motu naturali primũ est, motio ipsius moventis, motio autem Dei moventis est infusio gratiæ.* Ubi per motum liberi arbitrij in Deum designatur actus charitatis, tanquam requisitu n ad justificationem; hæc tamen non salvatur non præintellecta infusione gratiæ, & idem est de remissione peccati, quod est quantum requisitum.

13 Deinde secundo fund. etiam ex Div. Thom. 1. 2. q. 100. art. 12. in corp. Justificatio vera, de qua loquimur, dicitur secundum quod homo fit justus per habitum justitię: ergò actus charitatis nequit formaliter justificare, quamvis sufficiens sit peccatum remittere. Consequentia patet, & anteced. prob. justificatio vera, de qua loquimur, dicitur secundum quod homo sit justus per justitiam infusam: ergò & per habitum justitiæ. Consequentia patet, nàm sola justitia habitualis dicitur infusa, actualis verò est acquisita. Anteced. prob. Justificatio vera, de qua loquimur, dicitur secundum quod homo sit justus aput Deum; sed homo sit justus aput Deum solùm per justitiam infusam ab ipso: ergò. Major patet, & minor probatur ex illo Romanorum 4. *Si Abraham ex operibus legis justificatus est, habet gloriam, sed non aput Deum.* Id est, acquisitam ab ipso, non à Deo infusam.

14 Explicatur: Nàm, ut præced. resol. diximus, justificatio juxta D. Thom. est idem, ac factio justitię, hæc autem potest accipi, & pro factione justitię in actu, id est, secundum quod homo opera justitiæ exercet, quæ propterea dicitur executio justitiæ: & potest sumi pro factione justitiæ in habitu, id est, justitię infusæ immediatè à Deo, & hæc sola est vera justificatio, de qua loquimur, quia hæc sola est, qua homo sit justus aput Deum, id est, per infusionem justitiæ ab ipso, & non per executionem justitię ab homine, sicut cum homo ipse operatur opera justitiæ; qua ratione concludit D. Thom. quod præcepta moralia veteris legis non justificabant absolutè, & simpliciter, id est, vera justificatione, quæ talis est aput Deum, sed solùm justificatione ex operibus, seu sumpta justificatione pro executione justitię, vel adimplectione præceptorum.

15 Verba D. Thom. sunt hujusmodi: *Justificatio duplicitèr dicitur, uno quidem modo secundum quod homo fit justus adispicens habitum justitiæ: alio verò modo secundum quod opera justitiæ operatur, ut secundum hoc nihil aliud sit, quam justitiæ executio; justitia autem sicut, & aliæ virtutes, potest accipi, & acquisita, & infusa; acquisita autem causatur ex operibus, sed infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam, & hæc est vera justitia, de qua loquimur, secundum quam aliquis dicitur justus aput Deum secundum illud Romanorum 4. si Abraham ex operibus justitiæ justificatus est, habet gloriam, sed non aput Deum.* Ubi præcipuè notanda sunt illa verba: *Et hæc est vera justitia, de qua loquimur*, id est, forma justificans, à qua denominationem desumit justificatio, prout de ea nùnc loquimur, aliter præcepta moralia veteris legis absolutè, & simpliciter justificarent, siquidem justificarent ex operibus justitiæ, seu per eorum adimpletionem; & hinc patet, quod D. Thom. loquitur de justificatione, nedùm dicto, sed etiam de possibili, nàm loquitur, de ea secundum propriuu, & formalem conceptuum veræ justitiæ, quatenùs nempè homo per eam sit justus aput Deum.

16 Qua doctrina Div. Thom. concordat plures locutiones Scripturæ, quæ videntur sibi oppositæ, nàm ad Romanos 2. dicitur: *Quod*

factores legis justificabuntur. Et ad Roman. 3. dicitur : *Justificari homines per fidem , sine operibus legis*. Et D. Thom. ibi lect. 4. hujusmodi locutiones concordat dicendo: *Quod justificari potest dupliciter accipi : scilicet justitiâ exequi , & justum fieri, primo autem modo homo justificatur, quia opera justitiæ facit ; non autem justus fit, aliquis, nisi a Deo per gratiam.* Hæc clarissime Div. Thom. ergò justum fieri non est hominem exequi justitiam ; sed ei gratiam infundi à Deo : sed justificatio absolute, & simpliciter , seù secundum proprium , & formalem conceptum veræ justitiæ prout de ea nùnc loquimur , est ex qua homo sit justus à Deo , seù, quod idem est apud Deum : ergò.

17 Quæ doctrina affinis est Concilio Trid. sess. 6. cap. 7. definiente : *Unicam causam formalem justificationis esse justitiam Dei, qua nos justos facit*, id est , non qua homo se justum facit per executionem , seù opera justitiæ , sed qua Deus hominem justum facit per infusionem justitiæ, seù gratiæ.

18 Tertiò fund. nostra resol. etiam ratione Div. Thom. quæst. 100. citata artic. 1. ubi etiam expressè habet , quod justitia in præsenti non accipitur pro justitia , secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis , quia sic dicitur virtus quædam , sivè sit particularis justitia , quæ ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad aliud hominem , sivè sit legalis, quæ ordinat secundum rectitudinem actus hominis in ordine ad bonum commune. Accipitur ergò justitia prout importat rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis , prout scilicèt supremum hominis subditur Deo , & interiores vires animæ subduntur supremæ , scilicèt rationi : quam dispositionem vocat Philosophus in 5. & hic justitiam methaphoricè dictam , & hæc est justitia , à qua dicitur justificatio in præsenti, ita Div. Thom. quę autem sit hęc rectitudo, & dispositio explicat ad secundum quod erat hujusmodi unumquodque debet denominari ab eo , quod est potissimum in ipso, ut dicitur in 2. de anima , sed remissio peccatorum præcipuè sit per fidem secundum illud Authorum 5. *Fide purificans corda eorum*, & per charitatem secundum illud Proverb. 10. *Universa delicta operit charitas* : magis ergò remissio peccatorum debet denominari à fide , vel charitate , quam à justitia. Et respondet : *Quod fides , & charitas dicunt ordinem specialem mentis humanę ad Deum secundum intellectũ, vel affectum ; sed justitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis , & ideo magis denominatur hujusmodi transmutatio à justitia, quam à charitate , vel fide* , ita D. Thom.

19 Ubi notandum est, quod argum. D. Thom. procedebat ad probandum charitatem esse formam justificantem , ex quo est forma remissiva peccatorum. Et respondet veluti dicendo transeat , vel omitto , quod sit forma remissiva peccatorum , & nego consenquent. quod scilicet sit formà justificans , seù ab ea denominetur justificatio , quia nempè justitia, à qua denominatur justificatio nedùm importat rectitudinem generalem negativam per expulsionem omnium peccatorum , sed positivam per rectitudinem omnium potentiarum; rectitudo autem positiva charitatis non est generalis , sed specialis : ergò secundum Div. Thom. dato , quod universa delicta operiat charitas , non inde infertur eam esse formam justificantem.

20 Sic ergò ratio D. Thom. formatur: justitia, à qua denominatur justificatio absolute, & simpliciter, seù secundum proprium , & formalem conceptum, est justitia importans rectitudinem generalem hominis , nedùm secundum intellectum , vel affectum ; sed etiam secundum omnes illius potentias , prout scilicet, supremum hominis subditur Deo, & interiores vires rationi ; at actus charitatis solùm importat rectitudinem specialem secundum affectum: ergò actus charitatis non est , nèc potest esse forma justificans , seù à qua denominetur justificatio. Confirm. Sic secundum D. Thom. charitas rectificat hominem secundum affectum, sicùt fides eum rectificat secundum intellectum; at rectitudo, quam præstat fides intellectui non est , nec denominatur forma justificans : ergò nec rectitudo , quam præstat charitas voluntati. Patet conseq. Nàm propterea rectitudo, quam præstat fides intellectui, non est , nec denominatur forma justificans, quia de hujus ratione est rectitudo generalis , & nedùm rectitudo intellectus ; at pariter rectitudo , quam præstat charitas voluntati, non est generalis, sed solùm voluntatis: ergò.

21 Dices, ex hac doctrina sequitur , quod juxta D. Thom. forma justificans sit quoddam conflactum ex gratia , & cæteris virtutibus, nàm gratia sola non præstat rectitudinem nisi animę , fides verò intellectui, & charitas voluntati , & sic de alijs virtutibus : ex gratia ergò, & alijs virtutibus coalescit , seù conflatur forma justificans. Unde sola gratia forma justificans esse non potest. Immò ibi ad 2. expresse docet justificationem denominari à justitia distincta à gratia ex hoc ipso , quod justitia dicit generalẽ rectitudinem, sic enim procedebat argum. justi-

tia

tia est virtus; remissio autem peccatorum non est effectus virtutis, sed gratiæ: ergò peccatorum remissio non debet dici justificatio, sed gratificatio. Et respond. *Quod justificatio dicitur à justitia, quæ dicit generalem rectitudinẽ secundum omnia, à qua potiùs, quam à gratia denominatur, quia huic justitiæ directè, & immediatè omne peccatum opponitur, cum omnes potentias animæ attingat, gratia verò est in essentia animæ.* Deindè falsum est, quod charitas non importat rectitudinem generalem, nàm charitas est regula omnium virtutum, earumque actus ordinat in Deum ultimum finem, quod est omnium illarum potentias rectificare. Ac tandèm actus divinæ dilectionis etiam, ut virtualitèr distinctæ à naturâ divina, est forma sanctificans, & tamen nèc radicalitèr, nèc formalitèr continet omnem rectitudinem increatam, sed specialem dumtaxàt pertinentem ad voluntatem: ergò paritèr dilectio supernaturalis creata, quæ est illius formalis participatio.

22 Sed ad 1. respond. quod sicùt beatitudo consideratur, & essentialitèr, & integralitèr primoque modo consistit in visione Dei, ut dicunt Thomistæ, vel in amore Dei, ut dicunt Scotistæ, vel in utroque, ut alij; secundò verò modò consistit in statu omnium bonorum congregatione perfectus, ut ait Boetius; pari èr forma justificans potest considerari, & essentialitèr, & integralitèr, primoque modo est forma unica, & simplex, ut docet Concil. Trid. secundò verò modò est conflatum quoddam, seù coalescit ex gratia, & charitate, ut tenet Lorca, vel ex charitate, spe, & fide, ut tenent Vega, & Belarminus, vel ex gratia, & virtutibus theologicis, ut docet Soto, quia Concil. Trid. ait: *Justificationem fieri per infusionem gratiæ, & donorum.* Ac tandèm Suarez docet, quod sicèt unica forma sit essentialitèr justitia infusa, nihilominus non habet complementum, seù statum justitiæ sine alijs virtutibus infusis, quod & fatetur Ripalda, qui ait, justitiam essentialitèr perfectam esse habitum simplicem gratiæ habitualis, ut colligitur ex Trid. & quia est participatio divinę naturæ, & quia charitas, & aliæ, virtutes solùm pertinent ad perfectionem integralem, quia homo ad eliciendum opera justitiæ redditur proximè, & completè potens per virtutes supernaturales, immò ibi num. 4. negat Trid. asserere charitatem justificare, sed solum hominem justificari, dùm charitas Dei diffunditur in corde justificati.

23 Concedimus: ergò formam justificantem integralitèr sumptam coalescere ex gratia, & omnibus virtutibus supernaturalibus, quia nempè omnes complent, adintegrant, & perficiunt formam ipsam essentialitèr justificantem quatenùs per eas potentiæ immediatè, & formalitèr rectificantur, & in ordine ad Deum, & in ordine ad rationem, gratia verò est sola forma justificans essentialitèr, quia sola ea radicat omnes virtutes, quibus potentiæ animæ rectificantur; unde ea sola præbet esse spirituale pertinens ad informationem subjecti, sivè ad justificationem impij: est doctrina expressa D. Thom. quæst. 27. de verit. art. 5. ad 17. ubi habet: *Quod sicut essentia animæ immediatè est essendi principium, operationis principium est mediantibus potentijs, ita immediatus effectus gratiæ est conferre esse spirituale, quod pertinet ad informationem subjecti, sivè ad justificationem impij, quæ est effectus gratiæ operantis; sed effectus gratiæ mediantibus virtutibus, & donis est elicere actus meritorios, quod pertinet ad gratiam cooperantem.* Hinc etiam D. Thom. 1. 2. q. 113. art. 7. in corp. expræsè tenet, quod tota justificatio impij originaliter consistit in gratiæ infusione. Et quidem ad nostrum propositum, nempe actum charitatis non esse, nec posse esse formam justificantem, hinc manifestè deducitur: nàm gratia defacto est forma justificans; sed non nisi, quia est forma formaliter animam rectificans, & convenienter disponens in ordine ad Deum, & pariter, quia ex ea, ut radice derivantur virtutes, quibus formaliter rectificantur potentiæ, quorum nullum convenit, nec convenire potest actui charitatis, quippe nec rectificat formaliter animam, quam non informat, nec est radix aliarum virtutum, quibus potentię formaliter rectificantur, & disponuntur: ergò nec defacto, nec de possibili potest fortiri munùs formæ sanctificantis.

24 Ad 2. dicitur, quod Div. Thom. non distinguit adæquate justitiam à gratia, sed solùm inadæquate penes diversa munera ejusdem formę, ut enim inest animæ, eamque informat, appellatur gratia, qua ratione animam constituit participem divinæ naturæ, ut verò radicat virtutes supernaturales, dicitur justitia, qua ratione attingit omnes potentias animæ, easque rectificat, ut aperte constat ex contextu. Undè gratia, ut gratia, & ut justitia se habent in præsenti sicùt essentia, & natura, qui sunt conceptus inadæquati. Hinc D. Thom. ibi ad 7. pro eodem intelligit justitiam, & gratiam, ut patet illis verbis: *Sic ergò remissio culpæ, ut est effectus formalis justitiæ, vel gratiæ sequitur gratiam, & similitèr justificatio.*

25 Ad 3. respond. quod & si charitas possit, immò defacto ordinet actus cæterarum virtutum in Deum finem ultimum supernatu-

ralem, hoc tamen efficit, tanquam principium proximum operandi, non tanquam radix, ut gratia. Unde non est principium immediatum essendi, seù conferens esse spirituale pertinens ad informationem animæ, quæ est justificatio, ut expræsse refertur D. Thom. immò in præsenti solùm loquimur de actu charitatis proveniéte ab auxilio, si autem ab habitu charitatis proveniat, cum hæc formalitèr non possit non dimanare à gratia, quidquid sit de ea in esse qualitatis, ab ea prævenitur, seù impeditur ne justificet, vel possit justificare.

26 Ad 4. respond. neg. maj. Nàm solùm dilectio divina habet vim sanctificandi ratione naturæ divinæ, quam imbibit, & impliçat sicùt dicitur magis communitèr de divina personalitate, nisi fortè sermo procedat de sanctitate negativa, quæ consistit in incompatibilitate cum peccato, quod etiam personalitas divina, sicùt & quodlibet divinum prędicatum excludit. Si ergò divina dilectio ponatur, ut distincta virtualitèr à natura divina non distinctione penes includens, & inclusum, sed solùm ponens explicitum, & implicitum, non habet vim sanctificandi, quia sic nèc radicalitèr, nèc formalitèr continet omnem rectitudinem, ut convincit nostrum fundam. Sed dices: ergò dilectio divina in ordine ad effectum sanctitatis nihil amplius habet, quam quodlibet divinum attributum. Sed concedo consèq. in quo nullum inconveniens reperio, fateor tamen esse unam ex perfectissimis operationibus respicientibus ultimum finem, in qua sanctitas divinę naturæ prinçipalitèr explicatur.

27 Quartò fund. nostra resol. & præcedens fundam. roboratur, ex doctrina D. Thom. q. 28. de verit. art. 1. in corp. ubi statuit tanquam principium: *Quod justificatio oportet, quod à tali justitia dicatur, quod peccato cuilibet opposita sit.* Deinde distinguit triplicem justitiam juxta dicta pręced. fundam. & tertiam sic proponit tertio: *Modo justitia nominat quendam statum, secundum quod homo se habet in debito ordine ad Deum, ad proximum, & ad se ipsum, &c. Et huic justitiæ omne peccatum opponitur, cum per quodlibet peccatum aliquid de prædicto ordine corrumpatur, & ideó ab hac justitia justificatio nominatur.* Et objicit 3. argum. sic: Si per aliquam virtutem sit remissio peccatorum, per illam præcipuè, quæ cum peccato simul esse non potest, hæc autem est charitas, quæ numquam est informis: ergò remissio peccati non debet justitię attribui, sed magis charitati. Et respondet: *Quod charitas dicitur causa remissionis peccatorum, in quantum per eam homo Deo conjungitur, à quo aversus erat per peccatum; non tamen omne peccatum directè, & immediatè charitati opponitur, sed prædictę justitię.* Ex quibus sic deducitur ratio: forma justificans à qua denominatur justificatio absolutè, & simplicitèr, seù secundum proprium, & formalem conceptum est illa, cui omne peccatum directè, & immediatè opponitur; at charitati sivè actui illius non directè, & immediatè omne peccatum opponitur, sed solùm mediatè, & indirectè: ergò actus charitatis non est absolutè, & simplicitèr, seù secundum proprium, & formalem conceptum forma justificans, seù à qua denominetur justificatio. Consèq. est evidens, & major, & min. sunt D. Thom.

28 Explicatur: Quamvis actus charitatis sit forma remissiva peccati, non tamen directè, & immediatè, quod & AA. adversarij fatentur præcipuè Thomistę, ut patet ex dictis dub. prèced. resol. 2. dicunt enim actum charitatis expellere peccatum, quatenùs per eum retractatur peccatum pręteritum, proindeque tollitur per eum ratio voluntarij, qua præcisa, indirectè, & mediatè privatio gratiæ relicta in anima ex peccato præterito, desinit esse voluntaria, & consequentèr peccaminosa; quod & D. Thom. docet illis verbis: *Charitas dicitur causa remissionis peccatorum, in quantum per eam homo Deo conjungitur, à quo aversus per peccatum erat*; at hæc remissio, seù expulsio peccati non sufficit, ut actus charitatis forma justificans sit, utpotè huic omne peccatum directè, & immediatè opponitur: ergò dato, quod actus charitatis forma sit remissiva peccati, adhùc non potest esse forma justificans.

29 Quod si adversarij aliqui intendunt per actum charitatis expelli peccatum, etiam directè, & immediatè, præterquamquòd oppositum expræsse tradit D. Thom. contra insurgimus omnibus fundam. prælleg. dub. præced. resol. 2. nàm adminùs probant peccatum directè, & immediate solùm posse remitti per gratiam habitualem, unde prædicta opinio juxta præsens fundam. admitti non potest.

30 Quintò, & ultimò fund. nostra resolut. Nàm, & si ad remissionem culpę sufficiat forma ex natura sua transiens, ut est actus charitatis, secùs tamen ad justificationem: ergò, ex quo actus charitatis sit forma remissiva peccati, non inde infertur esse formam justificantę. Consèq. pat. & anteced. prob. Justificatio est effectus formaliter permanens in anima, quippe homo semel justificatus permanenter, & stabiliter dicitur justificatus, quandiù per peccatum iterum non avertitur à Deo; sed effectus formaliter permanens non potest non procede-

re

re à forma ex natura sua permanenti: ergò ad justificationem non sufficit forma remissiva peccati. Confirmatur, & explicatur: effectus formalis formæ est ipsa forma communicata: ergò nequit effectus formalis justificationis formaliter permanere, quin & ipsa forma justificans formaliter permaneat; at actu charitatis transacto adhuc permanet effectus formalis formæ justificantis, utpotè homo adhuc permanet justificatus: ergò & transacto actu charitatis permanet forma justificans.

31 Nec valet, quod transacto actu charitatis, permanet etiam remissio culpæ. Unde non infertur remissionem culpæ non posse procedere ab actu charitatis, non inquam valet: namque remissio peccati est effectus negativus, qui propterea licet procedat à forma positiva remissiva peccati, non tamen est ipsa forma positiva remissiva peccati, & consequenter non rectè infertur, talis effectus permanet: ergò & forma à qua procedit, permanet. Secus tamen est justificatio, quæ est effectus formalis positivus formæ justificantis, & consequenter est ipsa forma justificans: implicat ergò ex terminis justificationem permanere, & non permanere ipsam formam justificantem; præterquamquod remissio peccati est effectus dumtaxat moraliter procedens ab actu charitatis, quatenus per ipsum retractatur peccatum præcedens, ut ipsi adversarij affirmant; proindeque ad illius permanentiam sufficit permanentia moralis ipsius actus charitatis consistens, nempè in ipsius non retractatione. Justificatio verò est effectus physicè procedens à forma justificante, unde & Concilium Trident. loco citato eam nominat divinam qualitatem in anima inhærentem. Qua ratione justificatione physicè permanente, non potest non forma justificans physicè permanere, unde nec dum probatur actum charitatis defacto non esse formam justificantem, verum nec de posibili, quia contradictionem imbolvit, effectum formalem formæ esse physicè permanentem, & non formam ipsam, cum sit ipsa forma communicata.

32 Quod fundament. non leviter roboratur, ex quo forma simpliciter justificans ita debet esse permanens, quod homo per eam sit constitutus ad diligendum Deum super omnia, quoties opus esset in talem dilectionem prodire, ut sic supernaturalia opera divinorum præceptorum impletiva, æternæque gloriæ meritoria, exequi posset, cum se obtulisset necessitas; hæc enim omnia per se, & essentialiter complectitur forma simpliciter justificans, ut ex Trident. Sess. 6. constat; at homo per actum charitatis elicitum medio Dei auxilio non sic esset constitutus ad diligendum Deum, quamvis per eum voluntas ejus maneret aversa à commutabili bono, & ad Deum ultimum finem conversa, vi cujus ei peccata remitterentur: ergò. Assumptum est clarissimum, namque hominem sic esse constitutum ad Deum diligendum, quoties opus esset in talem dilectionem prodire, vel se obtulisset necessitas exequendi opera meritoria vitæ æternæ est proprium gratiæ habitualis, quatenus ab ea dimanat habitus charitatis, & aliarum supernaturalium virtutum, quibus homo permanenter in actu primo fit potens prædictos actus exercere.

33 Et hinc evanescit evasio aliquorum asserentium voluntatem vi actus charitatis eliciti medio auxilio manere permanenter, & quasi habitualiter propensam, & inclinatam ad dilectionem Dei ultimi finis. Sed quid ad rem? Hæc enim propensio, & inclinatio est quædam solum permanentia moralis illius actus; physicè enim actus ille non permanet, nec pariter auxilium medio, quo fuit elicitus, quod etiam transeunter dumtaxat fuit communicatum, nec actus ille generat habitum, ut omnes Theologi testantur. Est ergò præterea necessaria potestas, & vis, qua eadem hominis voluntas hujusmodi dilectionem Dei, & assecutionem ultimi finis, & sequi, & assequi possit, quam præstat solum habitus charitatis à gratia habitua i dimanans.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

34 SEd contra nostram resolut. objicies 1. ex D. Thom. q. 113. citata, ubi exprofesso probat justificationem impij esse remissionem peccatorum, dato ergò, quod condonatio extrinseca, vel actus charitatis sit remissio peccatorum, videtur, quod condonatio extrinseca, vel actus charitatis sit justificatio. Sed unde ista consequentia? Sicut nec ita: *Omnis homo est animal: ergò omne animal est homo.* Fatemur enim omnem justificationem esse remissionem peccatorum, negamus tamen omnem remissionem peccatorum esse justificationem, sed solum illa, quæ est remissio perfecta juxta primum fundamentum, & quæ procedit à justitia habituali juxta secundum fundamentum, & quæ importat rectitudinem generalem juxta tertium fundamentum, & quæ directè opponitur omni peccato juxta quartum fundamentum, & quæ est forma ex natura sua permanens juxta quintum fundamentum. Remissio autem facta per actum charitatis, quam supponimus, vel omittimus, est imperfecta, & non procedit à justitia habituali, seu infusa, sed actuali, & acquisita, nec importat rectitudinem generalem omnium

nium potentiarum, sed solum voluntatis, nec directè, & immediatè opponitur omni peccato, nec est ex natura sua permanens, sed transiens: non ergò omnis remissio peccatorum est justificatio, licet omnis justificatio sit remissio peccatorum.

35 Secundò objicies etiam ex D. Thom. 1. 2. q. 100. art. 2. ad 1. ubi habet, dicendum: *Quod adimpletio mandatorum legis, etiam quæ sunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem justificationis, in quantum justum est, ut homo obediat Deo, vel etiam in quantum justum est, quod omnia, quæ sunt hominis, rationi subdantur.* Ergò 2. D. Thom. justificatio nedum dicitur à justitia, quæ est forma habitualis, verumetiam à justitia actuali, quæ est adimpletio mandatorum legis, præcipuè adimpletio charitatis.

36 Sed respondet D. Thom. ibi per justificationem intelligere præcisse executionem justitiæ, non verò formam ipsam justificantem; quippè hoc solum intendebat argument. quod erat hujusmodi: videtur, quod præcepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum: *Observatio enim præceptorum veteris legis justificatio nominatur, secundum illud Psalm. Justificationes tuas custodiant; sed justificatio est executio justitiæ: ergò præcepta moralia non sunt nisi de actibus justitiæ.* Supponit ergò D. Thom. quod observatio mandatorum dicitur justificatio, non justificatione simpliciter tali, id est, desumpta à forma justificante, sed secundum quid, nempè ab executione illius.

37 Tertiò objicies præcipuum argument. & non levem difficultatem ingerens; quod semel supposita remissione peccatorum facta per actum charitatis in absentia gratiæ habitualis, ille homo esset simpliciter justus: actus ergò ille charitatis esset simpliciter forma justificans. Consequent. patet ex nostra doctrina, siquidem effectus formalis est ipsa forma communicata. Anteced. probat. nam ille homo esset dignus vita æterna: ergò & esset simpliciter justus, namque huic solum vita æterna debetur. Consequent. patet, & antecedens probat. ille homo non esset indignus vita æterna: ergò esset dignus illa; nam inter hæc extrema, utpotè privative opposita non datur medium. Nec valet, quod homo in statu puræ naturæ nec est dignus vita æterna, nec indignus. Namque in præsenti loquimur de homine elevato ad finem supernaturalem, in quo statu juxta nostram doctrinam non datur status medius. Et ex hoc ipso confirmatur: namque supposita remissione peccati ille homo non esset dignus pœna æterna, cum hæc solum debeatur ratione peccati: ergò esset dignus vita æterna, quia ut diximus, licet in statu puræ naturæ homo nec sit dignus pœna æterna, vel vita æterna, semel tamen elevatus in finem supernaturalem, si non est dignus pœna æterna, non potest non esse dignus vita æterna.

38 Sed hoc argument. potiùs tendit ad proband. per actum charitatis, sine gratia habituali non posse remitti peccatum, quam quod per eum homo simpliciter justificetur. Namque tunc fortius urget argument. homo, cui elevato in finem supernaturalem remittitur peccatum, sit dignus vita æterna; sed non potest esse dignus vita æterna sine gratia habituali, quia cum hæc sola sit participatio divinæ naturæ, hæc sola hominem constituit Filium adoptivum Dei, & consequentet hæc sola præbet jus ad hæreditatem juxta illud si filij, & hæredes; ergò sine gratia habituali implicatorium est homini in statu elevationis in finem supernaturalem remitti peccatum. Quapropter asserit D. Thom. hic ad 1. *Quod licet homo antequam peccet, potuerit esse sine gratia, & sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.* Unde in homine elevato in finem supernaturalem non datur status medius inter esse in peccato, & esse in gratia.

39 Attamen in sententia asserente homini adhuc elevato in finem supernaturalem, & non reducto in statum puræ naturæ posse peccatum remitti sine gratia habituali per solum actum charitatis, necesse est asserere inter hominem esse in peccato, & esse justum simpliciter dari medium, sicut & inter esse hominem in peccato, & esse in gratia; pro eodem enim reputatur apud nos esse in gratia, & esse justum simpliciter; unde si ille homo nec esset in peccato, nec in gratia, nec esset dignus vita æterna, nec ea indignus, non quidem dignus, quia hanc dignitatem dumtaxat præstat gratia habitualis, nec indignus, quia hæc indignitas solum provenit à peccato: datur ergò medium.

40 Nec valet, quod privative opponuntur, namque cum sola gratia det positive prædictam dignitatem, & peccatum indignitatem, solum dignitas gratiæ, & indignitas peccati comparantur, ut forma, & privatio, inter quę non datur medium. Unde infallibiliter infertur: est dignitas gratiæ: ergò non est indignitas peccati. Et vice versa: est indignitas peccati: ergò non est dignitas gratiæ. Unde intellimus dub. 1. peccatum, & gratiam non posse simul compati in eodem subjecto etiam de potentia Dei absoluta; attamen in nostro casu, quamvis supponamus peccatum opponi privative cum actu charitatis, sed non tanquam cum forma, quæ det positive dignitatem vitæ æternæ, sed tanquam cum forma, quæ solum excludit illius indigni-

tas.

tatem. Unde inter ipsos oppositio privativa purè stat penes positivam conversionem ad Deum, & positivam aversionem ab illo, non penes positivam dignitatem, & indignitatem ad gloriam.

41 Unde claritatis gratia ad argument. in forma respondet. distinguendo anteced. ille homo esset dignus vita æterna positive; nego antecedens: negative. Concedo antecedens. Ille enim homo eatenus solum esset dignus vita æterna, quatenus per actum charitatis excluderetur illius indignitas ad vitam æternam, quæ illi inhærebat per peccatum, quæ est dignitas purè negativa; non tanquam per formam dantem dignitatem ipsam, quia hanc dumtaxat præstat gratia, quæ sola constituit Filium Dei adoptivum. Unde concedimus hominem in illo casu non esse indignum vita æterna, & negamus esse positive, & simpliciter dignum illa, quia ad primum sufficit exclusio peccati, ad secundum ultra esset necesse talem exclusionem fieri per gratiam.

42 Quomodo autem stet privationem indignitatis ad gloriam, quæ convenit ratione peccati, positive excludi, & non per positionem dignitatis ad ipsam? Ipsi videant: ego autem dico, quod sicut in illorum sententia peccatum habituale non potest excludi directè nisi per gratiam, benè tamen indirectè per actum charitatis, quatenus per hunc tollitur voluntarietas peccari præcedentis, ratione, cujus privatio gratiæ transit in puram negationem, & definit esse peccatum, pariter licet indignitas vitæ æternæ directè non possit tolli nisi per positionem dignitatis illius, benè tamen indirectè, quatenus per actum charitatis excluditur peccatum, cui annexa est prædicta indignitatas.

43 Ad confirmationem pariter respondetur concedendo, quod ille homo non esset dignus pœna æterna, quia hæc solum debetur ratione peccati, negò tamen consequentiam loquendo de dignitate positiva, & simpliciter tali; inter hanc enim dignitatem datur medium, sicut inter peccatum, & gratiam, quæ est dignitas secundum quid, & negative talis.

44 Sed inquires an homo si in tali dispositione moriatur, privetur vita æterna, necne?

45 Sed respondetur Deum homini illi non teneri ex justitia ulla illam conferre, sicut nec haberet jus ad illam, sed aliquomodo veluti titulo congruentiæ ad ipsum Deum pertinere hominem illum, sic auxilio Dei ad ultimum finem supernaturalem propensum, & inclinatum deducere, ut prædictum finem consequeretur, vel adminus illi conferret aliqualem illius finis supernaturalis cognitionem, in qua quiesceret ejus appetitus, quiete quadam limitata, & in illo supernaturali genere imperfecta, & veluti proportionata propriè ipsius dilectioni per auxilium habitę, nec in hoc casu illum puniret pœna damni, quæ in privatione visionis Dei consistit, quia illud non faceret Deus puniendo, seu ut vindex peccatorum, quę jam supponerentur ab eo remissa, sed titulo supræmi dominij, de quo alibi.

46 Quartò objicies, & est replica contra præcedentem solutionem. Supposito quod per actum charitatis mereretur gloriam: ergò esset justus simpliciter. Consequent. patet, & antecedens probat. tunc dilectio illa supernaturalis procederet ab homine, ut amico Dei, & Deo grato: ergò esset meritoria gloriæ. Conseq. patet, & antecedens probat. primo, namque tunc homo ille non esset Dei inimicus, nec ei ingratus, utpotè non esset peccator: ergò esset Deo gratus, & ipsius amicus, quia inter prædicta extrema extra statum puræ naturæ non datur medium. Secundò, namque dilectio illa esset amicabilis, ergò esset ab homine, ut amico Dei. Antecedens probat. namque talis dilectio esset reciproca, & mutua ex parte Dei, & hominis, amicitia autem definitur; quod sit mutua, & reciproca duorum dilectio: esset ergò dilectio amicabilis. Antecedens constat ex pluribus locis Sacræ Scripturę. Ut patet ex illo prob. 8. *Ego diligentes me diligo.* Et ex illo Joan. 14. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo,* & illud Cantic. 6. *Dilectus meus mihi, & ego illi.*

47 Sed respondet. negando antecedens, pro quo notetur doctrina D. Thom. hic q. 112. art. 2. ad 1. quod procedebat sic: secundum Apost. ad Rom. 4. ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum; sed præparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem: ergò tolleretur ratio gratiæ, & consequenter non requiritur præparatio alia, seu dispositio ad gratiam ex parte hominis. Et respondet D. Thom. *Quod præparatio hominis ad gratiam habendam, quædam est simul cum ipsa infusione gratiæ, & talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiæ, quæ jam habetur, sed gloriæ, quæ non dum habetur. Est autem alia præparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum facientis, quoniam est à Deo movente; sed ista non sufficit ad meritum, non dum homine per gratiam justificato, quia nullum meritum potest esse nisi per gratiam.* Ubi loquendo de operatione, de qua procedit argumentum, quæ nempe est supernaturalis contritio, seu actus charitatis procedens non à gratia, sed à Deo movente per auxilium, negat talem operationem sufficere ad meritum, quia

quia nullum meritum potest esse sine gratia: ergò licet ille actus charitatis sufficiat ad remissionem peccati, non propterea est meritorius gloriæ. Immò si semel sine gratia esset meritorius gloriæ, non esset, cur non esset etiam meritorius ipsius gratiæ, namque in tali casu gratia non esset principium meriti.

48 Ad probationem autem pariter negamus antecedens, namque ut homo sit formaliter amicus Dei, & Deo gratus, non sufficit remissio peccati, sed ultra requiritur gratia; hæc enim sola est, quę formaliter gratum facit, & pariter hæc sola est, quæ formaliter hominem amicum Dei constituit: quippè ipsa sola est participatio divinæ naturæ, aliter esset amicitia sine convenientia in eadem natura.

49 Nec valet, hominem illum non esse inimicum, vel ingratum, namque inde solum infertur esse amicum negative, seu per exclusionem inimicitiæ, non verò positive, sive per formam constituentem amicum: in sententia namque quam supponimus potest inimicitia excludi absque convenientia in natura divina: ergò absque amicitia, quæ prædictam convenientiam necessario expostulat, & idem dicimus de ingratitudine. Unde pariter negamus, quod in ea sententia non detur medium, adhuc extra statum puræ naturæ juxta dicta ad præcedens argumentum.

50 Concedimus tamen; talem dilectionem esse mutuam, & reciprocam; sed negamus esse amicabilem, aliter etiam esset amicabilis, quamvis per actum illum charitatis non remitteretur peccatum, quia adhuc in eo casu homine diligente Deum, diligeretur à Deo; ut testantur loca allata Sacræ Scripturæ. Unde in una, & altera sententia est idem respondendum. Responsioque sita est in eo, quod dilectio amicabilis non est quælibet duorum mutua, & reciproca dilectio, sed ex parte utriusque requiritur dilectio perfecta; quæ autem est in homine ante infusionem gratię ex vi divini auxilij, est imperfecta, ut testatur D. Thom. loco citato, quia nempè est, qua homo se præparat ad infusionem gratię, & ex eadem ratione dilectio, qua Deus hominem diligit præbendo ei auxilium ad talem dilectionem est imperfecta, ut diximus dubio prędecedenti resolutione secunda ad tertium, quia nempè Deus per eam solum intendit hominem ad suam amicitiam disponere, & sic utraque ista dilectio est solum dispositiva, seu præparativa ad dilectionem perfectam, quæ procedit ex infusione gratiæ.

51 Quintò possunt objici plura loca Sacræ Scripturę. Et Sanctorum Patrum, in quibus videtur insinuari actum charitatis esse formam justificantem, & nedum remissivam peccati: namque ad Rom. 13. dicitur: *Quod charitas est plenitudo legis*, & ad Colos. 5. dicitur: *Quod est vinculum perfectionis*. Et August. 83, quæst. in 68. & tract. 9. in Joan. ait: *Ipsa charitas est animę pulchritudo*. Et S. Ephren. de die judicij, cap. 5. *Compunctio charitatis sanitas animæ est*. Et S. Leo Papa, Serm. de S. Laurent. *Omnis summa virtutum, & totius plenitudo justitiæ de illo amore nascitur, quo Deus diligitur*, Et alia hujusmodi, in quibus videtur insinuari actum charitatis esse, non solum formam remissivam peccatorum, verum & sanctificantem, seu justificantem; hæc enim est plenitudo legis, hæc vinculum perfectionis, hæc animæ pulchritudo, hęc sanitas animę, hæc totius plenitudo justitiæ. Sed dico prędicta loca procedere de actu charitatis non in absentia gratiæ; sed qui ab ea medio habitu charitatis nascitur, qui propterea supponit gratiam, quæ simpliciter justificat; & solum potest actus ille dici justificans executive juxta secundum fundamentum, quod si etiam procedunt de actu charitatis, qui ab auxilio in absentia gratiæ elicitur, dicatur prædicta loca verificari in sensu dispositivo, seu præparativo, non formali, & tali simpliciter.

52 Tandem objicies: homo ille dicitur justus apud Deum, qui adæquatur primæ, seu divinæ regulæ; at homo in casu dato adæquaretur primæ regulæ: ergò in eo casu esset justus apud Deum. Conseq. patet, major videtur certa: namque adæquari est idem, ac justari; ergò justari apud Deum est ei, seu primæ regulæ adæquari. Min. probat. namque adæquari primæ regulæ, est facere, quod præcipitur per primam regulam; at homo illo in casu faceret, quod præcipitur per primam, regulam, quippè Deum diligeret ex toto corde super omnia, & tanquam ultimum finem: ergò.

53 Sed hoc argument. probat hominem constitui justum essentialiter per actus omnium virtutum, namque per eos etiam adæquatur primæ regulæ, & ei justatur, utpotè facit actus, quos præcipit prima regula. Unde respondetur ex dictis, quod hæc justitia est potiùs executio justitię apud hominem, quam justitia simpliciter apud Deum. Hæc enim non consistit in eo, quod est justari regulis, faciendo, quod regula præcipit, sed in eo, quod est justari Deo per participationem divinę naturæ, seu à similatione in illa, quod fit per gratiam infusam. Sic enim, & non aliter fit homo unus spiritus cum Deo, & Dei formis, & verificatur illud Joan. 16. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*. Ubi sermo procedit de charitate infusa, & à divina gratia procedente, quia hæc sola est forma

ma manens, seu permanens, & gratia firmata. Nec valet, quod vis amoris est talis, quod transformet amantem in rem amatam; namque hoc intelligitur affective, tam in divinis, quàm in creatis; in divinis autem est in effectu dumtaxat per gratiam, per quam homo fit Deus participative.

54 Alia argumenta, quibus probat. actum charitatis esse, vel posse esse formam justificantem procedunt ex eo purè, quod est habere vim expellendi peccatum, unde sunt non ad propositum.

DE MERITO
Dubia V.

DUBIUM I.

An ad meritum de condigno apud Deum requiratur ex parte Dei ordinatio aliqua operis ad premium, & qualis sit, vel debeat esse prædicta ordinatio?

1 PRæscindimus in præsenti, an opera procedentia à gratia valorem, & condignitatem habeant ex ipsa ordinatione Dei, ut ratione formali constituente meritum de condigno, vel solum requiratur tanquam conditio. De hoc enim agimus dubio sequenti. Hæc autem ordinatio operis ad premium multipliciter à Theologis designatur. Et quidem claritati studendo, duę possunt distingui ordinationes ex parte Dei, ad quas cæteræ reducuntur. Una dicitur promissio, seu pactum, vel conventio: quatenus nempè Deus promittit, seu pactat, vel conventionem facit cum justis de redditione præmij pro bonis operibus, quæ dicitur ordinatio expræssa, & signata. Alia voluntas ipsa, qua Deus vult conferre gratiam, quæ propterea dicitur ordinatio implicita, & exercita, quę dividitur in voluntatem conferendi gratiam, ut principium meriti, & ut principium operis. In præsenti ergò inquirimus primo, an ad meritum de condigno apud Deum requiratur ex parte Dei ordinatio aliqua operis ad premium, quidquid sit, an ista ordinatio debeat esse signata, vel exercita: deinde qua ex prædictis ordinationibus defacto, & secundum præsentem providentiam Deus ordinaverit opus ad premium: & tandem an sufficiat quælibet ex illis ordinationibus. Unde in præsenti quatuor versantur difficultates. Sit ergò.

RESOLUTIO I.

Ad meritum de condigno ex parte Dei requiritur ordinatio operis ad premium.

2 EST contra Vazquez, Torres, Meracium, & alios recentiores. Eam tamen tenent cæteri Theologi. Et fundatur primo ratione desumpta ex D. Thom. in præsenti, art. 1. ubi cum inquirat, utrum homo aliquid possit mereri apud Deum? Respondetque affirmative, objicit sibi tertium argument. in hunc modum: quicumque aliquid apud aliquem meretur, constituit eum sibi debitorem: debitum enim est, ut aliquis merenti mercedem rependat; sed Deus nulli est debitor, unde dicitur ad Roman. 10. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei:* ergò nullus à Deo potest aliquid meriri. Et respondet D. Thom. *Quod quia actio nostra non habet rationem meriti, nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur, quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est, ut sua ordinatio impleatur.* Ubi apertè ostendit meritum hominis apud Deum totaliter dependere ex præsuppositione divinæ ordinationis.

3 Unde ratione à priori nostra resolut. primò fundatur: namque meritum de condigno supponit in eo, apud quem meretur debitum, & obligationem retribuendi premium, seu mercedem pro merito; at tale debitum in Deo repugnat, nisi tale sit ex præsuppositione divinæ ordinationis: ergò ad meritum de condigno apud Deum, v. g. vitę æternæ, necessario requiritur ex parte Dei prædicta ordinatio. Major probat. à D. Thom. ex terminis: namque debitum est, ut aliquis merenti mercedem rependat. Min. verò probat. ex illo ad Roman. 10. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei*, ac si tale debitum oriri non possit ex jure aliquo creaturæ, sed solum ex præsuppositа divina ordinatione, qua Deus voluit se obligare ad remunerandum ejus bona opera, tanquam merita, cum tamen ex se non sint merita, sed bona ipsius Dei, eis à Deo pro sua misericordia, vel liberalitate gratis donata.

4 Confirmat. & explanatur radicitus prędictum fundament. namque opera hominis quamtumvis bona, & dignificata per gratiam, non possunt non cadere sub dominio Dei; nec enim Deus donat bona hominibus abdicando à se illorum dominium, ut in hominibus contingit, sed semper ab ejus influxu, & causalitate dependent: immò magis cadunt sub dominio Dei, quam sub proprio, cum sit supremus, & do-

dominus dominantium; ex proprijs autem alicujus, seu quæ cadunt sub dominio illius, non potest oriri debitum aliquod, vel obligatio, seu jus contra ipsum, cum quilibet possit de suis facere, vel disponere ad proprium libitum, & sicut ei placuerit: oportet ergò, quod debitum, & obligatio remunerandi merita hominis in Deo procedere possit dumtaxat ex propria sui ordinatione, qua voluit se obligare ad prædictam remunerationem, seu qua voluit bona sua esse merita hominis. Hinc Concil. Trident. Sess. 6. cap. 16. *Tanta est erga omnes homines bonitas Dei, ut eorum velit esse merita, quæ sunt bona sua*; cui consonat illud August. *Deus dum coronat merita nostra, coronat bona sua.* Hinc in Deo D. Thom. non admittit debitum simpliciter respectu hominis, nam licet ei debitor sit, ut termino, vel extremo, *cui*, non tamen ut principio, & fundamento, ex quo ortum habeat prædictum debitum; hoc enim imbolvit imperfectionem Deo repugnantem: videlicet subordinationem, subjectionem, & dependentiam respectu illius, cui debitor est. Sed prædictum debitum ortum præcisse habet ex ipsius Dei ordinatione, qua bona sua voluit esse merita hominis, propterea quæ simpliciter solum constituitur debitor sibi ipsi, in quantum debitum est, ut sua ordinatio impleatur.

5 Sed dices est. sententia communem Thomistarum, quam & tenent Oxomensis, Gonet, & Ferre, in Deo dari justitiam commutativam, ex eaque procedere retributionem meritorum. Qua in sententia necesse est admittere prædictum debitum habere ortum ex jure merentis, sicut & inter homines ex jure communicationis, quam unus homo facit erga alterum, ad differentiam justitiæ distributivę, in qua debitum ortum habet ex lege, quæ in Deo est ordinatio suæ voluntatis. Sed respondeo ex dictis 3. p. dub. unico de justitia, ubi hoc eodem fundamento à Deo excludimus justitiam commutativam, eique solum attribuimus justitiam distributivam. Nihilominus ad intentum præsens dicunt prædicti Authores, quod adhuc debitum illud non ponit imperfectionem aliquam in Deo, quia licet immediatè oriatur ex jure merentis, radicaliter refunditur in divinam voluntatem, seu Dei ordinationem.

6 Secundò fundat. nostra resolut. ab inconvenienti: nam si ad meritum de condigno apud Deum non requiratur ex parte Dei ordinatio operis ad premium, sequitur, quod opera elicita à beatis, vel Animabus Purgatorij media gratia, sint apud Deum meritoria de condigno, vel augmenti gloriæ in beatis, vel ipsius gloriæ in Animabus Purgatorij; at hoc est maximum inconveniens: ergò. Minor patet, & sequela probat. quod talia opera non sint meritoria, solum potest provenire ex defectu ordinationis divinę illorum ad premia: ergò hac secluſa, seu præcisſa non est, unde meritoria non sint. Probat. antecedens: namque prædicta opera ab intrinseco, & secundum se considerata, seu quatenus purè procedentia à gratia, non minoris valoris, vel dignitatis sunt, ac opera sic elicita à gratia in viatoribus: ergò si alias in viatoribus non requireretur ordinatio aliqua ex parte Dei ad premium, sed sufficiat ille valor, vel condignitas, ut eo ipso meritoria sint de condigno, erunt pariter defacto meritoria in beatis, vel Animabus Purgatorij.

7 Nec huic fundamento aliter satisfaciunt contrarij, nisi dicendo statum viatoris esse conditionem requisitam ad rationem meriti de condigno. Quæ evasio petit principium: namque paritas est ab uno ad alium statum: nempè, quod secluſa illa ordinatione, in utroque statu est æqualis valor, & condignitas: ergò non est, unde in statu viatoris illa opera sint meritoria de condigno, & non extra statum viatoris; vel enim Deus ordinavit opera viatoris ad premium, vel non? Si hoc secundum? Ergò in utroque statu manent illa opera æqualia quantum ad merendum, vel non merendum. Si primum? Ergò ideo in statu viatoris sunt meritoria, secus verò extra illum statum, quia in statu viatoris sunt ordinata ad premium, secus verò extra illum statum. Tandem ergò, ut in statu viatoris sint meritoria de condigno, exigitur prædicta ordinatio. Sed dices statum viatoris requiri ad merendum de condigno, non ex divina ordinatione, sed ex natura rei, quia videlicet status viatoris est status pugnæ, agonis, & tentationis, in quo potest ab inimico vinci; secus verò quilibet alter status. Sed quidem in hoc assignatur congruentia, ut Deus opera in statu viæ ordinaverit in premium, ut sic essent de condigno meritoria illius, non tamen assignatur differentia aliqua ex natura rei, ut si semel non requiratur divina ordinatio operis ad premium, in statu viatoris sint meritoria de condigno, non verò extra illum statum: namque aliter contra naturam illius status procederet Deus, si ordinasset viatorem nihil mereri de condigno apud ipsum. Quis enim ambigat potuisse Deum ordinare, quod homo in illo statu non mereretur premium per ipsa opera gratiæ, sed solum dimicarent ad conservandam ipsam gratiam, vitandum peccata, & vincendum tentationes? Quia in hoc procederet contra ipsam exigentiam;

seu naturam ipsius statûs viatoris. Immo ex hoc ipso posset ordinare, quod homo, dum est in carne mortali, esset in termino, id est, non in via ad beatitudinem per modum coronæ; sed precisse per modum hæreditatis, ut sunt pueri, qui post baptismum decedunt. Unde infertur, quod Beatus per opera gratiæ non mereri, secus vero viatores, non potest reduci in naturam statûs viæ, sed in ipsam ordinationem Dei. Quibus adde etiam potuisse Deum ordinare Beatos mereri de condigno augmentum beatitudinis, quo in casu licet essent in termino respectu beatitudinis, essent tamen in via respectu augmenti illius: non ergo potest reduci ad naturam statûs termini, vel viæ, quod mereantur, vel non mereantur de condigno, sed ad divinam ordinationem.

8 Ac tandem ad hominem contra Vazquez, sic argumentor: ipse admittit opera supernaturalia ex gratia facta ab Enoc, & Elia, dum in Paradiso vitam mortalem degunt, non esse meritoria apud Deum; & nihilominus non sunt in termino, sed in statu viæ: ergo ex natura statûs viæ non recte infertur opera ex gratia procedentia esse meritoria. Dices, quod licet sint in statu viæ, sed extra communem modum vivendi de lege ordinaria viatoribus præscriptum. Nunc ergo rogo, cur non sufficiat ad merendum status viæ, sed ultra necesse sit, quod merens sit in illo juxta communem modum viatoribus perscriptum? Nec potest aliud responderi, nisi quia Deus sic præscripsit, & ordinavit: tandem ergo in Dei perscriptionem, seu ordinationem reducitur, & non in naturam statûs viatoris, quod viator per opera gratiæ mereatur, vel non mereatur de condigno.

9 Tertio fund. nostra resolut. destruendo fundamentum oppositæ sententiæ, quod situm est in eo, quod retributio meritorum non procedit in Deo ex justitia, sed ex gratitudine, proindeque in Deo solum resultat debitum quoddam morale honestatis, seu fidelitatis, ad quod non requiritur ex parte Dei ordinatio operis ad premium. Sed talem retributionem procedere in Deo ex stricta justitia; & non ex gratitudine: immo repugnare ex gratitudine procedere, late probamus loco citato de justitia, resolut. 2. fundamento tertio contra Vazquez, & illius sequaces: tum ex locis Sacræ Scripturæ: tum ex D. Thom. tum ratione, & quia Deus reddit justis vitam æternam, ut mercedem, premium, & coronam. Et quia virtus gratitudinis in suo conceptu formali dicit imperfectionem Deo repugnantem: utpote respicit debitum super beneficia fundatum. Videatur ibi, ne eadem reputamus.

M. Carrasco.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

10 SEd contra nostram resolut. objicies 1. quod meritum de condigno consistit in eo, quod sit æquale cum premio; sed hanc æqualitatem non habet ex ordinatione Dei, sed tantum ex hoc, quod procedit à gratia: ergo. Sed de hoc dubio sequenti: nec enim in præsenti examinamus, an hæc ordinatio sit ratio formalis constituens meritum de condigno, vel solum conditio indispensabiliter exacta ad meritum de condigno, seu essentialiter exacta solum de connotato, & in obliquo. Conced. ergo æqualitatem, non tamen sine illa ordinatione habere rationem meriti de condigno. Nec enim sola illa æqualitas, vel condignitas sufficit ad rationem meriti, dum non connotatur illa ordinatio ex parte Dei, aliàs, ut diximus in secundo fundamento, etiam in Beatis esset meritum de condigno, cum opera à Beato elicita media gratia non sint minoris dignitatis, seu valoris, quam opera viatoris.

11 Secundo objicies: sic gratia comparatur ad gloriam per modum hæreditatis, sicut opera à gratia procedentia comparantur ad gloriam per modum premij, & coronæ; at gratia quamvis sit donum Dei, & sub ejus dominio cadens, præbet se ipsa, & absque ulla ordinatione Dei jus ad gloriam per modum hæreditatis: ergo pariter opera ab illa procedentia quamvis dona Dei, & sub illius dominio sint, præbent se ipsis, & absque ulla ordinatione Dei jus ad gloriam per modum premij, & coronæ. Major videtur certa: nam opera à gratia procedentia non possunt respicere gloriam per modum hæreditatis, quia hæreditas, ut talis non pendet ex operibus, aliter pueri post Baptismum decedentes non acquirerent gloriam per modum hæreditatis. Hinc gloria per modum hæreditatis solum debetur filio, sive legitimo, sive adoptato, ita ut hoc ipso, quod est filius, sit hæres, juxta illud Pauli: *Si filij ergo hæredes*, quidquid sit de operibus illius. Opera ergo justi non respiciunt gloriam, ut hæreditatem, sed ut premiũ, & coronam. Minor vero etiam est certissima, siquidem gratia ex sui natura, & independenter à Dei ordinatione, est participatio divinæ naturæ, & consequenter efficit justum filium Dei adoptivum, & hæredem.

12 Duplici via respond. Thomist. huic argum. primo neg. gratiam se ipsa, & absque ulla ordinatione Dei præbere jus ad gloriam per modum hæreditatis: nam potuit Deus justo adhuc morienti in gratia gloriam per modum hæreditatis denegare, licet juxta

providentiam præsentem ordinaret oppositum. Nec negamus per gratiam se ipsa,& secluſa ordinatione esse filium Dei,quia nempe,ut argumentum convincit,gratia ex sui natura, & essentia est divinæ naturæ formalis participatio. Hinc tamen non sequitur,quod se ipsa, & secluſa Dei ordinatione sit hæres:nam hæreditas non sequitur ex natura rei filiationem,alioquin omnes filij essent hæredes:sequitur ergo filiationem juxta prescriptum legis,hæc autem lex in Deo est ordinatio suæ voluntatis, & sic tandem ad divinam ordinationem reducitur, quod gratia det jus ad gloriam per modum hæreditatis. Hinc Paulus intelligendus est de filiatione juxta ordinationẽ Dei,secus vero ex natura rei.

13 Sed dices: ergo posset Deus justo morienti in gratia denegare gloriam,utpote potuit filiationem illam in gloriam non ordinare. Sed respond.conced.conseq.sicut enim non obstante filiatione adoptiva, potuit eum ad hæreditatem gloriæ non ordinare,potuit etiam ei hæreditatem gloriæ denegare,& consequenter ei denegare gloriam ipsam per modum hæreditatis. Sed quidem totum hoc est de potentia absoluta: juxta præsentem tamen providentiam non potest facere oppositum ejus;quod ordinavit: nam tunc esset denegare gloriam, nedum filio, sed filio hæredi,quod esset contra legem,seu ipsius ordinationem.

14 Alij alia via reddunt disparitatem, distinguendo jus gratiæ ad gloriam per modum hæreditatis,& jus operum ipsius ad gloriam per modum premij,& coronæ;illud nam jus est jus consistens pure ist exigentia connaturali ipsius gratiæ,quatenus est radix,& semen gloriæ, juxta illud:*Gratia Dei vita æterna*:Ac proinde exigit, quod aliquando reducatur ad actum visionis Dei,prout in se,in quo nulla ordinatio imbolvitur ex parte Dei,& propterea Deus justo potuit denegare gloriam etiam per modum hęreditatis,quia potestDeus de potentia absoluta operari contra exigentiam naturalem rerum, Jus tamen operum procedentium à gratia ad gloriam per modum præmij,& coronæ est jus, & debitum legale,ortum nempe ex lege, quæ, ut pluries dixi,in Deo est suimet ordinatio,cõtra quamDeus aliter disponere non potest propter ipsius immutabilitatem in decernendo, & disponendo;& sic non sequitur,ex quo in gratia jus ad gloriam per modum hæreditatis sit independenter à divina ordinatione,quod etiã in bonis operibus ab ea procedentibus jus ad gloriam per modum premij,& coronæ sit à prædicta ordinatione independens,quantumvis tam ipsa opera, quam ipsa gratia dona sint Dei, & cadentia sub illius dominio.

15 Tertio objicies: quod prædicta ordinatio nec requiritur in alijs meritis, neque ex ratione generica meriti:ergo nec requiritur ad meritum apud Deum. Conseq. videtur bona, & anteced. prob. ex D. Thom. supra quæst. 21. art. 3.& 4. ubi ait: *Meritorium, & demeritorium* esse proprietates actus boni, atque mali moralis, convenientes ei ex natura ipsius bonitatis, & malitiæ moralis: ergo independenter ab omni ordinatione.

16 Sed respond. vel neg. anteced. Hinc siquis nec vocatus, neque justus, vel ordinationẽ qualibet secluſa laboraret in vinea aliena, nihil mereretur suo labore,neque Dominus vineæ ullo titulo teneretur ei distribuere, neque talis operarius haberet aliquod jus ad stipendium. Hinc dicimus, quod D. Thom. ait meritorium, vel demeritorium esse proprietates boni, vel mali moralis, eis convenientes ex natura boni,vel mali moralis,suppositis omnibus conditionibus requisitis ad merendum,vel demerendum. In Beatis enim, & in animabus Purgatorij etiam sunt actus morales boni, immo & in Dæmonibus, seu damnatis sunt actus morales mali;& tamen non propterea illi actus sunt meritorij, vel demeritorij, & rationem assignant contrarij, quia deest illis aliqua conditio, ut meritorij, vel demeritorij sint,scilicet status viatoris.Pariter ergo dicimus actum bonum, vel malum morale esse ex natura sua meritorium, vel demeritorium,supposita conditione ordinationis eorum ad premium, vel pœnam.

17 Quarto objicies, & est replica contra dicta: ita habet actus moralis bonus ad premium, sicut actus moraliter malus ad pœnam; at ut actus moraliter malus mereatur apud Deum de condigno pœnam, non requiritur ex parte Dei ordinatio operis ad pœnam: ergo similiter nec ut actus moraliter bonus mereatur apud Deum premium, requiritur ex parte illius ordinatio operis ad premium. Major, & conseq.videntur tenere ex terminis. Minor vero prob. nam peccatum ratione sui,& independenter ab omni Dei ordinatione lædit jus divinum: ergo ratione sui, & independenter à Dei ordinatione inducit obligationem satisfaciẽdi; sed non potest aliter satisfacere, nisi subeundo pœnam:ergo ratione sui, & independenter ab ordinatione Dei meretur de condigno pœnam.

18 Dices cum M. Serna, quod premium est finis meriti,& finis non movet,nisi ut futurus, & consequendus, & ita requiritur divina ordinatio constituens premium, ut futurum, & consequendum. Pœna vero non est finis pec-

peccati, nullus enim peccat, ut puniatur. Sed pœna est effectus secutus ad peccatum ex ipso peccato, tanquam ex causa habens sufficientem futuritionem, secluſa ordinatione Dei, ut posſit determinare demeritum culpæ. Et ideo in Prophetia comminationis prædicitur pœna ut futura ex vi exigentiæ peccatorum, quamvis non sit futura absolute, ut patet in subversione Civitatis Ninivæ, ut explicat D. Thom. 2. 2. q. 171. art. 6. ad 2.

19 Et si dicas, quod sicut gloria est effectus Dei, etiam pœna æterna: ergo sicut futuritio gloriæ debet primo provenire à divina voluntate, & secundario à bonis operibus; ita etiam futuritio pœnę debet primo provenire à divina voluntate, & secundario ab hominum peccatis. Respond. quod corona gloriæ est bonum per se independens à meritis præviſis, pœna vero est bonum occasionatum ex peccato: unde Deus elegit homines ad gloriæ coronam ante præviſa merita, sed non ordinavit homines ad pœnam ante præviſa demerita, & peccata. Sed contra istam solutionem stat esse sentent. comm. inter Thomist. reprob. positivam, quæ in deputatione hominum ad pœnam consistit, seu in voluntate efficaci, qua Deus vult eis infligere pœnam æternam, esse etiam ante præviſa demerita, de quo diximus 3. p. de Prædestinatione dub. 3. resol. 2. nam sicut Deus ex motivo manifestandi suam misericordiam intendit dare gloriam prædestinatis, & ex hac intentione movetur ad electionem meritorum, ratione cujus juste in executione confert gloriam, ut premium, & coronam; ita ex motivo manifestandi suam justitiam intendit pœnam infligere reprobis, & ex hac intentione movetur ad permittendum peccatum finale, seu negandum auxilium efficax ad finaliter perseverandum, ratione cujus juste in executione infligit pœnam. Unde paritas meriti ad premium cum merito ad pœnam tenet in omnibus quantum ad intentum præsens, quamvis premium ratione sui sit amabile; pœna vero solum, ut debita culpæ, seu ut occasionata est culpa.

20 Immo in præsenti non procedit sermo de decreto intentivo dandi gloriam prædestinatis, quia hoc est omnino gratuitum, & liberale, & sic est ante præviſa merita; sed de decreto executivo, quod in Deo procedit ex justitia, seu ut justo judice. Inde enim prob. quod in Deo debet precedere debitum, quod est ipsa divina ordinatio: hoc autem decretum in omnium Thomist. sententia est post merita præviſa. Hinc ad illud, quod premium est finis; pœna tamen non est finis peccati, negari potest antecedens, nec valet probatio, quod nullus peccat, ut puniatur: nam aliud est pœnam non esse finem merentis, & aliud non esse finem meriti, pœna enim non est finis merentis illam, quia nullus peccat, ut puniatur; è contra vero, justus operatur ex intentione consequendi premium: quæ est doctrina D. Thom. 1. p. q. 48. art. 6. ad 1. attamen est finis meriti, nam sicut premium in executione infligitur propter meritum; sic & pœna in executione infligitur propter culpam.

21 Mag. vero Gonet, & alij disparitatem assignant, ex quo offendens ipsa sua offensione diminuit jus, vel honorem alterius: unde hoc ipso sine alio pacto, vel ordinatione nascitur in ipso læso jus contra offendentem, ut ei satisfaciat, quæ est prob. argum. At vero hoc ipso, quod merens fecit actum bonum, non accreſcit aliquid ei, in cujus obsequium facit, juxta illud Job: *Si juste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua recipiet?* Utpote tale opus est sub dominio Dei, & multis alijs titulis Deo debitum. Unde ex hoc ipso non nascitur jus erga Deum, neque in ipso Deo resultat obligatio ad reconpensandum, nisi aliqua ejus ordinatio interveniat, per quam tale opus ad vitam æternam, ut ad premium ordinet, vel referat. Ita Gonet, & magis ad rem.

22 Magis tamen consentaneum ad mentem D. Thom. ego distinguo in peccato meritum duplicis pœnæ: aliud pœnæ irreducibilis ad actum, & aliud pœnæ ad actum reducibilis. Illud est meritum pœnæ infinitæ secundum intensionem; ex hoc enim, quod est simpliciter infinitum in ratione offensæ, gravitate desumpta ex divina persona offensa, seu ex connotatione illius, ei debetur pœna secundum intensionem infinita. Unde de hoc merito loquendo, verum est, quod peccatum ratione sui, & independenter à Deo ordinatione constituitur in ratione meriti de condigno; & hoc prob. argum. factum, cui sit satis solutione tradita à Mag. Gonet. Attamen hæc pœna est irreducibilis ad actum, utpote impossibilis est qualitas infinita secundum intensionem. Meritum vero pœna ad actum reducibilis est meritum pœnæ secundum intensionem finitæ: hæc autem est omnino dependens à Dei ordinatione, qua taxat pœnam æqualitate proportionis, ita ut majori peccato major correspondeat pœna, & minori minor. Hinc D. Thom. in 4. dist. 46. quæst. 2. art. 2. quæstiunc. 1. ad 1. illud Apocal. 18. *Quantum glorificavit se, & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum, & luctum: explicat, quod ly tantum, & quantum non sumitur comparative ad gravitatem peccati secundum se, sed prout subsistat taxationi divinæ. Vel quod ly tantum, & quantum non dicit æqua-*

litatem absolute, sed proportionalem, ut sensus sit, quod qui plus peccavit, plus puniatur. Immo ibi supponit peccato, quia infinito in ratione offensę deberi pœnam infinitam secundum intensionem, quia tamen pœna infinita secundum intensionem possibilis non est, voluit ei tantum correspondere pœnam infinitam secundum durationem, ita ut pœna non correspondeat peccato ratione offensæ, sed pure in ratione malitię, seu secundum difformitatem ad rationem.

23 Deinde ipse D. Thom. 2.2. quæst. 13. art. 4. ad 2. aperte habet, quod peccata, quæ de novo Dœmones, vel damnati committunt, non merentur pœnã, quia Deus ea ad pœnam non ordinavit: ergo è contra peccata, quæ merentur pœnam, ea merentur, quia ea Deus ordinavit ad pœnam. Hinc currit paritas damnatorum, & Beatorum: si enim juxta secundum fundamentum, quia opera Beatorum quamvis sint digna premio, non merentur exercite, seu in actu secundo premium, infertur ad meritum de condigno premij requiri ex parte Dei ordinationem operis ad premium, pariter si quamvis peccata Dœmonum, vel damnatorum sint digna pœna, defacto non merentur de condigno pœnam, signum est eam non mereri, quia Deus eam non ordinavit ad pœnam.

24 Quinto objicies: eo ipso, quod homo per gratiam sit elevatus ad ordinem supernaturalem, per suas operationes à gratia elicitas, omni secluſa ordinatione gratiæ superaddita, tendit ad consequendum à Deo gloriam, ut proprium finem: ergo ut premium. Anteced. patet, nam proprium est hominis agere propter finem, ut se movens in finem, ad differentiam brutorum. Conseq. vero prob. nam per operationes, quibus homo se movet ad consequendum ab alio suum finem, vere mereretur talem finem, & talis finis habet rationem mercedis: ergo. Prob. anteced. ex D. Thom. hic quæst. 5. art. 7. in corp. ubi sic concludit: *Homines autem consequuntur gloriam multis motibus operationum, qui merita dicuntur; unde etiam secundum Philosophum beatitudo est virtuosarum operationum.*

25 Sed quid ex hoc? Nisi quod motus, seu operationes elicitæ à gratia sint merita, & beatitudo, inquam tendunt, sit premium: ergo absque ordinatione ex parte Dei, non valet conseq. Immo D. Thom. in verbis anteced. distinguit hominem, & Angelos: *Quia cum Angelus sit superioris ordinis naturæ, quã homo, consecutus est eã ex ordinæ divinæ sapientiæ unico motu operationis meritoriæ.* Unde ad ordinationem divinæ sapientiæ reducit, quod Angelus unico motu, & homo pluribus motibus, seu operationibus meritorijs beatitudinem, ut premium consequantur. Quod etiam manifeste liquet ex dictis in animabus Purgatorij, quarum operationes etiam à gratia procedentes, & idem est de animabus in sinu Abrahæ, tendebant ad consequendam gloriam, ut finem, quæ tamen meritorię non erant ex defectu divinæ ordinationis. Nec valet, quod hypochritæ intendentes proprium honorem consequi per eleemosynas, Christus talem honorem vocat mercedem, juxta illud Matthæi 7. *Receperunt mercedem suam*: Ergo quidquid sit de ordinatione Dei, consecutio finis est consecutio mercedis. Non, inquam, valet; quia in præsenti loquimur de mercede vera; non de apparenti: sicut autem opera hypocritę sunt bona duntaxat apparenter, sic & merces honoris, & laudis erat merces apparens, non revera debita, quia hæc solum debetur justis.

27 Tandem objicies, quod si talis ordinatio sit requisita ad meritum decondigno apud Deum, talis ordinatio deberet & hominibus revelari, ut possent premium præordinatum voluntarie mereri; hoc autem est falsum: nam multi justi merentur argumentum gratię, & charitatis, ipsum ignorantes; immo in multis Sanctis Patribus fuit invincibilis ignorantia possibilitatis visionis beatæ, quam tamen meruerunt: ergo.

27 Respond. conced. majorem, & neg. minor. Ad prob. nego anteced. nam ut dicitur ad Hębreos 11. *Credere oportet accedentem ad Deum, quia est, & quia inquirentibus se remunerator est.* Et ait D. Thom. 2.2. quæst. 2. art. 8. ad 1. *Quod illa duo explicite credere de Deo, omni tempore, & quod omnes necessarium fuit.* Solum ergo fides explicita horum articulorum necessaria est ad meritum de condigno, ut nempe homo possit premium præordinatum à Deo voluntarie mereri. De premio autem in particulari, seu de materiali non requiritur fides explicita, seu sufficit implicita, quæ fides compatitur cum ignorantia, & errore materiali de possibilitate divinę visionis.

RESOLUTIO II.

Hęc ordinatio de facto, seu secundum præsentem providentiam est expressa, & signata nempe pactum, promissio, vel conventio.

28 SUpposita prima resolutione nullus est Author, qui huic contra dicere possit, sed omnes tenentur eam fateri, ut

ut consonam Sacræ Scripturæ, Sacris Concilijs, & Sanctis Patribus: nam supposito, quod ad meritum de condigno requiritur ex parte Dei ordinatio operis ad premium, quæ in Deo inducat debitum, & obligationem remunerandi opera justorum, qualis sit ista ordinatio defacto, & secundum præsentem providentiam, solum nobis innotescere potest ex Sacra Scriptura, ex Concilijs, & ex Sanctis Patribus; at juxta Sacram Scripturam, Concilia, & Sanctos Patres defacto hæc ordinatio est pactum, promissio vel conventio: ergo. Prob. minor, & in primis ex Sacra Scriptura, nam Jacobi 1. dicitur de justo: *Accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se.* Deinde ad Titum 4. dicitur: *Secundum spem vitæ æternæ, quam promisit, qui non mentitur*: Statimque se offert Parabola Matthæi 2. *Conventione autem facta ex denario diurno, misit illos in vineam suam.* Et iterum: *Non nè ex denario diurno convenisti mecum? Tolle, quod tuum est, & vade.* Ubi nomine denarij diurni commuter intelligunt Patres vitam æternam.

29 Deinde ex Concilijs hoc etiam innotescit: nam Concilium Moguntinum in confessione fidei capite 8. habet: *Quod opera justorum sunt digna vita æterna, quia Deus bene operantibus mercedem misericorditer promisit.* Concilium etiam Trident. sess. 6. cap. 16. etiam diffinit: *Quod vita æterna proponenda est justificatis hominibus, & bene operantibus, tanquam gratia misericorditer promissa, & tanquam merces ipsius Dei promissione bonis operibus ipsorum fideliter reddenda.* Concilium etiam Senense in decretis fidei cap. 16. ait: *Justitiam nostrorum meritorum non fundari in absoluta condignitate nostrorum operum, sed magis in liberali, & gratuita promissione Dei, qui conventione de denario diurno misit operarios in vineam suam.* Ex Sanctis Patribus etiam constat: nam August. Sermone 16. de verbis Apost. sic ait: *Illoque modo possumus exigere Dominum nostrum, ut dicamus: redde, quod promisisti, quia fecimus, quod jussisti*: Et addit: *Debitor Dominus factus est, non aliquid à nobis accipiendo, sed quod placuerit, promittendo.* Quod & docent plures alij Sancti Patres, ut videre est apud D. Thom. in Catena Aurea super locum citatum Matthæi de conventione facta cum operarijs.

30 Ex quibus Authoritatibus Author resolut. præcedentis intendunt probare dari in Deo defacto, & secundum præsentem providentiam ordinationem operis ad premium de condigno merendum. Nos tamen non ita: unde solum intendimus, quod semel supposita tali ordinatione in Deo, talis ordinatio sit pactum, promissio, vel conventio: quod & evidenter convincitur. His tamen Authoritatibus convinci etiam resolut. præced. est notum, quidquid sit, an absolute sufficiat ordinatio alterius rationis, de quo in sequentibus resolutionibus. Et Pater Vazquez, qui, ut subterfugiat vim hujus argumenti, ait in denario, non gloriam, sed primam gratiam significari, ut vitet charibdim, incidit in Scylam: hoc est in majora, inconvenientia, qualia sunt Patribus Concilij Senonensis contradicere, & sensum Parabolæ legitimum non servare, & appellare primam gratiam denarium; cum tamen denarius sit merces, & sic appellatur in dicta Parabola: prima autem gratia neutiquam merces potest, aut debet appellari, nisi ab his, qui Pelagiano errori voluerint consentire. Ita Illustrif. Araujo. Hinc contra nostram resolut. nullum se offert argumentum præter interpretationes eorum, qui præcedenti resolutioni contradicunt, quæ supposita, locū non habent.

RESOLUTIO III.

Absolutè tamèn ad meritum de condigno apud Deum non requiritur prædicta ordinatio, sed sufficit ordinatio implicita, & exercita, quę est voluntas conferendi gratiam, ut principium meriti.

31 EST contra Scotum, Nominales, Suarez, & Araujo. Eam tamen tenent Serra, Gonez. Et alij recentiores, inter quos Mag. Serna dicit esse veritsimam, esse tamen insufficienter dictum, quia etiam dici posset, quod promissio, & pactum includuntur in collatione gratiæ, ut est principium meriti, & ita manet iterum eadem difficultas; sed fatemur, quod sicut in collatione gratiæ, ut est principium meriti, includitur ordinatio operis ad premium; ita includitur promissio, & pactum; nego tamen eandem difficultatem manere: nam in præsenti non intendimus ad rationem meriti non requiri pactum, & promissionem implicitam, vel exercitam, seù inclusam, & inbibitam in collatione gratiæ, ut est principium meriti, sed duntaxat non requiri signatam, & expressam, quæ communitèr dicitur ordinatio extrinseca; intrinsecam tamen, sicut & inbibitam, & inclusā in collatione gratiæ, ut principium est meriti, potius intendimus requiri contra asserentes sufficere ad meritum de condigno voluntatem conferendi gratiam, ut est principium operis, de quo in sequenti resolutione. Et quis ambigat per idem esse

velle Deum conferre gratiam, ut principium meriti, ac implicite, seu exercite pactare, & promittere, seu conventionem facere de redditione premij sub conditione meriti. Sed dices hinc dari locum, ut loca præallegata in præced. resolut. exponi possint de promissione exercita, & non signata; unde firmiter concludi non potest ordinationem operis ad premium de facto, & secundum præsentem providentiam esse promissionem signatam. Sed resp. quod hoc nomen *promissio* absolute, & per se sumptum, seu sine addito fiat promissione signata, & expressa: unde cum in prædictis locis procedat sermo de promissione sic sumpta, & absque addito *exercite, vel implicite*, sine fundamento possunt explicari de promissione exercita.

32 Hinc ergo principaliter fund. nostra resolut. nam non alia ratione asserunt sectatores primæ resolutionis, quam in præsenti supponimus, ad meritum de condigno apud Deum requiri ordinationem operis ad premium, quia aliter nec salvatur in opere ejus ad premium, nec in Deo debitum remunerandi illud: utpote opus illud est bonum proprium Dei, & sub illius dominio cadens, debitumque illi pluribus titulis, & sic præcissa ordinatione operis ad premium ex parte Dei, non est, unde opus illud acquirat ejus ad premium, & Deus teneatur illud remunerare, cum de suis possit quilibet disponere ad proprium libitum, & sicut ei placuerit; at sic est, quod ut in opere resultet prædictum jus, & pariter ex parte Dei resultet illud debitum, sufficit voluntas, seu decretum conferendi gratiam, ut principium meriti: ergo. Patet minor: nam in primis in vi hujus decreti, seu voluntatis opera à gratia procedentia acquirunt jus ad premium, sicut & rationem meriri: aliunde eo ipso tenetur Deus conferre premium sub conditione illorum operum: aliàs decretum illud esset frustrabile, sicut & frustratum esset meritum, cui nullum corresponderet premium: ergo.

33 Confirm. & explicatur: æque in Deo immutabile est decretum conferendi gratiam tanquam principium meriti, sicut & pactum, vel promissio conferendi gloriam sub conditione mereti, utpote voluntas divina in omni suo decreto est immutabilis, vel absolute, si decretum sit absolutum, vel conditionate, si sit conditionatum: ergo sicut supposito pacto, vel promissione conferendi gloriam sub conditione meriti, tenetur Deus, posito merito, illud remunerari per gloriam; ita supposito decreto conferendi gratiam, ut principium meriti, tenetur Deus, posito opere procedenti à gratia, illud æstimare, & apretiare tanquam meritum; at eo ipso tenetur conferre illi premium correspondens, aliter se obligaret ad meritum, quin se obligaret ad premium; cum tamen premium, & meritum correlative se habeant: ergo.

34 Secundo fund. nostra resolut. & præced. fund. roboratur: licet opus oneroſum ex se, & ex natura sua non dicat ordinem ad premium, ut diximus de eo, qui laborat in vine aliena, attamen si semel est meritorium, ut tale ex se, & ex natura sua dicit ordinem ad premium, quia ut nuper diximus meritum, & premium correlative se habent: ergo semel posito, quod absque promissione, vel pacto opus aliquod sit meritorium, non possumus negare illud dicere ordinem ad premium; sed hoc ipso, quod Deus vellit conferre gratiam, ut principium meriti, omni secluſa ordinatione signata, nempe pacto, vel promissione, opus illud oneroſum à gratia procedens est meritorium: ergo ut tale non potest non ex se, & ex natura sua dicere ordinem ad premium, & consequenter eo ipso fundat jus ad premium, & infert in Deo debitum remunerandi illud. Sed dices, ita esse, si Deus posset velle conferre gratiam, ut principium meriti absque pacto, vel promissione. Sed contra est: nam si loquamur de promissione exercita, hanc non negamus, ut patet ex dictis: immo in vi illius dicimus opus tunc resultare meritorium. Posse autem Deum velle conferre gratiam, ut principium meriti absque pacto expresso, vel promissione signata, est certissimum: cur enim id, quod sic ordinat promittendo, non poterit ordinare sine prædicta promissione? Ordinando scilicet opus aliquod ad premium per hoc præcisse, quod vellit opus illud à gratia procedere, ut meritorium. Quod & patet adhuc inter homines: nam ut quis apud Regem aliquid mereatur tanquam premium, non eget promissione sibi signate, & expresse facta à Rege, sed sufficit, quod sibi statuat illud dare, ut premium, quæ est veluti tacita, seu implicita, vel exercita promissio: à fortiori: ergo hoc & sufficiet in Deo.

36 Nostram resolut. etiam fundat Conet authoritate D. Thom. hic art. 1. in corp. ubi sic habet: *Meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis, ita scilicet, ut id homo consequatur à Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit: sicut etiam res naturalis hoc consequitur per suos proprios motus, & operationes, ad quod à Deo sunt ordinatæ. Differenter tamen, quia creatura rationalis se ipsam movet ad agendū per liberum arbitrium: unde actio habet rationem*

nem meriti, quod non est in alijs creaturis. Quibus verbis non aliam Deo ordinationem ad meritum vitæ æternæ requirit, requirit eam, quæ sit per communicationem principij operis meritorij, quod est gratia, quæ ordinatio intrinseca est, & in voluntate dandi gratiam per modum principij meriti inclusa.

36 Quod & confirmat, quia eam ordinationem requirit D. Thom. ut sufficientem ad meritum de condigno, quæ est ejusdem rationis cum ordinatione, qua Deus dirigit res naturales ad consecutionem finis sibi connaturalis; sed hæc est intrinseca: ergo. Major patet ex verbis jam adductis. Minor vero etiam est manifesta, nam res naturales non aliter moventur ad suos fines, quam per collationem virtutum activarum, quibus acquiritur finis, & per applicationem talium virtutum adoperandum; sed hæc dicunt ordinationē intrinsecam: ergo.

37 Hoc tamen fundam mihi displicet in sensu prædicti Authoris: nam inde sequitur de facto in merito de condigno non aliam intervenire ordinationem præter deputationem, vel ordinationem, qua Deus vult conferre homini gratiam, ut principium meriti: nam hęc est ordinatio similis ei, quæ intervenit in rebus naturalibus, ut per suas operationes consequantur proprios fines, quæ ordinatio defacto in rebus naturalibus invenitur. Et quidem verba illa: *Id homo consequitur à Deo per suam operationem, quasi meredeem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit*: Procedunt defacto; nunc enim, & secundum præsentem providentiam id homo à Deo consequitur tanquam mercedem, ad quod ei virtutem operandi deputavit: sicut & secundum præsentem providentiam res naturales id consequuntur per suos proprios motus, & operationes, ad quod virtutes activæ ipsarum à Deo sunt ordinatæ. Patet autem nos non ponere prędictam intrinsecam ordinationem defacto, & secundum præsentem providentiam: nam ex dictis resolutine præcedenti patet talem ordinationem defacto esse extrinsecam, & superadditam. Dicendum est ergo. quod D. Thom. cum antecedenter dicit; meritum hominis apud Deum esse non posse, nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis, loquitur non determinate secundū præsuppositionē divinæ ordinationis intrinsecæ, seu exercitæ, sed absolute secundū præsuppositionēdivinæ ordinationis, sive intrinsice, sive extinsece. Nunc ergo disputamus, an hæc ordinatio intrinseca sufficiat? Quā & sufficere non prob. ex exemplo rerum naturalium: nam in illis non est distinguere virtutem, ut principium operis ad consequendum finem, vel ad illum consequendum, ut mercedem, vel premium; ac proinde per idem est in rebus naturalibus virtutem deputare, seu ordinare, ut principium operis, atque eam ordinare ad consequendum finem per propriam operationem. In nostro autem casu distinguimus eam, ut principium operis: nempe ad consequendā vitam æternam, ut finem, & ut principium meriti ad consequendam eam, ut premium, & coronam. Unde concludimus D. Thom. usum fuisse exemplo rerum naturalium, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc præcisse, quod sicut ut res naturales consequantur per proprias operationes suum finem, sufficit earum virtutes à Deo esse ordinatas ad prædictos fines consequendos, pariter sufficit, ut homo consequatur gloriam ut finem, quod gratia ei deputetur, ut principium ad consequendam gloriam, ut finem. Est tamen disparitas in eo, quod gratia potest deputari ad gloriam purè, ut finem, & ad gloriam, ut premium. Et tunc inquirimus, an ad gloriam, ut premium sufficiat deputatio inclusa in voluntate dandi gratiam ut principium meriri, plane supponendo non sufficere voluntatem dandi gratiam, ut principium operis, qua ratione respicit gloriā, non ut premium, sed ut finem. Et sic post dicta à Mag. Gonet in suo fundamento, restat tota difficultas, cui & satisfacimus duplici fundamento à nobis assignato, de quo magis latè in resolut. sequenti.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

38 SEd objicies 1. argum. desumptum ex Authoritatibus relatis in præcedenti resolutione, in quibus habetur opera istorum habere rationem meriti ex divina promissione. Sed patet ex dictis loqui secundum præsentem providentiam, & defacto, nunc loquimur absolute, attendendo præcisse ad meritum decondigno secundum se, & in quacumque providentia.

39 Secundo objicies ex Belarmino, & Vazquez: quod in justitia distributiva non exigitur pactum, aut promissio expressa, quando Princeps distribuit bona communia; exigitur tamen, quando distribuit bona propria, ut cum ad certamen bravium sponte proponit: neque enim debetur velocius currenti certum premiū nisi promissio, pactumque præcesserit; sed Deus ex justitia distributiva non distribuit bona communia, sed propria: ergo non tenetur premia reddere laborantibus, nisi quia redditurum antea promisit. Sed resp. Serna, quod ad bravium

vium proprie tale requiritur ſpes ipſum conſequenti, juxta illud: *Sic currite, ut comprehendatis.* Hæc autem ſpes certa eſſe non poteſt inter homines, niſi præcedat Regis promiſsio, quia licet ex alio capite conſtaret de voluntate Regis tribuendi bravium velocius currenti, quia tamen voluntas Regis ipſum non obligat, & ipſam retractare poteſt, hæc notitia voluntatis Regis, non ſufficit ad fundandum ſpem bravij, ſed ulterius requiritur Regis promiſsio, ſeu pactum, vel conventio. In Deo vero eſt diſpar ratio, quia ejus voluntas eſt immutabilis, & ejus veritas eſt infallibilis, & ita revelatio divinæ voluntatis eſt ſufficiens ad fundandum firmiſsimam fidem, & ſpem conſequendi bravium vitæ æternæ, quamvis non præcedat promiſsio. Ita prædictus Mag. cui libentiſsime ſubſcribo.

40 Tertio objicies ex Auguſt. ſermone 16. de verbis Apoſtoli, ubi de Deo loquens ſic ait: *Debitor factus eſt, non aliquid à nobis accipiendo, ſed quod ei placuit, promittendo.* Ex ſic arguitur ſecundum Auguſt. aliquis tantum conſtituitur debitor alterius accipiendo, vel promittendo; ſed Deus nequit conſtitui debitor noſter, accipiendo: ergo ſolum poteſt fieri debitor, promittendo, aut ex ſuppoſitione promiſsionis. Majorem ſupponit Auguſt. ut nota exterminis, quamvis inter homines etiam homo conſtituatur debitor ex in juſta actione, quod in Deo locum non habet. Sed reſpod. juxta dicta reſolut. præced. ubi hoc loco Auguſt. uſi ſummus ad probandum defacto, & ſecundum præſentem providentiam ordinationem operis ad premium eſſe factam à Deo per promiſsionem. Et ſic dicimus Auguſt. loqui de Deo, ut debitore defacto, & ſecundum præſentem providētiam, ſecus autem abſolute.

41 Quarto, & ultimo objicies: quamvis merita Chriſti fuiſſent infinitæ valoris, & ex ſe ſufficientia ad merendum gratiam, & gloriam tā hominibus, quā Angelis, imò & ipſis de Dæmonibus, defacto tamen, & quodad efficaciam eam non meruit; ſed non niſi ex defactu pacti, vel promiſsionis: ergo quia pactum, vel promiſsio eſſentialiter requiritur ad rationem meriti. Sed reſpond. concedendo majorem, & minor. & neg. conſeq. Ut enim merita Chriſti non ſe extenderent ad Angelos, vel Dæmones ex defectu pacti, vel promiſsionis, ſufficit, quod ordinatio operis ad premium defacto, & ſecundum præſentem providentiam eſſet facta per pactum, vel promiſsionem. Vel dicatur, quod non meruit prædictam gratiam ex defectu promiſsionis tam ſignatæ, quam exercitæ, quia nempe Deus merita Chriſti nedum non ordinavit ad gratiam Dæmonum, vel Angelorum per pactum, vel promiſsionem, ſed nec per voluntatem conferendi Chriſto gratiam, ut principium meriti reſpectu illorum: quo in caſu deeſt omnis ordinatio operis ad premium, ſine quarum unà meritum eſſentialiter ſalvari non poteſt.

RESOLUTIO IV.

Non tamen ſufficit ad meritum de condigno apud Deum voluntas conferendi gratiam, ut principium operis.

42 EST contra Cajetanum, Soto, Aſſuricenſem, Vazquez, Torres, Meratium, Oviedo, & alios. Eam tamen tenent citati pro reſolutionibus præcedentibus. Et fundatur à priori, ex quo, ut probàvimus reſolut. prima, ad meredum de condigno apud Deum, requiritur ordinatio operis ad premium; hæc autem ordinatio, vel eſt ſignata, & expreſſa, ſicut ea, quæ ſit per pactum, vel promiſsionem, vel eſt exercita, & implicita, quæ ſit per voluntatem conferendi gratiam, ut principium meriti; at nulla ex his ordinationibus intervenit in voluntate conferendi gratiam, ut pure eſt principium operis: ergò prædicta voluntas non ſufficit ad rationem meriti de condigno apud Deum. Major ſupponitur ex dictis prima, & tertia reſolut. Minor conſtat: quippe voluntas conferendi gratiam purè ut principium operis, & non ut principium meriti, eſt voluntas conferendi gratiam, ut principium operis ſecundum ſe; at in voluntate conferendi gratiam, pure ut principium operis ſecundum ſe, nulla ex dictis intervenit ordinatio: ergò. Major patet: nam opus procedens à gratia, duntaxat poteſt terminare voluntatem, vel ut meritum, vel ſecundum ſe: ſi ergò non terminat eam, ut meritum, terminat eam pure ſecundum ſe, & præciſsive à merito. Minor vero etiam patefit: tum ex terminis, nam ſi in voluntate conferendi gratiam pure ut principium operis, interveniret aliqua ex prædictis ordinationibus cum eſſet voluntas conferendi gratiam, ut principium operis meritorij de condigno, & nedum ſecundum ſe, & ſic eſt implicatio in terminis, quod ſit voluntas conferendi gratiam, ut principium operis ſecundum ſe, & in ea non interveniat aliqua ex prædictis ordinationibus. Tum etiam quia in animabus Purgatorij, & in Beatis vult Deus gratiam, ut principium operis ſecundum ſe: nempe dilectionis Dei, non tamen propterea

ptereà vult eam cum ordinatione aliqua ad premium, aliter etiam apud Deum de condigno mererentur.

43 Confirmatur, & explicatur: propterea ex parte Dei requiritur ad meritum de condigno ordinatio operis ad premium, quia sine tali ordinatione non est, unde opus à gratia procedens fundet jus ad premiũ, & in Deo resultet debitum, & obligatio remunerandi illud; at supposita voluntate conferendi gratiam, ut principium est operis, non est, unde prædictum opus fundet jus ad premium, & in Deo resultet debitum remunerandi illud: ergo prædicta voluntas non sufficit ad meritum de condigno apud Deum. Major patet ex 1. resolut. consq. est bona, minor videtur nota: nam Deus, utpote Dominus bonorum nostrorum potest de eis disponere ad proprium libitum: ergo potest Deus velle conferre gratiam, ut principium operis, quin ex prædicto opere resultet jus ad premium, & in eo debitum remunerandi illud: ergo ultra illam voluntatem eget nova ordinatione, ut prædictum jus, & debitum resultet, quæ non potest esse alia præter ordinationem signatam, pacti, vel promissionis exercitę, seu inclusæ in voluntate conferendi gratiam per modum meriti.

44 Sed quidem post antiquiores Societatis, qui recurrunt ad debitum honestatis ortum in Deo ex gratitudine, ut salvent in justis meritum de condigno, de quo diximus resol. prima, fundamento ultimo: Pater Oviedo aperte fatetur ad meritum de condigno apud Deum non sufficere voluntatem dandi gratiam, ut princium operis, nisi addatur ex parte Dei negatio de non conferendo premium: namque si cum voluntate dandi gratiam, ut principium operis ex parte Dei ponatur decretum de non conferendo premium, non dum intelligitur opus procedens à gratia in ratione meritorij. Sed contra est: quia illa negatio decreti non addit ex parte Dei ordinationem aliquam operis ad premium, cum hęc ordinatio sit aliquid positivum: immo, ut dixi, inferens jus positivum ad premium, & debitum positivum remunerationis illius: si ergo voluntas illa sola conferendi gratiam, ut principium operis, non sufficit ad meritum de condigno apud Deum, nèc sufficiet adhuc posita negatione illius decreti. Immo negatio illius decreti de non conferendo premium non infert decretum positivum conferendi illud: cum illa ergò negatione manet Deus indifferens, ut premium tribuat, vel non. Quomodo ergo Deus ex adjuncta illa negatione potest fieri debitor remunerandi premium.

45 Immo ex hoc ipso sit evidens argum. nam meritum de condigno respicit premium, ut futurum sub conditione operis honorosi, vel perseverantiæ finalis; futurũ autem constituitur per positivum decretum dandi premium sub illa conditione, ut latè ostendimus 1. p. de scientia Dei libera, dub. 1. ergo. Anteced. constat: nam meritum inducit jus ad premium, & debitum non est in ordine ad bonum pure possibile, seu ut consequibile, sed ut futurum, & consequendum. Immo potestas acquisita per meritum non est indifferens, ut subjectum recipiat premium, vel non, sed determinata ad illud recipiendum.

46 Dices, quod posita illa negatione decreti de non conferendo gloriam, eo ipso opera procedentia à gratia constituunt ipsam gloriam futuram, ut possit esse premium illarum, quia gratia est semen gloriæ, & fons aquæ salientis in vitam ęternam, quamvis non sit futura per ordinem ad divinum decretum, quod non est. Sicut plures effectus sunt futuri per ordinem ad causas secundas: id est, attenta inclinatione causarum secundarum, qui futuri non sunt per ordinem ad causam primam, seu Dei decretum. Sed contra est, quod illa futuritio gloriæ orta ex inclinatione gratiæ est futurio glorię per modum hæreditatis, non per modum premij: quippe hæc non correspondet gratiæ, sed meritis, utpotè sola merita respiciunt gloriam, ut premium, & coronam; ad merita autem requiritur decretum positivum de collatione premij, aliàs ut pluries dixi, etiam in animabus Purgatorij, & in Beatis essent actualia merita.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

47 ARgumenta, quæ contra presentem resol. objici possunt manent soluta in prima resolut. Sub diversis tamen terminis potest unum, vel alterum contra præsentem objici, & primo sic: Deus sine ordinatione aliqua ex supra ennumeratis, id est, sine promissione, vel pacto, & sine voluntate conferendi gratiam, ut principium meriti, potest statuere, seu velle retribuere pro bono opere procedente à gratia aliud bonum, v. g. argum. gratiæ, vel gloriam; at in tali casu opus illud esset meritum de condigno alterius boni, hocque esset premium respectu illius: ergo ad meritum de condigno sufficit voluntas conferendi gratiam, ut princium operis absque ulla alia ordinatione. Major videtur certa, nec in eo apparet aliqua implicatio. Minor, in qua est difficultas, probatur: opus illud, cuju

PROVINCIAL Y REGISTRO

cujus intuitu Deus tunc conferret gloriam, haberet aliquam causalitatem in ipsam gloriam; sed non, nisi causalitatem meritoriam: ergo. Major videtur certa, utpote dependenter ab illo Deus conferret gloriam. Minor non minus constare videtur nam illa causalitas esset movendo voluntatem divinam ad conferendum gloriam intuitu illius operis; sed hæc est causalitas propria meriti: ergo esset causalitas meritoria.

48 Sed hoc argum. clare instatur in gratijs gratis datis, quas Deus conferret justis intuitu bonorum operum, quę non cadunt sub merito de condigno, sed solum de congruo, easque Deus tribuit, ut amicus, liberalis, & misericors; non vero ut justus judex. Et hoc ideo quia deficit aliqua ex prędictis ordinationibus, ratione, cujus solum opera justorum fundant jus ad premium, & in Deo debitum remunerandi illa: A simili ergo in nostro casu. Unde in forma ad argum. conc. major. & neg. min. Ad probat. neg. minor. nec probatio convenit; nam Deus tunc gloriam conferret ut amicus liberalis, seu misericors: ergo pro sua voluntate omnino independenter a bono opere justi. Unde pariter dicimus, quod tunc opus illud non moveret voluntatem divinam, ut conferret gloriam, sed Deus unice motus ex propria sui bonitate gloriam conferret, proindeque omnino liberaliter, & sine debito aliquo, seu jure ipsius boni operis ad gloriam: quod utrumque necessario requiritur ad meritum de condigno.

49 Secundo objicies: ut unus homo mereatur apud alium, sufficit, quod operetur in commodum, & obsequium ipsius, ipso consentiente, & non contradicente, namsi homo pauper, qui solet operas suas locare, laboret in vinea alterius, Domino videnti, consentiente, & non contradicente, vere meretur mercedem suam, quamvis nulla ordinatio ex prædictis ad mercedem concedendam præcedat: ergo à fortiori merebitur homo justus operando, & laborando in gloriam, & obsequium Dei, ipso Deo percipiente, aut consulente, quamvis nulla ordinatio ex prædictis prœcesserit.

50 Ad hoc argum. paret 1. ex dictis resolut. 1. ad 3. argum. Adhuc enim operarius ille non meretur de condigno mercedem, nec Dominus deberet ei mercedem retribuere ex defectu ordinationis operis ad illam. Deinde omisso antecedenti, neg. consequentia, quia Dominus vineæ ex hoc ipso, quod videt, consentit, & non contradicit, tacite, seù implicite ordinat laborem illum in mercedem concedendam, qua tacita ordinatione supposita in Deo idem fatemur. Argum. autem procedit nulla facta ordinatione ex parte Dei. Ac tandem semper est disparitas inter hominem illum, & Deum, quod homo ille Dominus vineę, non est Dominus operis, & laboris pauperis laborantis in vinea sua; unde ex hac parte non eget ordinatione aliqua Domini, ut apud ipsum de condigno mereatur mercedem, præcipuè interveniente lege naturali, seu æquitatis, qui hoc justum esse, dictat, casu, quod Domino sciente non contradicat; secus vero in nostro casu, in quo Deus est supremus Dominus omnium operum, quæ homo potest facere in gloriam, & obsequium illius, & non sit alia lex præter suam ordinationem.

51 Cætera argumenta, ut dixi, manent soluta, quia per idem est intendere non requiri ordinationem operis ad premium, ut sit meritum de condigno, ac sufficere voluntatem conferendi gratiam, ut principium operis.

DUBIUM II.

ET APPENDICUM.

Utrum prædicta ordinatio operis ad premium exacta ex parte Dei ad meritum de condigno, essentialiter constituat ipsum meritum de condigno?

1 VNum suponimus, & aliud inquirimus, suppponimus quidem opera à gratia procedentia cum divina ordinatione operis ad premium esse meritoria de condigno: utpote eo ipso fundant jus ad premium, & ex parte Dei debitum remunerandi illud, ut dubio prœcedenti stabilitum est. Inquirimus autem, an talis condignitas consistat formaliter in ipsa ordinatione Dei, vel salvetur in ipsis operibus à gratia procedentibus, ordinatione tamen Dei connotata? Quod est idem, ac inquirere: an prædicta ordinario in recto constituat prędictum meritum, vel solum de connotato, & in obliquo? Et quidem suppposito, quod meritum de condigno in actu secundo, seu exercite intelligi non potest sine prædicta ordinatione, haud dubium quod est de essentia meriti de condigno, cum quęlibet res intelligi possit absque eo, quod non est de ejus essentia. Attamen aliquid potest esse de essentia alicujus dupliciter: uno modo in recto: alio modo in obliquo, & de connotato, cujus sunt plura exempla: nam in quarta parte de Peccatis dub. 2. diximus, quod omissio, ut sit libera, & peccaminosa, essentialiter exigit actum,

ctum qui sit ejus causa, vel occasio, sed non in recto, cum ut sic potius omissio sit carentia omnis actus, sed solum in obliquo, & deconnotato. Pariter in divinis potentia generativa Patris in recto solum essentialiter includit intellectum, sed non, nisi ut connotantem paternitatem. Idemque affirmant communiter Theologi de constitutivo actus liberi Dei, quod nempe in recto est ipse actus Dei necessarius, sed non, nisi ut connotat mutationem passivam creaturarum ad fore, vel non fore. Supposito ergo, quod ordinatio operis ad premium ex parte Dei est essentialiter exacta ad meritum de condigno, ita ut sine ea meritum de condigno exercite, & in actu secundo intelligi non posset, inquirimus: an ingrediatur meritum de condigno essentialiter in recto, vel duntaxat in obliquo.

2 Ac tandem ut dub. precedenti diximus, ordinatio essentialiter requisita ad meritum de condigno non est determinate extrinseca, seu signata, aliter solum per pactum, vel promissionem posset Deus etiam de potentia absoluta ordinare opus ad premium, & consequenter solum in vi hujus ordinarionis esset, vel salvari posset meritum de condigno, cum tamen salvari possit per solam ordinationem implicitam, & exercitam, quæ dicitur intrinseca, quia imbibita, & inclusa in ipsa collatione gratiæ. Loquimur ergo de ordinatione vage sumpta: id est, una, vel altera, quia una vel altera essentialiter est requisita, & consequenter in recto, vel obliquo. Unde unica in præsenti est difficultas. Sit ergò.

RESOLUTIO UNICA

Ordinatio operis ad premium non in recto, sed duntaxat de connotato, & in obliquo ingreditur constitutivum meriti de condigno.

3 EST contra omnes asserentes opera à gratia procedentia esse solum ab extrinseco meritoria de condigno, ut tenent Scotistæ, & Nominales. Eam tamen tenent omnes, qui asserunt esse meritoria de condigno ab intrinseco, ut tenent communiter Theologi, & præcipue Thomistæ. Et fund. 1. ex terminis: nam hoc ipso, quod opera procedant à gratia connotata ex parte Dei ordinatione operis ad premium, intelliguntur sufficienter constituta in ratione meriti de condigno vitæ æternæ. v. g. ergò superflue ponitur ordinatio Dei tanquam illarum constitutivum in recto meriti de condigno. Consequ. patet ab exemplis supra adductis: nam quia omissio per hoc, quod connotet actum qui est ejus causa, vel occasio sufficienter intelligitur constituta in ratione liberæ, & peccaminosæ, actus, qui est ejus causa, vel occasio solum ingreditur constitutivum omissionis in ratione liberæ, & peccaminosæ in obliquo, & de connotato. Pariter quia potentia generativa Patris in divinis intelligitur constituta per intellectum prout in Patre, seu ut connotat paternitatem, hæc solum ingreditur, ut constitutiva illius de connotato. Quod idem apparet in constitutivo actus liberi Dei. Anteced. prob. nam opera procedentia à gratia, seu mentione Spiritus Sancti ex hoc ipso sunt condigna vitæ æternæ: ergò si ultra connotent ex parte Dei ordinationem ipsarum ad vitam æternam tanquam ad premium, vel coronam, nihil eis deest, ut sint defacto, & in exercitio meritoria de condigno illius. Consequ. patet, & anteced. est D. Thom. hic art. 3. ubi in duo principia redducit condignitatem meriti vitę æternæ; & in motionem Spiritus Sancti moventis nos in vitam æternam, juxta illud Joannis 4. *Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Et in dignitatem gratiæ, per quam homo consors factus divinæ naturæ adoptatur in fidelium Dei, juxta illud ad Roman. 8. *Si filij, & hæredes.*

4 Sed dices dignitatem meriti, & premium consistere in æqualitate operis cum illo; hanc autem æqualitatem non important opera à gratia, vel ex mentione Spiritus Sancti procedentia, nisi ratione divinæ ordinationis. Ex se enim in æqualia sunt cum vita æterna. Unde potius divina ordinatio est, quæ prædicta opera condigna vitæ æternę constituit, & sic non potest non in recto ingredi meritum de condigno vitæ æternę. Sed hoc argum. proponitur à D. Tho. hic, & est tertium ordine: & ei respondet. *Ad tertium dicendum, quod gratia Spiritus Sancti, quam in præsenti habemus, & si non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute, sicut semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vitę æternæ; unde & dicitur esse pignus hæreditatis nostrę 2. ad Chorint. 1.*

5 Sed Mag. Serna respondet; hanc solut. videri insufficientem, quia ad condignitatem meriti requiritur, quod valor moralis meriti adæquetur cum valore premij; ad hoc autem non sufficit æqualitas virtualis, nam qui furatus est plantam, non satisfacit condigno restituendo granum seminis, virtute continens totam plantam. Sed contra est: quod solutio est D. Thom. & ad intentum præsens: ergò sufficiens. Et quidem exemplum D. Thom. non tenet

net quantum ad omnia : nam est magna disparitas inter semen continens in virtute arborem, & gratiam continentem in virtute vitam æternam: quippe semen arboris continet totam arborem pure instrumentaliter, & instrumentum non adæquat perfectionem effectus principalis agentis. Gratia vero continet vitam æternam tanquam principalis causa, utpotè radix illius: qua ratione dicitur ipsa vita æterna. Immo propter hoc sententia probabilior affirmat gratiam esse perfectiorem visione beata, in qua vita æterna consistit; se enim habet; in ordine supernaturali, sicut anima in ordine naturali, quæ in perfectione excedit omnes potentias ab ea dimanantes, & pariter omnes illarum actus.

6 Sed quia de hoc agere pertinet ad tractatum de gratia, opinioque opposita est probabilis, quia nempe gratia comparatur ad vitã æternam, ut medium ad finem ultimnm, finisque in perfectione exsuperat media, juxta commune axioma: *Propter quod unumquodque tale, &c.* (Cui tamen argum. facilime potest responderi, videlicet quod beatitudo formalis est finis ultimus solum secundumquid, finis autem ultimus simpliciter est beatitudo objectiva, id est, ipse Deus prout in se: Immo non infinito modo, sed modo finito aslequibilis) ideò aliter resp. ex dict. 3.p.dub.unico de just.quod duplex est æqualitatis, alia quantitatis quę dicitur arithmetica, & alia proportionis, quæ dicitur geometria. Illa requiritur ad justitiam commutativam; hæc sufficit ad justitiam distributivam, ad quam tantum perinet reddere unicuique ad proportionem meritorum, ita ut magis digno detur majus premium, & minus digno minus premium, quidquid sit de æqualitate arithmetica meriti cum premio. Deus antem non premiat merita ex justitia commutativa, sed duntaxat ex distributiva; & sic ad condignitatem exactam in gratia ad meritum vitæ æternæ non requiritur æqualitas arthmetica meriti cum vita æterna, sed solum proportionalis, ita ut magis digno detur major gloria, & minus digno minor gloria. Hęc autem æqualitas proportionalis habetur in operibus justi ex hoc, quod à gratia, seu mentione Spiritus Sancti majori, vel minori, seu intensius, vel minus intense procedunt: unde ad hanc constituẽdã non est necessaria ordinatio Dei, licet necessaria sit, ut ratione meriti exercitio sortiantur, ut dictum est. Quæ solutio etiam est D. Thom. super Dionysium cap. 8. lect. 4. ubi sic habet; attribuitor Deo justitia distributiva, quę non observat æqualitatem quantitatis, ut æqualia omnibus det, sed æqualitatem proportionis, ut det unicuique secundum, quod dignum est.

7 Sed dices hanc æqualitatem proportionis etiam servari in merito de congruo, ut patet in justificatione impij, nã unusquisque recipit gratiam justificantem secundum propriam dispositionem, ut ait Trident. sess. 6. cap. 7. quia magis se disponenti datur major gratia, & minus se disponenti datur minor gratia; cũ tamen dispositio ad justificationem non mereatur de condigno gratiam, sed ad summum de congruo. Sed respondetur, quod proportio in justificatione est solum ex parte gratiæ collatæ, quia nempe magis disposito datur major gratia; non vero ex parte subjecti, quia quantumcumque se disponat ad gratiam, nulla est proportio inter ipsum, & gratiam, sed potius maxima imporportio propter peccatum, ratione cujus magis ei debetur pœna, quam premium, & sic gratię collatio potius tribuitur misericordię Dei, quam ipsius justitiæ, propterea que dicitur meritum de congruo, & non de condigno. Hinc D. Thom. in presenti art. hanc congruitatem vocat quandam æqualitatem proportionis: *Videtur enim congruum, ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suę virtutis.*

8 Secundo fund. nostra resol. namque si ordinatio operis ad premium ex parte Dei in recto ingrediatur constitutivum meriti de condigno, sequitur, quod opera bona pure naturalia possent esse merita de condigno vitæ æternæ; hoc est falsissimum: ergo. Major videtur certa; namque potuit Deus prędicta opera ordinare in vitam æternam tanquam in premium, & coronam: si ergo tota ratio constituendi meritum de condigno vitæ æternæ est prædicta ordinatio, non est, cur prędicta opera non possent esse merita de condigno vitæ æternæ. Minor vero suadetur efficaciter: namque sequitur hominem defacto sine gratia non posse mereri de condigno vitam æternam, non esse ex defectu virium, sed ex defectu divinæ ordinationis; at hoc dicendum non est: ergo. Major patet, & minor liquet: nam hic modus dicendi favet erroriPelagianorum asserentiũ in homine sine gratia non esse defectum virium, aut virtutis ad efficiendum opus meritorium vitæ æternæ: ac si posita divina ordinatione nullus staret absolute defectus ad prędictũ meritum. Immo Concilia, & Patres non probant homines sine gratia non posse mereri vitam æternam ex defectu ordinationis Dei, quamvis hanc connotare necesse sit, sed ex defectu virium, & virtus internæ, quia licet liberum arbitrium non fuerit extinctum per peccatum originale, fuit tamen viribus attenuatum. Immo

Lu-

Lutherani, & Calviniſtæ non negant ex parte Dei ordinationem operis ad premium; negant tamèn dari gloriam a Deo propter intrinſecam bonitatem, & dignitatem bonorum operum: ac ſi tota ratio dignificandi ſit ſolùm divina ordinatio. Quibus adde ex Gonet, quod hoc eſt magis abſurdum, quam ſi diceretur, quod ſi Rex promitteret filiam ſuam Regni hæredem ei, qui primo colligeret paleam, Ruſticus primo eam colligens, filiam Regis, regnumque ejus de condigno mereretur. Minor enim eſt proportio inter opus naturale, & vitam æternam, quam inter actum quemcumque viliſsimum, & filiæ Regis, regnique ejus poſſeſsionem.

9 Tertiò fund. noſtra reſol. Nàm ſi forma in recto conſtituens meritum de condigno vitæ æternę eſſet prędicta ordinatio Dei, ſequitur hominem non mereri de condigno vitam æternam, cujus contrarium ſupponimus: ergò prædicta ordinatio ad ſummum ingreditur cōſtitutivum meriti de condigno de connotato, & in obliquo. Conſeq. pate; ſequela verò probatur; nàm tunc homo non faceret meritum condignum vitæ ęternę: ergò non mereretur de condigno vitam ęternam. Conſeq. liquet ex terminis, & anteced. probat. Tunc homo non faceret formam in recto conſtituentem meritum condignum vitę æternæ: ergò nèc faceret meritum condignum vitæ æternę. Antecedens videtur notum, cum forma tunc conſtituens meritum condignum vitæ æternę eſſet ipſa ordinatio Dei; quæ ſolùm eſſet à Deo, & non ab homine. Conſeq. verò probatur: Nàm cum effectus formalis formæ ſit ipſa forma communicata, qui non cauſat formam, non poteſt cauſare effectum formalem illius: meritum autem eſſe condignum vita æterna, eſſet tùnc effectus formalis ordinationis Dei: qui ergò non cauſaret ordinationem Dei, neque cauſaret, ſeù efficeret meritum ęondignum illius.

10 Huiç argumento ſolum poteſt reſponderi inde ſolùm ſequi hominem tùnc non facere meritum condignum vitæ æternę pro formali, ſecus verò pro ſubſtracto, quod eſt opus à gratia procedens, quia hæc ſemper ab homine grato procederet. Sed contra eſt: quod ad cauſandum abſolutè concretum accidentale, non ſufficit cauſare ſubſtractum formæ, ſed ultra requiritur cauſare formam ipſam; nàm, ut patet ex Dialectica, verbum *cauſo*, vel *facio*, & ſimilia appellant proprium conceptum formalem; qua ratione dicitur Artifex cauſare domū, vel ſtatuam, etsi ſubſtractum illius, vel materiam non cauſet. Meritum autem condignum vitę æternæ eſt concretum accidentale, cujus materia, vel ſubſtractum in hoc modo dicendi eſt opus à gratia procedens; forma verò in recto eſt ipſa ordinatio operis ad premium: ergò non cauſans prædictam ordinationem dici non poteſt cauſare meritum condignum vitæ ęternæ. Immò hac ratione probant Thomiſtæ, quod Deus cauſans peccatum pro materiali, non dicitur abſolutè cauſa peccati, quia peccatum pro formali non cauſat, nèc cauſare poteſt: utpotè extra ſpheram ſuæ activitatis. Immò quod beata Virgo non præſtitiſſet Chriſto obſequium infinitum, quando illum abluebat, alligabat faſcijs, uberibuſque lactabat, ideò fuit, quia licet prædictum obſequium aliàs, & ex contactu perſonæ Chriſti fuiſſet infinitum, non tamen ut procedebat à beata Virgine. Quia ratione convinc or dicere 4. parte de peccatis dub. 5. quod forma gravificans offenſam Deo irrogatam per peccatu mortale non eſt perſona divina offenſa, licet hęc ingrediatur ad gravificandum in obliquo, & de connotato, quia aliàs non verificaretur hominem Deo irrogare offenſam infinitam, utpotè non faceret, vel cauſaret formam ipſum infinite gravificantem, qua ratione formam gravificantem infinite offenſam Deo irrogatam per peccatum pono in ipſa intrinſeca malitia peccati, ut perſonam connotat Dei offenſam, quia hoc eſt ſufficiens, ut in æſtimatione prudentum talis offenſa reputetur ſimpliciter infinita.

11 Quartò fund. noſtra reſol. Et quidem hucuſque proceſsimus, ſivè prędicta ordinatio ſit extrinſeca, vel intrinſeca. Nunc verò procedimus de ordinatione Dei extrinſeca: Nàm ex oppoſita ſententia ſequitur, quod defacto, & ſecundum præſentem providentiam ratio formalis in recto conſtituens meritum de condigno vitæ æternæ ſit ordinatio extrinſeca operis a gratia procedentis ad vitam ęternam ut premium, & coronam, v. g. pactum, promiſſio, vel conventio; hoc eſt falſum: ergò. Major ſupponitur ex dictis dub. 1. reſol. 2. & minor probat. Nam in hoc modo dicendi condignitas prædicti meriti eſſet extrinſeca: utpotè à forma extrinſeca proveniens; hoc non poteſt dici: ergò. Major conceditur ab Scotiſtis, & Nominalibus. Minor prob. multipliciter, & primo ex terminis: Nàm per idem eſt ęondignitas meriti, ac illius valor; at valor meriti de condigno vitæ æternæ eſt ei intrinſecus, nec poteſt eſſe extrinſecus: ergò pariter ęondignitas. Minor patet: Nàm prædictus valor non poteſt non eſſe liber, & viralis, utpotè homo per meritum, ut valoratum ſe movet ad conſequendam vitam ęternam, ut premium, & coronam. Conſeq. etiam patet: Nàm de ratione

liberi, & vitalis est procedere à principio intrinseco libero, & vitali. Secundo probat. minor: Nàm prædicta condignitas est, per quam homo se facit dignum vita æterna; sed eo in casu homo non se faceret dignum vita æterna, ut premio, & corona, sed fieret dignus solùm à Deo ordinante opus ad vitam æternam, ut premium, & coronam: ergò. Minor, & conseq. patent. Major probat. Nàm si prædicta condignitas non esset, qua homo se ipsum facit condignum vita æterna, ut premio, & corona, eodem modo esset dignus vita æterna, ut premio, & corona, ac esset dignus vita æterna per modum hæreditatis, nàm sic etiam est dignus à Deo ei conferente gratiam, & solùm esset differentia, quod gloria per modum hæreditatis esset dignus à Deo conferente gratiam; gloria verò per modum premij esset dignus à Deo ordinante opus ad ipsam gloriam, ut premium, sine differentia aliqua ex parte hominis merentis.

12 Tertiò probatur eadem minor: nàm condignitas operis, & condignitas meriti secundum id, quod importat in recto, est eadem, & solùm differt, ex quo dignitas operis præscindit ab ordinatione premiantis; condignitas autem meriti ipsam præsupponit; at condignitas operis est operi intrinseca: ergò paritèr condignitas meriti est meritò intrinseca, licet connotando aliquid extrinsecum. Anteced. exemplificatur in eo, qui laborat in vinea aliena, cujus labor, & consequenter condignitas mercedis in eo consistens, idem est, sivè præcedat pactum, vel promissio ex parte Domini, sivè non, & solùm est differentia, quod ante illud pactum est solùm condignitas operis, & eo præsupposito, transit in condignitatem meriti. Quod est esse eandem condignitatem secundum id, quod importat in recto, licet diversa ex parte connotati. Quartò probat. eadem minor: Nàm antiqui Patrls non meruerunt de condigno incarnationem Divini Verbi, sed solùm de congruo; sed non ex defectu divinæ promissionis, cum eis incarnatio Divini Verbi fuerit promissa: ergò condignitas meriti in recto non importat divinam promissionem, sed aliunde est desumenda: nempè ex condignitate intrinseca operis, quæ non fuit in Sanctis Patribus: utpotè Incarnatio Verbi est premium moralitèr infinitum, ad quod proinde condigno merendum erat necessaria condignitas intrinseca infinita. Immò hoc ipsum verificatur in actu contritionis, cui etiam à Deo est promissa justificatio; & tamen non est meritum condignum illius, solùm ex defectu intrinsecæ condignitatis. Ac tandem probatur eadem minor à paritate peccati, quod in omnium sententia est ab intrinseco condignum pœna æterna; cum tamen ita requirat ex parte Dei ordinationem operis ad pœnam: sicut opus procedens à gratia, requirit ex parte Dei ordinationem ad vitam æternam, ut ad premium. Hinc in dœmonibus peccatum non meretur de condigno pœnam æternã, nèc in beatis, vel animabus Purgatorij opus à gratia procedens meretur de condigno gloriam vel ejus augmentum, non ex defectu condignitatis, sed purè ex defectu extrinseci connotati, qui est ordinatio Dei, ut supra dictum est.

Objiciantur, & solvuntur argumenta.

13 PRæcipuum argumentum contra nostram resolut. est opera à gratia procedentia nullam habere condignitatem, sicùt neque æqualitatem cum premio vitæ æternæ ratione sui, sed solùm ratione divinæ ordinationis. Quod solutum manet ex fundamentis præcedentibus pro nostra resolut. Deinde secundo objicies: verba illa Apostoli ad Romanos 8. *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis*: Ac si tota condignitas reducenda sit in voluntatem, vel ordinationem Dei. Sed hoc argum. nedùm probat ordinationem Dei esse totam rationem constituendi meritum de condigno, verùm & passiones Sanctorum non esse meritorias de condigno. Unde D. Thom. hic illud proponit ad probandum hominem in graria constitutum non mereri vitam æternam de condigno, cujus tamèn oppositum in præsenti supponimus, & solùm controversia est, an hæc condignitas constituatur in recto per ipsam ordinationem Dei, vel tantum in obliquo? Ad illud tamèn respondet Div. Thom. hic ad primum: *Quod Apostolus loquitur de passionibus Sanctorum secundum earum substantiam*, id est, ex ratione generica, & communi, nempè quatenùs procedunt ex libero arbitrio; secùs verò quatenùs procedunt ex gratia, ut hic habet expræsè in solutionne ad tertium.

14 Tertiò objicies exemplum monetæ, cujus valoris tota, & in recto ratio est ordinatio Regis determinantis illam. Quod etiam apparet in bravio proposito velocius currenti, si sit pretiosum, & extra certamen cursum excedens. Immò hoc ipsum apparet in valore laboris mercenarij, qui etiam totus provenit ex lege, vel consuetudine: sicùt enim Rex potest taxare premium rerum, & valorem pecuniæ; ita etiam potest taxare valorem, & pretium humani labo-

boris exhibiti in obsequium alterius, ut defacto constat in stipendio designato Regis Consiliarijs; Ministris veli, & regentibus Cathedras: à fortiori ergò potest Deus sua ordinatione taxare valorem, & condignitatem operis meritorij.

15 Sed ad exemplum monetæ patet disparitas ex dictis in 4. fundam. quod scilicet valor illius non est liber, nec vitalis, & consequenter potest in recto constitui per aliquid extrinsecum, qualis est ordinatio Regis; secus verò valor, & condignitas meriti. Ad exemplum de bravio; nego, quod si bravium excedat cursum, currens illud condigne mereatur, quamvis ei promittatur à Rege, alias, ut supra diximus, qui colligit paleam, de condigno mereretur filiam Regis, regnumque ejus promissum primo colligenti paleam: immò propter excessum vitæ æternæ ad opera naturalia pariter diximus nec posita ordinatione Dei posse hominem per opera naturalia de condigno mereri vitam æternam. Ad id, quod additur de valore laboris mercenarij, patet ex dictis etiam in 4. fundam. Nam valor illius est ei intrinsecus, pendet tamen, ut sit meritorius, ex ordinatione, vel taxatione Regis ob vitandas fraudes; unde talis ordinatio non tribuit ei valorem, sed potius est declaratio illius.

16 Quarto objicies: licet ordinatio extrinseca Dei non possit in recto constituere meritum de condigno vitæ æternæ, secus verò ordinatio intrinseca: ergò nostra resolut. universaliter vera non est. Prob. anteced. Nam propterea ordinatio extrinseca in recto constituere non potest meritum de condigno, quia condignitas non potest non esse intrinseca ipsi operi procedenti à gratia: ergò si prædicta ordinatio ponatur non extrinseca, sed intrinseca, non est, cur non possit in recto constituere meritum de condigno.

17 Sed respond. omnia fundamenta pro nostra resolut. probare de ordinatione vagè sumpta, sive extrinseca sit, sivè intrinseca: Nam primum fundam. situm est in eo, quod opera à gratia procedentia ex eo solùm, quod connotent divinam ordinationem eorum ad premiũ vitæ æternæ, sufficienter constituuntur in ratione meriti de condigno, quod verùm est, sivè ordinatio connotata sit extrinseca, vel intrinseca, ibique satisfit argumento de inæqualitate cum premio vitæ æternæ. Secundum fundam. procedit ab in convenienti, quod opera naturalia possent esse merita de condigno vitæ æternæ, quod etiam procedit, licet ordinatio sit intrinseca, quia etiam posset Deus prædicta opera ordinare ad premium vitæ æternæ, non solùm ordinatione extrinseca, sed etiam intrinseca: quippè posset velle conferre virtutem naturalem, ut principium meriti, sicut & gratiam. Probat etiam 3. fundam. siquidem ordinatio etiam intrinseca non sit ab homine, sed à solo Deo, & sic adhùc homo non faceret formam in recto constituentem meritum de condigno, & consequenter nec illud efficeret. Quartum denique fundam. licet solùm procedat de ordinatione extrinseca, ex quo condignitas meriti non potest non esse intrinseca, hujus probationes æque etiam convincunt de ordinatione intrinseca: Nam nec hæc est merenti libera, & vitalis, nec per eam homo se facit dignum vitæ æternæ; & sic de cæteris probationibus. Unde in summa dicimus illam ordinationem vocari intrinsecam, quia inclusa, & imbibita in ipsa collatione gratiæ, non quia opera dignificet, licet sufficiat ejus connotatio, ut opera illa, alias secundum se dignificata, ex quo procedunt à gratia, sortiantur rationem meriti, ut pluries dictum est.

DUBIUM III.

Quomodo componatur in Christo libertas exacta ad meritum adimplectionis præcepti de subeunda morte cum ipsius impeccabilitate.

1 EST communis Theolog. & Sanct. Patrum, immò de fide ad meritum essentialiter requiri libertatem. Juxta quam statim se offert argum. de merito Christi in adimplectione præcepti de subeunda morte, in cujus potestate non fuit non adimplectio illius, & consequenter nec libertas, aliter posset peccare, utpotè posset illud præceptum non adimplere, & non adimplere præceptum, instante præcepto, est peccare, cùm tamen Christus impeccabilis sit. De hoc dubio agunt magis communiter Theologi in tractatu de Merito Christi; sed hic etiam proprium sibi vendicat locum: unde, & omnes in præsenti sibi objiciunt prædictum argum. eique late satisfacere connantur.

2 Et quidem aliqui negant Christo impositum fuisse strictum præceptũ obligans ad culpam. Quo in casu sine peccato potuit nõ adimplere præceptũ. Ita Victoria, & Lorca. Alij dicunt Christo solùm impositum fuisse præceptum de moriendo, quoad substantiã, non verò quoad circunstantias; unde quantum ad istas mansit liber, & potens ad omissionẽ mortis, illamque

conjungere cum præcepto ſine peccato. Ita Fonſec. Valent. Vazquez, & alij recent. Alij dicunt, quod licet Chriſto fuerit impoſitum ſtrictum, & riguroſum præceptum moriendi, tam quoad ſubſtantiam, quam quoad circunſtantias, hoc tamen præceptum libere poſtulavit à Patre; pro indeque neceſsitas moriendi præſuppoſito præcepto, non fuit antecedēs, ſed conſequens libertatem Chriſti; neceſsitas autem, quę libertatem noſtram conſequitur, non tollit libertatem. Ita aliqui apud noſtrum Vincent. & Gabreram. Alij dicunt hoc præceptum fuiſſe impoſitum Chriſto dependentèr ab illius libertate quantum ad ſui conſervationem, quatenùs poterat petere diſpenſationem præcepti, & ſi illam poſtularet, infallibilitèr Deus diſpenſaret in præcepto. Ita Hurtado, Lugo, & alij recentiores. Sed contra ſtat.

RESOLUTIO UNICA.

Libertas Chriſti in adimpletione præcepti de ſubeunda morte componitur cum ejus impeccabilitate. Per hoc quod præceptum fuit de morte purè, quoad ſubſtantiam, & ſic præceptum non fuit requiſitum per modum actus primi.

3 SED prædictis modis relictis, quos ſato calamo impugnat noſter Oxomenſis, quia cum eis non ita exacte videntur ſalvari omnia teſtimonia Scripturæ, tam exprimentia præceptum, quam meritum obedientiæ, & mortis, ac plenam, & perfectam Chriſti ſubjectionem ad Patrem: modus communior ſalvandi libertatē Chriſti in adimpletione præcepti ſalva ejus impeccabilitate, deſumitur ex modo, quo Thomiſtæ conciliant libertatem creatam cum efficacia gratiæ, & divinę prædeſtinationis: Nàm in connexione cum actu, & illius illatione infallibili æquiparantur gratia efficax, & præceptum Chriſto impoſitum. Sicùt enim præceptum Chriſto impoſitum infert infallibilitèr illius adimpletionem propter illius impeccabilitatem, ita etiam phyſica Dei prędeterminatio ad actum, ipſius prędiffinitio, decretumque intentivum dandi gloriam infallibilitèr inferunt actum prædiffinitum & merita propter ſummam divinæ voluntatis efficaciam. Sicùt ergò illa connexione, & infallibili illatione non obſtante, efficacia phyſicæ prædeterminationis, prædiffinitionis, & prędeſtinationis, non tollit libertatem ab actu, paritèr non obſtante altera infallibili connexione, & illatione, cum impeccabilitate Chriſti compatitur libertas in adimpletione præcepti.

4 Et quidem propterea illa connexione, & infallibili illatione non obſtante componitur libertas in actu, quia componitur potentia antecedens expedita ad omiſsionem actus, id eſt, ad illam non in ſenſu compoſito, ſed in ſenſu diviſo, hęc autem potentia ſalvatur, quia potentia expedita ad omiſsionem actus duntaxàt tollitur per impotentiam ad conjungendam omiſsionem actus cum omnibus requiſitis ex parte actus primi ad actum; non verò per impotentiam ad conjungēdam omiſsionem actus cum alijs adjuntis etiam antecedentibus, non tamen requiſitis ex parte actus primi. Unde quia in beatis eſt impotentia ad conjungendum omiſsionem amoris Dei in ſe cum viſione beatifica, & hæc requiritur per modum actus primi ad prædictum amorem, quia ſine cognitione objecti voluntas non eſt in actu primo completa ad attingentiam illius, propterea in beatis non eſt potentia expedita etiam antecedens ad omiſsionem prędicti amoris. Ratioque ſuadet: utpotè ſi non eſt impotentia ad conjungendum omiſsionem actus cum omnibus requiſitis ex parte actus primi ad actum: ergò ex parte actus primi ellicitivi actus non eſt impedimentum aliquod ad omiſsionem actus; ſed potentiam eſſe expeditam ad omiſsionē actus, non in alio conſiſtit, quam in non eſſe impeditam ad illam ex parte actus primi elliçitivi actus: cum ergò auxiliū ab intrinſeco efficax divinæ voluntatis, licèt ſit requiſitū, ut voluntas creata elliceat actum, non tamen ex parte actus primi, ſed ſolùm ex parte actus ſecundi, quippè independēter ab illo habet quidquid requiritur ad continentiā, & elicentiam actus ſecundi in proprio genere, & in linea cauſæ ſecundę, & creatæ, licet ex hoc ipſo ad actualem elicentiam actus ſecundi indigeat prævio conçurſu, & auxilio divinæ voluntatis, aliter ejus virtus eſſet ſufficiens ad actum ſimplicitèr, & omnibus modis conſequentèr licet infallibilitèr inferat actum, adhuc voluntas creata retinet potentiam expeditam ad omiſsionem actus. De quo late diximus 2. parte dub. 6. per totum.

5 Tùnc ſic: ſed pari modo voluntas Chriſti ſuppoſito, & inſtante præcepto; retinet potentiam antecedentem expeditam ad omiſsionem actus præcepti: ergò licet præceptum adjunta Chriſti impeccabilitate neceſſario connectatur cum actu præcepto, ipſumque infallibilitèr inferat, non indè ſequitur ipſum non libere adimplere præceptum. Probatur minor: Potentia expedita ad omiſsionem mortis, ſeù volitionis illius duntaxàt poteſt tolli per impotentiam ad conjungendum eam çum omnibus requiſitis ex parte actus primi; at in Chriſti voluntate non fuit impotentia

ad

ad conjungendam prædictam omissionem cum omnibus requisitis ex parte actus primi : ergò. Tota difficultas impræsenti consistit in probatione hujus minoris. Et probatur sic : in Christi voluntate solùm est impotentia ad conjungendum prædictam omissionem cum ipso præcepto ; at hoc non est impotentia ad illam conjungendam cum aliquo requisito ex parte actus primi , sed solùm cum aliquo accidentaliter ei adjuncto: ergò. Prob. minor. Ad mortem, seu ad illius volitionem, vel acceptationem nō prærequiritur præceptum , cùm etiam præcepto non existente, posset Christus ex charitate, vel alio motivo velle mori, ipsamque mortem acceptare ad redemptionem generis humani: impotentia ergò ad conjungendum omissionē volitionis , seu acceptationis mortis cum præcepto, non est impotentia ad conjungendum illam cum aliquo requisito ex parte actus primi.

6 Sed dices, quod licèt præcepto non existente posset Christus ex charitate, vel alio motivo velle mori , seù acceptare mortem , non tamen præcepto non existente, posset velle mori , & mortem acceptare ex motivo obedientię: utpotè sic acceptare mortem est illam acceptare ex motivo se conformandi cum præcepto, & obediendi illi , proindeque est actus à virtute obedientiæ elicitivè procedens, cujus objectum motivum est præceptum , proindeque ejus cognitio est prærequisita ex parte actus primi ad prædictum actum , sicùt cognitio objecti est in voluntate requisita ex parte actus primi ad illius attingentiam. Christum autem ex tali motivo voluisse , seù acceptasse mortem , est communis sententia Theolog. & Sanctor. Patrum, colligiturque ex illo : *Factus est obediens usque ad mortem , &c.*

7 Sed contra est: Nàm licèt præceptum sit essentialitèr requisitum ex parte actus primi ad actum formalem obedientiæ , seù ad acceptandum ex motivo obedientiæ; præceptum tamen Christo impositum à Patre non fuit desubeunda morte sub illo motivo ; sed solùm quoad substantiam. Unde sequitur primo , quod si præceptum non requiritur ex parte actus primi ad subeundam mortem , quoad substantiam, semper sit verùm , quod manet potentia expedita antecedens ad conjungendam omissionem actus præcepti cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad adimpletionem illius , quamvis non ad illam, ut conjungendam cum præcepto. Deinde sequitur Christum ita acceptasse mortem ex motivo obedientię, quod potuerit etiam potentia consequenti eam non acceptare ex tali motivo, sed ex motivo charitatis; consequēterque omissionem mortis quoad motivum obedientiæ conjugere sine peccato cum præcepto , licèt non quoad substantiam. Et sic semper est verùm , quod præcepto supposito manet in Christi voluntate potentia expedita ad conjungendum omissionem actus præcepti cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad illius adimpletionem : utpotè si loquamur de omissione , quoad substantiam, duntaxàt est in conjungibilis cum præcepto , quod requisitum non est ex parte actus primi ad moriendum ; si verò de omissione illius, quoad motivum obedientiæ , conjungibilis est etiam cum præcepto requisitō ex parte actus primi ad prædictum motivum.

8 Hinc nota : aliud esse actum formalem obedientiæ exerceri non posse sine præcepto, aliud autem præceptum impleri non posse sine actu formali obedientiæ. Primum verùm est , quia actus formalis obedientiæ habet pro objecto motivo ipsum præceptum, ut argum, probat. Secundum tamen est falsum , ut patet in eo , cui præcipitur jejunium , qui sufficientèr adimplet præceptum, dùm jejunat, etiam si non jejunet , ex motivo obediendi, sed ex alio motivo saltèm bono ; quidquid sit an possit dari actus bonus , & malus ex fine. Et est expræssa doctrina D. Thom. 1. 2. q. 100. art. 9. ad 2. illis verbis: *Non enim idem est finis præcepti , & id de quo præceptum datur; sicut nec in alijs rebus idem est finis, & quod est ad finem.* Et art. 10. sequenti ponit exemplum in præcepto honorādi Patrem: quod enim non honoretur ex charitate , est contra aliud præceptum de dilectione Dei, quod cùm sit affirmativum non obligat ad semper : *Attamen in hoc præcepto honora Patrem, non includitur, quod honoretur Pater ex charitate , sed solum quod honoretur Pater. Unde qui honorat Patrem , licet non habeat charitatem, non efficitur transgressor hujus præcepti.* Hæc in corpore , quod & confirmat ad 2. à simili ergò in nostro casu.

9 Sed dices : quid in casu , quod præceptum Christo impositum esset desubeunda morte ex motivo obedientiæ , & se conformandi præcepto Patris ? Nàm in hoc casu præceptum adimpleri non potest sine actu formali obedientiæ ; proindeque cum ipso conjungi non potest omissio mortis quantum ad motivum obedientiæ sine peccato. Sed ad hoc respondeo ita esse quod in illo casu præceptum esset necessarium per modum actus primi ad adimpletionē præcepti, utpote ex motivo obedientiæ. Sed quid ad nos ? Defacto enim non esse sic impositum est verisimum ; & magis consonum , quia de illo est discurrendum , sicùt de alijs præceptis à Deo, vel Ecclesia impositis, quæ solùm respiciūt

substantiam actus, & per elicientiam illius, ut sic sufficienter implentur, quidquid sit de motivo. Nihilominùs quia casus ex terminis non repugnat, & tunc eadem prorsùs esset difficultas, ac in præsenti, Sapient. noster Mag. Volibar primarius Salmant. jubilatus in suis manuscriptis, utinam in lucem prodirent, respondet, quod licet posset Christo à Patre poni præceptum desubeunda morte ex motivo obediētiæ, sed non uno, & eodem præcepto; sed uno veluti directo, ei præciperetur solus exterior actus moriendi: & alio veluti reflexo præciperetur ei idemmet actus ex motivo obedientiæ, nàm aliter sequitur actum obedientiæ supponere se ipsum tanquam objectum, seque tanquam objectum respicere, quod inintelligibile est. Ratio est, quia actus obedientiæ non potest non supponere tanquam objectum, ex cujus motivo elicitur ipsum præceptum, ut terminatum ad rem præceptam: si ergò præceptum sit terminatum ad ipsum actum obedientiæ, jàm actus obedientiæ supponit tanquam objectum ipsum præceptum, ut terminatum ad actum obedientiæ, & consequentèr supponit se ipsum, ut objectum saltem in obliquo, & de connotato, nempè, ut terminum præcepti. Nec valet quod actus obedientię, ut exercendus supponeret se ipsum, ut præceptum, quod non est inconveniens: immò sic contingit in omni præcepto, nàm exterior actus mortis, ut exercendus, etiam supponit se ipsum, ut præceptum. Sed contra est: nàm actus exterior non præceptus sub motivo obedientię non respicit præceptum, ut objectum, nèc consequentèr rem præceptam etiam in obliquo, & sic nèc se ipsum. Unde tandem infertur per se, & ex conceptu formali se ipsum non supponere, è contra verò contingit in actu formali obedientiæ. Immò de actu formali obedientiæ, ut præcepto etiam inquiro: quod habet objectum? Utique ipsum præceptum: sed non nisi ut terminatum ad actum obedientiæ: ergò sequitur actum obedientiæ, ut præceptum se ipsum supponere, ut objectum, quod inimperceptibile est.

10 Dices: hoc idem inconveniens sequi, ex quo distincto præcepto Deus præcipiat actū exteriorem, & actum interiorem formalem obendientię. Nàm de actu formali hujus secundi præcepti etiam verificatur supponere se ipsum, ut objectum, utpotè etiam supponit, ut objectum ipsum præceptum, ut terminatum ad actum obedientiæ. Sed respond. neg. hoc, nàm iste secundus actus formalis obedientiæ non haberet pro objecto, & motivo secundum præceptum ad illum terminatum, sed primum terminatum ad actum exteriorem; nàm isto secundo præcepto, non præcipitur actus obedientiæ exercendus in se, sed in actu exteriori cadente sub primo præcepto. Hoc enim est speciale in actu obedientiæ, quod sempèr exercetur in materia alterius virtutis, nèc valet in se exerceri. Cum autem primum, & directum præceptum non terminetur ad actum exteriorem, ut stat sub motivo obedientiæ, sed secundum se, seù quoad substantiam, consequentèr solùm sequitur actum formalem obedientiæ, ad quem terminatur secundum præceptum, supponere tanquam objectum primum præceptū, & illum actum exteriorem mortis ad quem terminatur, non verò se ipso.

11 Supposito autèm duplici præcepto fuisse Christo intimatum actum exteriorem mortis, quoad substantiam, & ipsummet sub motivo obedientiæ: probat. quod utrumque actum libere exercere posset sine peccato. Et quidem de primo patet ex dictis, quia posset ad omissionem mortis potentia antecedenti expedita: quippè ad mortem, vel illius volitionem non exigitur præceptum per modum actus primi. De secundo autem paritèr eadem ratione, licèt non posset omissionē actus formalis obedientiæ cum eo conjungere sine peccato, sicuti cum primo, ut argum. probat, posset tamen ad illam omissionem potentia antecedenti expedita, eoquod illud præceptum, quod infallibilitèr in Christo connecteretur cum actu obedientiæ, non requiritur per modum actus primi ad illum, siquidem sine illo præcepto posset exerceri, ut defacto contingit.

12 Sed ne ullam difficultatem fugere videatur prædictus Mag. omittit Christo potuisse, immò defacto fuisse intimatum unico præcepto, & actum exteriorem mortis, & motivum obedientiæ. Et negat adhùc tunc non libere adimplesse præceptum; nàm id ipsum, quod hucusque dictum est de illo duplici præcepto, dicendum nunc est de dupliçi terminatione illius præcepti: nempè & ad mortem, & ad motivum obedientiæ: utpote hæc duplex terminatio non ita potest conjungi in præcepto illo, ut una non sit separabilis ab alia, nàm ex terminis præceptum terminatum ad mortem impleri potest sine motivo obedientiæ. Ergò & sine terminatione ad motivum obedientiæ, non ergò illa duplex terminatio est connexa, sed accidentalitèr, & peraccidens adjunta in eodem præcepto. Proindeque ita se habet illud præceptum cum illa duplici terminatione, ac si esset duplex præceptum. Et sic dicimus, quod voluntas Christi cum illo præcepto secundum terminationem ad mortem, quoad substantiam, retinere potentiam expeditam antecedentem

tem ad omissionem mortis, quoad substantiam, licet non consequentem, & ad illam sic conjungendam cum præcepto sub prædicta terminatione, bene tamen ad conjungendam cum illo sub prædicta terminatione omissionem mortis sub circunstantia obedientię cadente sub altero secundo præcepto, quia præceptum primum sub illa prima terminatione non indiget ad sui impletionem circunstantia, seu motivo obedientiæ. Cum eodem verò præcepto secundum terminationem reflexam ad motivum obedientiæ retineret etiam potentiam expeditam antecedentem ad omissionem sub prædicto motivo, quia ad mortem sub prædicto motivo etiam non requiritur præceptum sub reflexa illa terminatione, utpotè sine illa exerceri potest actus formalis obedientiæ: non tamen posset cum præcepto sub hac secunda terminatione conjungere omissionem quantum ad circunstantiam, & motivum obedientiæ, quia hoc esset posse peccare.

13 Qualiter autem possit in eodem præcepto coadunari duplex prædicta terminatio sine connexione, & cum separabilitate, exemplificatur in actu charitatis divino, & humano; divino quidem, namque idem actus charitatis terminatur ad Deum in se, quæ est terminatio necessaria, & ad creaturas; seu ad ipsum Deum, ut est ratio diligendi illas, quæ est terminatio libera, & ab altera separabilis. Humano etiam, utpotè est sententia Thomistarum Christum meruisse per actum charitatis regulatum scientia beata: dicuntque illum actum, ut terminatum ad Deum in se esse necessarium, & per illum, ut sic non meruisse; ut verò terminatur ad Deum, ut est ratio amandi creaturas esse liberum, & per eum, ut sic meruisse, quæ terminatio licet identificata cum altera est defectibilis, & ab altera separabilis. Multò ergò minus repugnabit in eodem præcepto duplex terminatio libera, quarum una deficere possit altera permanente.

14 Dices si voluntas identificaret physicam prædeterminationem, quia hæc infallibiliter connectitur cum actu, etiam voluntas cum illo connecteretur: ergò semel admisso, quod præceptum de subeunda morte secum identificat terminationem ad actum obedientiæ, cum ipso infallibiliter connexa, pariter nec poterit secum præmittere, vel conjungere omissionem prædicti actus. Sed hæc replica procedit adversus duplex exemplum alatum, & ex eis deducitur disparitas; namque propterea licet actus charitatis, quo diligitur Deus in se, secum identificat terminationem ad amorem creaturarum, non connectitur cum amore illarum, licet prædicta terminatio cum eo connectatur, ut quia ametur Deus in se, non requiritur terminatio ad amorem creaturarum; at pariter licet præceptum de subeunda morte secum identificet terminationem ad actum obedientiæ, cum eo infallibiliter connexa in Christo, tali terminatione non indiget ad sui adimpletionem, etiam in Christo: ergò ex identitate præcepti de subeunda morte, cum terminatione infallibiliter connexa cum actu obedientiæ, non licebit inferre connexionem præcepti cum illo sub altera terminatione; in exemplo autem allato è contra contingit: quippè voluntas eget prędeterminatione, ut actum eliceat, & sic si semel eam secum identificat, sicut illa infallibiliter connectitur cum actu, non potest non cum actu etiam connecti ipsa voluntas.

15 Si autem quis intendat. Christo fuisse intimatum actum exteriorem mortis, motivumque obedientiæ nedum unico præcepto, sed duplici illa terminatione non peraccidens adjuncta, sed per se, & essentialiter connexa; hoc admittendum non est. Repugnareque ex terminis patet ex dictis, namque licet actus formalis obedientiæ essentialiter requirat adimpletionem prędecepti, & similiter præceptum de actu obedientiæ essentialiter petat præceptum de materia, in qua possit obedientia exerceri; non tamen è contra adimpletio præcepti essentialiter exigit actum formalem obedientię, nec similiter præceptum de materia, in qua exercetur obedientia essentialiter petit præceptum de ipso actu formali obedientiæ, & sic hujusmodi actus solum possunt cadere sub eodem præcepto accidentaliter, & peraccidens, & pariter terminationes ad hujusmodi actus dumtaxat accidentaliter, & peraccidens possunt in eodem præcepto adjungi.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

16 EX dictis in primis solvitur in forma ratio dubitandi posita à principio: negando ex impeccabilitate Christi inferri Christum non potuisse non adimplere prędeceptum, loquendo de potentia antecedenti expedita, seu in sensu diviso, licet ita sic de potentia consequenti, seu in sensu composito. Ad probat. concedimus, quod non adimpletio præcepti, præcepto instante, peccatum est, & distinguimus consequens: quod si Christus peccare non potuit, nec potuit præcepto instante non adimplere præceptum potentia consequenti, seu in sensu composito; secus verò antecedenti, & in sensu diviso: namque propterea non adimpletio præcepti instante præcepto

est

est peccatum, quia cum præcepto conjungitur non adimpletio illius: ergò ut verificetur potentiam ad non adimplendum præceptum esse potentiam ad peccandum, oportet esse potentiam consequentem, id est, ad conjungendum non adimpletionem præcepti cum ipso præcepto, nec sufficit potentia antecedens, & in sensu diviso ad illam.

17 Sed contra hanc solut. quæ satis liquet ex dictis, plura statim se offerunt non levia, quæ in ordine proponemus, & primo: quod Verbum *non adimplere præceptum* significat formaliter, & explicite, immò signate ipsam transgressionem præcepti, nec est indiferens ad non adimplere negative, vel privative, pariter ac Verbum *non obedire præcepto*: ergò implicat conceptus formalis potentiæ expeditæ etiam antecedentis ad non adimpletionem præcepti, vel ei non obedire, quin sit potentia ad transgressionem præcepti, & consequenter ad peccatum.

18 Sed respondetur, quod non adimplere præceptum potest dupliciter accipi: uno modo ex terminis: alio modo ex suppositione præcepti, primo modo non significat transgressionem præcepti, sed potest dici tam de eo, quod est, quàm de eo quod non est, proindeque potest sumi, & privative, & negative; sicut de eo cui nullum est impositum præceptum, verè affirmamus, quod non adimplet præceptum, quia propositio negativa ad sui veritatem non petit existentiam extremorum, posita autem constantia præcepti significat transgressionem, & peccatum, quia dicit non adimpletionem conjunctam cum præcepto, ipsoque præcepto instante. Et idem dicimus de Verbo *non obedire*. Hinc autem solum licet inferre, quod potentia ad non adimpletionem præcepti, quatenus transgressio est, quod habet ex sui conjunctione cum præcepto, sit potentia ad peccatum; non verò potentia, quæ est ad non adimpletionem præcepti attentis solum requisitis ex parte actus primi, quæ dicitur potentia antecedens, & in sensu diviso.

19 Sed objicies contra: suppositio præcepto non est intelligere omissionem adimpletionis præcepti, quæ privativa, & transgressiva non sit, licet ex terminis possit negative summi: ergò pariter licet ex terminis possit intelligi potentia ad omissionem adimpletionis, præcepti negative sumptam, secus tamen suppositio præcepto; at in præsenti loquimur ex suppositione præcepti: ergò. Sed hæc consequent. communiter instatur in materia de scientia Dei: namque suppositia præscientia Dei de dilectione, actu tam omittere est actu illam falsificare: ergò suppositia eadem præscientia eam posse omittere, est posse eam falsificare: universi Theologi concedunt antecedens, & negant consequent. eo quod suppositia præscientia de dilectione, actu eam omittere, est illam falsificare, quia omissionem componit cum ipsa divina præscientia: ergò ut inferatur potentia ad falsificandum prædictam divinam scientiam, oportet talem potentiam terminari ad omissionem, ut componendam cum ipsa. Unde solum sequitur potentiam consequentem esse potentiam ad eam falsificandam; secus verò potentiam antecedentem, utpotè hæc non terminatur ad illam, ut componendam, sed secundum se, seu attentis requisitis ex parte actus primi ad illam: à simili ergò in nostro casu. Quomodo autem facta illa suppositione præscientiæ, & præcepti, flet potentia ab illa præscindens in sui possibili tendentia ad omissionem actus, patet ex eo quod nec præscientia, nec præceptum se tenent ex parte actus primi ad actum, ac proinde cum tota repugnantia omissionis sit cum præcepto, vel præscientia, non stat repugnantia cum aliquo se tenente ex parte actus primi ad actum, sed solum cum aliquo accidentaliter adjuncto ad illum.

20 Sed dices: si hoc ita est, quomodo verificatur commune Philosophicum axioma: quod id, quod facit actus actu, hoc facit potentia possibiliter, namque secundum nos actu non adimplere præceptum præcepto instante est transgredi præceptum, & peccare, cum tamen secundum nos potentia ad non adimplendum præceptum, præcepto instante, non sit posse transgredi præceptum, seu posse peccare. Ad hoc facilè dicitur illud in primis intelligi de actu secundum sibi essentialia; unde quia actu facere hominem est actu facere animal rationale, non accidentaliter, sed essentialiter; potentia ad facere hominem est potentia ad facere animal rationale, nec ab hoc præscindere potest. E contra verò, quia facere hominem est facere album non essentialiter, sed accidentaliter, potentia ad facere hominem præscindere potest à posse facere album. De actu autem secundum sibi accidentalia dumtaxat illud est verum de potentia omnino expedita, id est, nedum per exclusionem impedimenti ex parte actus primi, sed etiam ex quolibet accidentaliter adjuncto: quippè eo ipso hæc potentia est consequens, & à nullo accidenti præscindens, & sic si semel actus, ut existens ratione alicujus accidentis efficitur peccaminosus; etiam prædicta potentia est ad illum, ut peccaminosum. Secus verò est de potentia expedita præcisè per exclusionem impedimenti ex parte actus primi, impedita tamen ratione

accidentis adjuncti non requisiti ad actum, namque tunc est dumtaxat potentia antecedens, & respiciens actum ea solum parte, qua secum conjungibilis est attentis requisitis ex parte actus primi, cum præcessione à cæteris adjunctis, & sic est potentia ad actum secundum se, & sibi essentialia, unde non sequitur, quod si actus, ut existens ratione alicujus accidentis peccatum est, potentia ad illum sit etiam potentia ad peccandum.

21 Hinc valdè nota, quod cum dicimus in Christo salvari potentiam ad omissionem adimpletionis antecedentem, non pro eodem usurpamus hanc potentiam, ac potentiam ad omissionem præcepto non existente, seu sub conditione, quod præceptum non existeret. Namque hinc non convincitur, quod sit potentia etiam antecedens expedita ad omissionem, sed quod esset casu, quod præceptum non existeret, ut à simili patet in beatis, de quibus etiam verificatur posse ad omissionem amoris sub conditione, quod visio beata tolleretur. Sed potentiam antecedentem, & in sensu diviso, pro eodem usurpamus, ac potentiam conjunctam cum præcepto, per eum tamen non impeditam ex parte actus primi requisiti ad adimpletionem illius: utpotè ex hoc habet, quod licet non adimpletio conjungi non valeat in Christo propter ejus impeccabilitatem cum præcepto, benè tamen cum requisitis ex parte actus primi; proindeque quantum ad hoc possit voluntas sibi sine peccato conjungere non adimpletionem præcepti, & solum peraccidens, seu accidentaliter, non possit eam defacto conjungere, quod est esse potentiam expeditam antecedentem, licet non consequentiam.

22 Hinc communiter Thomistæ per posse in sensu diviso non intelligunt posse in sensu diviso positivo, qui ut ipsi dicunt, idem est ac posse dividere non adimpletionem præcepti ab ipso præcepto per illius ablationem; namque supponunt præceptum non esse in potestate voluntatis Christi. Sed per posse in sensu diviso, intelligunt posse in sensu diviso præcisivo, id est, non per ablationem præcepti, sed per præcisionem ab illo, non quia potentia non sit adjuncta cum præcepto, sed quia sic conjungitur cum præcepto, quod illud non sit requisitum ex parte actus primi ad adimpletionem præcepti; proindeque attentis circunstantijs requirisitis ex parte actus primi, ita est potens ad adimpletionem, sicut & ad omissionem, unde etiam appareat, quod præcepto supposito posse antecedenter, & in sensu diviso ad omissionem, non est posse conjungere omissionem cum negatione præcepti physica, & positiva; ad hanc enim oporteret in sua potestate habere ablationem præcepti; sed logicam, & præcisivam, quæ salvatur per hoc, quod possit conjungere omissionem cum omnibus requisitis ex parte actus primi, quæ quia præscindunt à precepto, posse omissionem conjungere cum eis, est posse eam conjungere cum præcisione à præcepto, id est, etiam si præceptum non extiterit, ubi non tollitur præceptum, sed ab illo præscinditur.

23 Ita, inquam, communiter Thomistæ, parificando in omnibus concordiam libertatis in Christo cum ejus impeccabilitate, cum concordia libertatis in puro homine cum intrinseca efficacia divinæ gratiæ, seu physicæ prædeterminationis. Est tamen in contra duplex argument. quod ibi, & pariter hic objiciunt contrarij: nempè quod supposito præcepto in Christo, illum posse ad omissionem adimpletionis præcepti non esse sub uno ex duplici contradictorio: videlicet sub præcepto, vel sub carentia positiva præcepti. Deinde illud posse in sensu diviso est posse ad omissionem, ut ponibilem à parte rei; non autem est ponibilis à parte rei nisi sub præcepto, vel sub carentia positiva præcepti: ergò licet subjective, & ex parte voluntatis Christi non importetur carentia præcepti, ex parte tamen termini, qui est omissio, necesse est importari, & non sufficit pura præcisio. Hoc enim argumento convincor ad asserendum, quod in prædeterminato ad consensum est potentia antecedens, & in sensu diviso ad dissensum, vel omissionem consensus, nedum præcisive, sed etiam positive: nempè ad omissionem consensus sub carentia prædeterminationis ad consensum. Nec ad hoc opus est, quod in potestate voluntatis creatæ sit prædeterminatio ad dissensum, vel carentia prædeterminationis ad consensum: quippè hæc sunt requisita pertinentia dumtaxat ad causam primam, unde prædeterminata voluntas ad consensum potest ad non consensum sub carentia prædeterminationis ad consensum, importata ex parte termini, etiam positive, sed non ponenda, vel ponibili à creatura, sed tantum à Deo. Ita diximus 2. part. dub. 6. ad 2. Patris Herrera, videatur ibi. Pariter ergò in nostro casu asserimus, quod Christus simul cum præcepto subjective existente ex parte voluntatis fuit potens ad omissionem adimpletionis in sensu diviso positivo, nempè suppositiva carentia præcepti posita ex parte termini, sed non ponenda, vel ponibili ab ipso, sed à Deo. Se habet enim præceptum à Deo impositum respectu Christi, sicut & physica prædeterminatio respectu puri hominis, tam quoad infallibilem connexionem cum actu præcepto, quàm quoad non esse in potestate Christi.

Tan-

24 Tandem ex dictis tollitur altera equivocatio: nempè necessitatem antecedentem ad adimpletionem præcepti non esse compatibilem cum potentia antecedenti ad illius omissionem; cum tamen necessitas, qua præceptum infert adimpletionem præcepti sit necessitas antecedens; namque non est consequens nostram libertatem. Tollitur, inquam, namque præterquamquod licet non consequatur nostram libertatem formaliter, & in recto, benè tamen equivalenter, & in obliquo: equivalenter, quatenus præceptum impositum voluntati impeccabili supponit efficacem Dei volitionem de adimpletione illius, in qua libertas Christi creata eminenter continetur: & in obliquo, quatenus præceptum, à quo necessitas provenit, connotat ut sui materiam actum liberum. Præter hæc, inquam, dicimus, quod non omnis necessitas antecedens ad actum est incompatibilis cum potentia antecedenti ad omissionem actus, sed solum necessitas antecedens ratione alicujus requisiti ex parte actus primi, qualis est necessitas amoris orta ex visione beatifica, secus verò est necessitas meritorum orta ex divina prædestinatione, quæ etiam antecedens est nostra merita. Immò loco citato dicimus necessitatem physicę prædeterminationis esse antecedentem nostrum consensum, sed non per modum actus primi, sed per modum applicationis illius, de qua non loquimur videatur ibi ad 1. Complutenses Herrera.

25 Objicies secundo: falsum est in Christi voluntate fuisse potentiam ad conjungendam non adimpletionem præcepti cum omnibus requisitis ex parte actus primi: ergò. Probat. antecedens: unum ex requisitis ex parte actus primi ad adimpletionem præcepti est cognitio præcepti; sed cum hac conjungibilis non est non adimpletio præcepti, aliter etiam conjungibilis esset cum præcepto: ergò. Minor, & consequent. patent. Major autem videtur certa, quando quidem adimpletio præcepti sine cognitione præcepti non est libera, sicut nec voluntaria: utpotè non est à voluntate cum cognitione finis. Sed respondet. distinguendo ex dictis: unum ex requisitis ad adimpletionem præcepti ex motivo obedientiæ, seu se conformandi cum præcepto, concedo, ad adimpletionem præcepti sine tali motivo: negò. Ad adimpletionem enim liberam præcepti sufficit cognitio materiæ præceptę, quę præcipitur dumtaxat, & non ex motivo obedientiæ; namque præceptum solum est objectum respectu obedientiæ, unde ejus cognitio solùm prærequiritur ad actum illiciendum ex tali motivo. Fatemur ergò in Christo præcessisse cognitionem præcepti ad adimpletionem liberam illius, sed non ut requisitam ex parte actus primi ad illam, sed solum ut accidentaliter adjunctam. Sed dices: in Christo ad liberam adimpletionem præcepti fuit prærequisita cognitio mortis, ut infallibiliter futuræ, sed ut sic includit cognitionem præcepti, ratione cujus est infallibiliter futura: ergò. Probat. major: fuit prærequisita cognitio mortis præceptæ; sed cognitio mortis præceptæ fuit cognitio mortis, ut infallibiliter futuræ: ergò. Sed respondet. negando hanc minorem, dum non reduplicatur cognitio mortis, ut præceptæ. Unde fatemur cognitionem mortis præceptę, utrumque includere, nempè & cognitionem mortis, & cognitionem præcepti, ratione cujus est cognitio mortis, ut infallibiliter futuræ, attamen quia præceptum est de morte, & non de morte, ut præcepta, cognitio illa quatenus cognitio est præcepti; & consequenter mortis, ut infallibiliter futurę, non est requisita ex parte actus primi ad adimpletionem præcepti, sed solum quatenus cognitio est mortis secundum se, & quoad substantiam. Sed adhuc dices: ergò adminus ad mortem ex motivo obedientiæ fuit cognitio præcepti ex parte actus primi requisita. Tunc sic: sed Christus defacto eam acceptavit ex motivo obedientiæ: ergò ad mortem prout defacto à Christo acceptatam fuit cognitio præcepti requisita ex parte actus primi. Sed respondet. distinguendo minor. subsumptam: defacto eam acceptavit ex motivo obedientiæ cadente sub præcepto Christo impositi, nego, liberè à Christo adhibito, concedo. Et distinguo consequens: ad mortem prout defacto acceptatam quantum ad id, quod cadit sub præcepto, nego, quantum ad motivum accidentaliter adjunctum, concedo, quæ omnia fuisse, manent explicata.

26 Objicies tertiò: ut salvetur in Christi voluntate potètia expedita antecedens ad omissionem mortis requiritur juditium præcedens indifferens, seu indifferenter proponens mortem, & omissionem mortis; at hoc juditium non præcessit in Christo: ergò major patet, & minor probat. tùm quia secundum nos in Christo fuit juditium determinatum practicum de morte subeunda, cum quo non componitur judicium indifferenter proponens mortem, & omissionem mortis: tùm quia Christo omissio mortis non potuit proponi, ut conveniens, & aliciens illius voluntatem; namque ut conjuncta cum præcepto est peccatum; secundum se, seu quoad substantiam non est bona, sed potiùs carentia bonitatis, sicut & actualitatis.

27 Sed respondet. concedend. major. & negando minor. ad prim. probat. nego judicium indifferenter proponens mortem, & omissionem

nem mortis non componi cum judicio practico determinatio de morte subeunda. Immò post judicium indifferens mediorum necessario exigi ad delectionem judicium determinatum de uno medio eligendo præ alio, est communior Theologorum sententia, quod ita asseverant, quod si duo media æqualiter proponantur, neutrum potest eligi à voluntate, donec intellectus in uno aliquam utilitatem excogitet, ob quam alteri præponderet; rationemque desumunt ex D. Thom. 1.2.quæst.9. art.4. in corpore, nam voluntas eatenus movet se ipsam, in quantum per intentionem finis reducit se ipsam, & determinat ad electionem mediorum; non autem voluntas se movet, & determinat ad electionem mediorum ex intentione finis, nisi mediante consilio, & ratione, alias non se moveret rationabiliter. Patet autem, quod judicium indifferens voluntatem determinare nequit. Debet ergò ultra judicium indifferens ante electionem liberam mediorum præcedere judicium determinatum, & sic ex quo in Christo præcesserit judicium determinatum de morte subeunda, non inde infertur eum non præcisisse judicium aliud indifferens exactum ad libertatem in morte subeunda.

28 Ad secundam probat. nego omissionem mortis non potuisse Christo proponi, ut convenientem, non quidem ut conjunctam cum præcepto, seu per judicium determinatum dictans hic, & nunc omissionem mortis esse appetendam; sed per judicium indifferens dictans esse alias appetibilem, quod sufficit ad potentiam expeditam antecedentem, nec valet secundum se, & quoad substantiam non esse bonam, quippè licet hoc ita sit essentialiter, secus verò permissive, & accidentaliter, eoquod permittit in bonum finem esse ordinabilem, & ut sic esse appetibilem.

29 Sed dices: si hoc ita est, sequitur in Christo dari, quidquid requiritur ad peccandum ex parte judicij indifferentis; & consequenter, quod licet defacto non peccaret, nec posset peccare potentia consequenti, posset tamen antecedenter peccare. Probat. assumptum: namque defacto cum homo purus peccat omittendo actum præceptum, non præcedit judicium indifferens proponens omissionem, ut bonam, & convenientem, quatenus conjunctam cum præcepto, aliter eam proponeret, ut bonam, quatenus peccatum est, sed secundum se solum, quatenus nempè conducentem ad alios fines: si ergò primo modo datur in Christo judicium indifferens de omissione mortis præceptæ, etiam datur in Christo quidquid requiritur ad peccandum ex parte judicij indifferentis.

30 Sed respondetur negando in homine puro, quando peccat non præcedere judicium illud indifferens proponendo omissionem actus præcepti, ut bonam, etiam ut conjunctam cum præcepto, namque licet ut sic sit mala, & peccatum, ipse tamen non eam proponit, ut malam, peccatum, sed ut conducentem, & convenientem ad alios fines, nempè ad propriam commoditatem, & in hoc consistit peccare, quod vult, vel intendit bonum utile, vel delectabile, cui conjungitur malum, seu privatio rectitudinis debitę rationi, vel legi, quod est intendere malum non per se, sed peraccidens, quia nemo intendens ad malum operatur, ut docet D. Thom. 1.p.q.19. art.9. & latè explicavimus loquendo de constitutivo peccati actualis commissionis.

31 Sed dices: stante prædefinitione actus, stat in puro homine judicium indifferens ad peccatum, quamvis omissio actus prędefiniti non proponatur, ut conveniens quatenus conjuncta cum prædefinitione: ergò & stante præcepto actus, stabit in puro homine judicium indifferens ad peccatum, quamvis omissio actus præcepti non proponatur, ut conveniens quatenus conjuncta cum præcepto. Respondet. concedend. anteced. attamen hoc ideo est, quia omissio actus prædiffiniti non est peccatum, ratione conjunctionis cum prædiffinitione, secus vero ratione conjunctionis cum præcepto. Unde propterea est judicium indifferens ad peccatum, quamvis non proponat eam, ut conjunctam cum prædefinitione, quia eam proponit, ut conjunctam cum præcepto, quod si sic non proponatur, solum proponetur secundum se, & non ut peccatum. Quod judicium in Christo admittimus, immò ex exemplo confirmatur nostrum assertum; namque prædefinitione stante sine judicio indifferenti proponente omissionem actus prædefiniti, ut conjungendam cum ipsa prædefinitione stat judicium indifferens proponens ipsam omissionem secundum se: ergò pariter præcepto stante sine judicio indifferenti proponente omissionem actus præcepti, ut conjungendam cum præcepto, stabit judicium indifferens eam proponens secundum se.

32 Tandem objicies, & replicatur contradicta: si semel Christus est potens antecedenter ad omissionem, est etiam potens ad illam, ut conjunctam cum præcepto; at prout sic est peccaminosa: ergò. Probat. antecedens: si semel Christus est potens antecedenter ad omissionem, Deus est potens consequenter ad permittendum, quod Christus omittat; at hoc ipso Christus est potens ad omissionem, ut conjunctam cum præcepto: ergò. Probat. major: illa impotentia in Deo nec posset provenire ex impo-

potentia Christi ad omissionem, cum supponatur antecedenter potens ad illam, nec posset provenire ratione præcepti, quia præceptum secundum se, & ex terminis non est incompossibile cum omissione actus præcepti, utpote ejusdem rationis cum præcepto imposito puro homini: cum ergò non sit assignare aliud caput, unde talis impotentia proveniat, dicendum est, quod si semel Christus est antecedenter potens ad omissionem, Deus est potens, consequenter ad permittendum, quod Christus omittat.

33 Sed hoc argument. manifestam patitur instantiam in prædiffinitione; nam adhuc hac posita est in homine potentia antecedens ad omissionem actus prædefiniti; & tamen ea posita, seu ex illius suppositione fit impotens Deus consequenter permittere omissionem, aliàs Deus sibi contradiceret volens actum prædefinitum efficaciter, & non volens illum efficaciter: ergò à simili in nostro casu ex eadem ratione: namque cum voluntas Christi impeccabilis sit, & omissio actus præcepti conjuncta cum præcepto peccatum sit, hoc ipso, quod Deus imponit Christo præceptum, vult efficaciter adimpletionem illius, cum qua non componitur velle efficaciter omissionem permittere; & consequenter nec componitur potentia consequens ad omissionem permittendam. Unde in forma respondetur, quod illa impotentia in Deo provenit ex præcepto, non ex terminis, & secundum se, sed respectu voluntatis impeccabilis: namque respectu hujus voluntas præcipiendi in Deo non potest non esse voluntas efficax actus præcepti, sicut respectu puri hominis.

34 Sed dices: si semel in Christo non est judicium indifferenter proponens omissionem, ut conjunctam cum præcepto, etiam si Deus omissionem permittat aut rendo gratiam efficacem, Christusque cum præcepto conjungeret omissionem, talis omissio etiam, ut conjuncta cum præcepto, non esset peccaminosa, sed solum, ut conducens ad alios fines: Ergò ex quo præceptum sit impositum voluntati impeccabili non sequitur Deum non potuisse potentia consequenti permittere, quod Christus omittat. Probat. antecedens: namque in eo casu non esset voluntaria quatenus conjuncta cum præcepto, quia cum nihil volitum, quin præcognitum, circunstantia non cognita, voluntaria esse non potest: si ergò solum cognoscitur quatenus conducens ad alios fines, non verò quatenus conjuncta cum præcepto, ut sic conjuncta, voluntaria esse non potest, & consequenter nec peccaminosa. Sed respondet. aliud esse omissionem, ut conjunctam cum præcepto non proponi etiam indifferenter voluntati, aliud verò non cognosci; primum est verum secundum nostram doctrinam: secundum verò falsum: utpotè circunstantia peccaminosa licet non possit voluntati Christi proponi ut bona, nec ratione sui, nec ratione alterius; est tamen præcognita ab ipso, atque adeo esset ei voluntaria, si omitteret. Et hæc est implicatio: quod talis omissio esset Christo voluntaria, quia præcognita, & non esset voluntaria, quia non appetibilis ab ipso, nec ratione sui, nec ratione alterius.

35 Tandem possent contra nostram resolut. proponi ferè omnia argumenta, quæ Jesuitæ objiciunt contra prædeterminationem Thomisticam, à quibus abstinemus, quia latè soluta 2.p.dub.6.

DUBIUM IU.

Utrùm possit aliquis sibi de condigno mereri primam gratiam?

1 SUpponimus posse aliquem sibi mereri primam gratiam de congruo, & nedum per actum charitatis, & contritionis, qui proximè, & immediatè disponunt ad ipsam primam gratiam justificantem, verum & per opera remotè disponentia, ut sunt actus fidei, spei, & attritionis: immò & per opera naturalia, dummodo regulentur per fidem. Meritum enim de congruo dumtaxat innititur divinæ liberalitati, & misericordiæ Dei, quatenus congruum est, ut Deus misericorditer, & liberaliter infundat gratiam ei, qui facit, quod in se est. Controversia ergò solum est in præsenti de merito condigno, quod fundat jus, & debitum ad ipsum premium consequendum, ita ut prædicto merito supposito, premium conferatur non gratis, sed ex justitia, & secundum debitum. Et præcipuè procedit de actu charitatis, & contritionis, quibus homo proximè, & immediatè disponitur ad justificationem. Unica ergò est difficultas titulo dubij correspondens. Sit ergò.

RESOLUTIO UNICA.

Nullus homo potest sibi de condigno mereri primam gratiam.

2 ITa est vera, ut aliqui eam reputent de fide; alij verò oppositam, temerariam. Et fundatur authoritate Sacræ Scripturæ, Conciliorum, Sanctorum Patrum, & ratione. Primo quidem ex Sacra Scriptura, nam ad Romanos 3. habetur: *Justificati gratis per gra-*

gratiam ipsius: gratis id est, sine debito, & consequenter sine merito de condigno, quia hoc fundat jus ad premium, & infert debitum ex parte premiantis, ut dictum est. Et cap. 4. *Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam; sed secundum debitum.* Ei qui operatur, id est, opere de condigno merenti gratiam, solum enim, ut dixi, hoc fundat jus, & debitum, & sic gratia prima, si decaderet sub merito de condigno, imputaretur, ut merces, & secundum debitum, quod antecedenti loco contradicit. Immo cap. 11. habetur: *Si gratia, jam nō ex operibus, alioquin gratia, jam non est gratia*: Id est, si ex meritis de condigno, jam est merces, sicut & secundum debitum, & non gratia, sicut nec gratis data.

3 Nec his locis potest aliqua interpretatio adhiberi: nam nomine gratiæ, vel intelligitur prima gratia habitualis, seu justificans, vel secunda gratia, quæ dicitur augmentum illius, vel prima gratia actualis, seu auxilians, non autem procedunt prædicta loca de gratia secunda habituali, namque hanc supponimus cadere sub merito de condigno, proindeque jam datur non gratis, sed ex justitia, & secundum debitum. Nec procedunt de gratia prima actuali, seu auxiliante, quia per hanc homo non justificatur: immo loca prædicta procedunt de gratia, quam præcedunt opera, & solum intendunt non dari intuitu operum: id est, ut eis debita; patet autem primam gratiam actualem præcedere actum dilectionis, & contritionis.

4 Secundo fund. Authoritate Conciliorum, & in primis ex Arausicano Canone 17. ubi definit: *Charitatem esse donum Dei diffusum in cordibus nostris, nullis ex parte nostra præcedentibus meritis*, & Canone 18. *debetur merces bonis operibus, & fiant; sed gratia, quæ non debetur præcedit, ut fiant.* Dices ista testimonia parum urgere; quia in ipsis non fit sermo de prima gratia habituali, sed auxiliante, quam nulla præveniunt merita, cum sit principium cujusvis meriti. Sed contra est: nam in primo loco fit sermo de charitate diffusa in cordibus nostris, id est, in animabus nostris, proindeque habituali, quæ est proprietas á gratia habituali dimanans, quæ sola residet in anima; unde si eam nulla ex parte nostra præcedunt merita, à fortiori nec ipsam gratiam habitualem. In secundo etiam loco sermo procedit de gratia, quæ procedit opera condigna mercede, quia nempe ex ipsa accipiunt opera condignitatem, hęc autem non est prima gratia auxilians, sed habitualis, & justificans, quia tum hæc sola constituat hominem Deo gratum, & amicum, ex hac sola constituuntur opera condigna premio apud Deum, ac proinde ae sola præcedit, ut fiant, de quo in fundamentis à ratione.

5 Item Concilium Trid. sess. 6. cap. 8. exponens verba relata Apostoli, sic habet: *Gratis justificari ideo dicimur, quia nihil eorum, quæ justificationem præceduut; sivè fides, sivè opera ipsam justificationis gratiam promeretur.* Ubi adminùs negat meritum de condigno ad primam gratiam justificantem. Nèc valet Concilium per gratiam justificationis intelligere gratiam justificationis integralitèr sumptam, id est, pro toto motu justificationis, quatenùs nempè includit dilectionem Dei, & contritionem, quo in sensu D. Thom. docet, quatuor includi in justificatione, videlicet, gratiæ infusio, culpæ remissio, motus liberi arbitrij in Deum, & motus liberi arbitrij in peccatum. Non autem loqui de justificatione, quoad substantiam, scilicet sumpta præcisè pro ipsa infusionę primæ gratiæ.

6 Sed contra est clarè ex contextu: Nàm verba illa: *Nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sivè fides, sivè opera*, faciunt sensum universalem; in eo verò casu solùm excluderet Concilium à merito condigno justificationis opera naturalia, vel supernaturalia remotè disponentia ad justificationem; secùs verò, proximè disponentia, ut sunt actus charitatis, & contritionis. Deindè Concilium loquitur de gratia justificationis, de qua mentionem fecerat; nullam autem mentionem fecerat de justificatione sumpta integralitèr, seù pro toto motu justificationis, sed solùm de justificatione sumpta pro ipsa infusione gratię; immo hoc denotat illud relativum: *Ipsam justificationis gratiam.* Immo cap. 7. dixerat: *Hanc dispositionem, seu præparationem justificatio ipsa consequitur*: Ergo loquitur de justificatione supponente, non vero includente sui dispositionem, vel præparationem; at motus liberi arbitrij in Deum per actum charitatis, & liberi arbitrij in peccatum per actum contritionis sunt ipsa dispositio, & præparatio, ad justificationem, immo immediata, & proxima: ergò Concilium loquitur de justificatione, ut supponente, & non includente prædictos actus, & consequenter sumpta pro ipsa infusione gratiæ.

7 Hinc etiam impugnata manet impugnatio Vazquecij asserentis, quod nomine justificationis non intelligit Concilium infusionem gratiæ habitualis, sed totam seriem auxiliorum promoventium ad justificationem, quia nihil eorum, quæ infusionem gratiæ præcedunt, hèc

omnia auxilia concurrentia ad justificationem, promeretur. Sed in primis ex hoc sequitur Concilium nullum admitterre meritum etiam de congruo respectu justificationis, quod durissimum est. Deinde loqui de justificatione sumpta pro infusione gratiæ patet ex dictis, quibus adde, quod Concilium loquitur de gratia justificante, quam præcedunt opera adhuc naturalia regulata per fidem, & spem; ista autem non præcedunt totam seriem auxiliorum promoventium ad justificationem, ut patet.

8 Tertiò nostra resolut. fundatur ex Sanctis Patribus, & 1. ex Augustino lib. de gratia, & libero arbirtio cap. 6. ubi sic expræsse habet: *Cui redderet coronam justus judex, si non donasset gratiam misericors Pater? Quomodo illa tanquam debita redderetur, nisi prius ista gratuita donaretur?* Ubi expræsse nostram resolut. & tradit, & fundat. Pariter hoc ipsum exprimit Prosper, qui cap. 6. de homine justificato, sic habet: *Justificatus homo, id est, ex impio pius factus nullo præcedente bono merito accipit donum, quo medio acquirat, & meritum*: donum scilicet justificationis, quod est principium meriti, proindeque ante ipsum nullum præcedit bonum meritum, seù condignum, quod solum est proprium, & strictè meritum. Quod & repetit lib. 2. de vocatione cap. 2. sic: *Datur ergò unicuique gratia sine merito, unde tendat ad meritum.* Ac si diceret: per gratiam homo acquirit meritum, sine ipsa autem nullum est proprie meritum, & sic ipsa acquiritur sine merito. Quod & passim fatentur alij Sancti Patres, ut Ambrosius super Epistolam ad Romanos cap. 5. & Bernardus sermone 67. & 68. & Gregorius lib. 18. Moralium cap. 24.

9 Hos sequitur D. Thom. hic art. 5. ubi id ipsum exprofesso examinat, inquirit enim: utrùm homo possit sibi mereri primam gratiã? Et respondet negativè, quod 1. probat in argumento, sed contra ex loco Apostoli supra allegato: *Nam ratio gratiæ repugnat mercedi secundum illud Romanorum 4. ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum; sed illud meretur homo, quod imputatur sibi secundum debitum, quasi merces operum ejus: ergò primam gratiam, non potest homo mereri.* Deinde in corp. sic procedit: *Respondeo dicendum, quod donum gratiæ considerari potest dupliciter, uno modo secundum rationem gratuiti doni: & sic manifestum est, quod omne meritum repugnat gratiæ, quia ut ad Romanos 11. Apostolus dicit: si autem gratia, jàm non ex operibus. Alio modo potest considerari secundum naturam ipsius rei, quæ donatur, & sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam: tùm quia excedit proportionem naturæ: tùm etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerèdi gratiam scilicet ipsum peccatum. Postquam autem jàm aliquis habet gratiam, non potest gratia jàm habita sub merito cadere, quia merces est terminus operis; gratia verò est principium cujuslibet boni operis in nobis, ut supra dictum est. Si verò aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratia præcedentis, jàm non erit prima, unde manifestum est, quod nullus potest sibi mereri primam gratiam.*

10 Deinde primò fundatur nostra resolut. ratione deducta ex præallegatis locis, & est ordine prima ratio D. Thom. Nàm esse donum essentiale gratuitum, & esse donum debitum ex justitia, repugnat ex terminis, sicùt esse debitũ, & indebitum; at gratia prima, seù justificans est donum essentialitèr gratuitum, sicùt essentialitèr est prima gratia: ergò non potest esse donũ debitum ex justitia, & consequentèr nèc potest cadere sub merito de condigno. Nèc valet, quod vita æterna est etiam donum gratuitum, & paritèr augmentum gratiæ, & tamen utrumque cadit sub merito de condigno. Non, inquam valet: Nàm vita æterna, sicùt & augmentum gratiæ est donum gratuitum solùm in radice, videlicet in ipsa prima gratia justificante, quæ est utriusque radix, secùs verò formalitèr, ut argumentum probat, alitèr nèc caderet sub merito de condigno propter impliçationem in terminis.

11 Secundò fundatur ratione: Nàm homo non potest sibi de condigno mereri primam gratiam per actum dilectionis Dei, vel contritionis præcedentis ipsam primam gratiam in sententia, quod hujusmodi actus procedit ab auxilio realitèr distincto ab ipsa prima gratia; nèc per illos actus, ut procedunt effectivè ab ipsa prima gratia pro eodem instanti, in quo infunditur, nèc per illos actus, ut subsecutos ad infusionem gratiæ pro instanti sequenti: ergò nullo modo. Conseq. est clara, & anteced. probatur. Primò quoad primam partem, & est ordine secunda ratio D. Thom. Nàm homo pro illo priori naturæ, quo prædicti actus procedunt ab ipso auxilio ante infusionem primę gratiæ, intelligitur cum impedimento ad meritum de çondigno ipsius gratiæ: utpotè intelligitur cum peccato; unde adhùc prædicti actus intelliguntur, ut opera peccatoris, & inimici Dei; cum tamen meritum de condigno ab intrinseco petat procedere ab homine Deo grato, & accepto, ejusque amico.

12 Sed dices: quid in sententia, quod hujusmodi actus, quamvis ab auxilio transeunte pro-

procedentes, sunt formę justificantes, ut tenet Vazquez, & alij, quia in eo casu prędicti actus sunt hominis justi, & Deo grati, & sine impedimento peccati. Nèc valet, quod in eo casu remissio peccati esset effectus formalis prędicçtorum actuum, & sic adhùc non possent illam de condigno promereri, nèc enim effectus formalis formæ potest cadere sub merito condigno ipsius formæ, cum effectus formalis formę sit ipsa forma communicata. Sed quid de gratia ipsa prima; quæ non est effectus formalis contritionis, vel dilectionis Dei? Immò jàm ratio D. Thom. non subsistit, quæ solùm innitur impedimento peccati; quæ deducitur ex prælegatis locis Scripturæ, Conciliorum, est Sanctorum Patrum. Unde prædicta sententia admitti non potest, nisi in sententia, quod prædicti actus procedunt effectivè ab ipsa prima gratia, licet eam præcedant in genere çausæ materialis, vel dispositivę: tùnc enim censentur opera justi, & Deo grati. Unde etiam non sequitur; quod sint meritoria de condigno ipsius primæ gratiæ, ut dicemus in probatione secundę partis.

13 Et quidem in hac parte sentio juxta dicta in tractatu de justificatione, quod AA. asserentes contritionem, vel dilectionem Dei esse gratiam justificantem; loquuntur de justificatione imperfecta, seù negativè tali, sumpta, nempè pro remissione peccati, quæ est transitus ab esse peccati ad non esse peccati, quatenùs per prædictos actus homo çonvertitur ad Deum, ut ad ultimum finem, & avertitur à creatura, ad quam per peccatum, ut ad ultimum finem erat antecedenter conversus; non verò de justificatione perfecta, seù positivè tali, nempè prout dicit transitum ab esse peccati ad esse justitiæ, vel gratiæ, ut sic enim unica est forma nostræ justificationis, videlicet gratia juxta Concil. Trident. Loquendo autem de justificatione negativa, nihil ad intentum præsens convinçitur contra nos, quia in eo casu prædicti actus sunt opera justi negativè talis, id est, non peccatoris, ex negatione autem pura peccati non potest provenire valor meritorius, seù condignitas, quia hujusmodi est effectus formalis positivus, qui proinde debet provenire à forma justificante positiva, id est, ab homine nedùm non peccatore, sed Deo grato, ejusque amico, qui effectus formalis est solius primæ gratię.

14 Deinde probatur principale antecedens, quoad secundam partem, scilicet, quod homo sibi non possit mereri de condigno primâ gratiam per prædictos actus in sententia, quod procedunt effectivè ab ipsa prima gratia pro eodem instanti, in quo infunditur, & sit manifestum ex illo communissimo axiomate: *Principium meriti non potest cadere sub merito*; sed in eo çasu gratia prima esset principium dilectionis Dei, & contritionis: ergò nequit caderet sub illorum merito condigno. Major est nota ex terminis, & probatur à D. Thom. quia merces est terminus operis; est enim meritum via, & tendentia ad consequendam mercedem; implicat autem idem esse principium, & terminum respectu ejusdem, ut ex terminis liquet, & consequenter si gratia prima est principium effectivum dilectionis Dei, vel çontritionis, quę est meritum condignum, non potest esse terminus prædicti meriti, seù sub illo cadere, quamvis meritum condignum sit respectu alterius, v. g. vitæ æternæ, de quo in solutione secundi argumenti à ratione.

15 Quod etiam patefit alijs terminis: nàm idem non potest esse causa, & effectus in eodem genere causæ, gratia autem in eo casu non solùm esset causa efficiens physica dilectionis Dei, verùm & moralis: nempè quantum ad valorem, & condignitatem meritoriam illius. Deinde si caderet sub merito illius, esset illius effectus moralis: esset ergò çausa, & effectus in eodem genere çausę scilicet efficientis moralis.

16 Sed dices, prædictos actus esse meritorios primæ gratiæ ex hoc ipso, quod ad illam disponunt: utpotè dispositiones infusionę illius præcedunt, licet effectivè ipsam pro posteriori subsequantur; & sic jàm gratia est purè effectus moralis illorum actuum, non verò causa efficiens moralis, sed potiùs prędicti actus sunt çausa efficiens moralis illius, liçet in genere çausæ efficientis physicæ sit priùs effectus. Sed fateor prædictos actus esse causam physicã primæ gratiæ in genere causæ dispositivæ, undè tamen probatur esse etiam causam illius in genere causæ efficientis moralis, ut sic gratia sit solùm effectus moralis illorum, secùs verò illorum çausa efficiens moralis? Non enim infertur: sunt causa physica gratiæ dispositivè: ergò sunt causa illius efficiens moraliter, quia ad hoc oportet probare, quod adhùc ut dispositiones sunt, seù in genere causæ dispositivæ sint opera justi, & Deo grati, vel amici; hoc autem probari non potest, nisi quia adhùc, ut dispositiones sunt, procedunt, ab homine ut dignificato, vel justificato per primam gratiã, quę sola constituere potest justum, & amicum Dei. Præscindendo: ergò a gratia, ut principio illorum efficienti, tam physicò, quam morali, prędictæ dispositiones nequeunt subire rationem causę efficientis moralis respectu illius,

sed solùm erunt causa in genere causę materialis, & dispositivæ, & consequenter meritorij de congruo, ut dicitur de actu fidei, spei, vel attritionis, quatenùs congruum est, ut disponenti se ad gratiam, Deus misericorditèr, & liberalitèr, eam largiatur.

17 Tandem probatur ratione antecedens principale, quoad tertiam partem: nempè nullum posse sibi de condigno mereri primam gratiam per illos actus, ut subsecutos ad infusionem primæ gratiæ pro instanti sequēti. Et probatur à Div. Thom. eadem ratione, qua pars præcedens: nàm gratia jàm tempori præcedenti habita non potest cadere sub merito, quia merces est terminus meriti, gratia verò est principium illius. Si enim hæc ratione non potest prima gratia cadere sub merito operum procedentium ab ipsa in ipso instanti infusionis; quãto minùs caderet sub merito operum procedentium ab ipsa pro alio posteriori instanti? Nèc valet, quod apud homines aliquis potest mereri donum præcedenti tempore acceptum, ut patet ab exemplo in eo, qui accipit equm à domino, quem quidem jàm acceptum meretur per bonum usum illius in servitio domini: ergò multo melius in nostro casu, cum Deus liberalior sit, quam homo.

18 Sed hoc est argum. tertium, quod sibi objicit D. Thom. in præsenti artic. cui respondet: *Quod omne bonum opus hominis procedit à gratia sicùt à principio, non autem procedit à quocumque humano dono, & ideo non est similis ratio de dono gratiæ, & dono humano.* Ac si diceret, quod Dominus tribuens equm, non tribuet bonum usum equi, & ita servus per bonum usum equi potest mereri dominium illius; sed bonus usus gratiæ est donum Dei, & ipsius gratiæ, & ita per bonum usum gratię nequit justus mereri ipsam gratiam. Vel aliter: bonus usus equi non est effectivè principaliter ab equo, sed solùm instrumentaliter; prima verò gratia est principalis causa physica, & moralis actuum subsequentium ipsam.

Objiciuntur, & solvuntur argumenta.

19 SED contra nostram resolut. objicies ab authoritate, & ratione, & primò illiud ab Hæbreos 13. *Beneficentiæ autem, & communionis nolite oblivisci, talibus enim hostijs promeretur Deus.* Id, est, placatur, seù conciliatur Deus, ut legunt Græca exemplaria. In quo denotatur, quod operibus misericordiæ antecedentibus justificationem, promeretur gratia ipsa remissiva peccati, per quam placatur nobis Deus. Sed hinc nihil contra nos: nàm juxta hanc explicationem prędicta opera sunt opera misericordiæ, non justitiæ, & sic ad summum sunt meritoria de congruo, non de condigno. Præterquamquod, ut ibi ait D. Thom. lectione 2. sermo ibi procedit solùm de beatitudine, in qua perfectè Deus ostenditur placatus; non autem de gratia remissiva peccati.

20 Secundò objicies illud Joan. 1. *Si confiteamur peccata nostra, fidelis est Deus, & justus, ut remittat illa.* Remittit ergò illa ut justus, & consequenter ex justitia, qualem remissionem non potest non præcedere meritum de condigno, ut nos fatemur. Sed respond. quod ly *fidelis*, & *justus* pro eodem ibi reputatur, & sic solùm infertur, quod Deus remittat peccata ea confitentibus ea justitia largè sumpta, quæ est idem, quod fidelitas. Vel dicatur cum alijs, quod ibi procedit sermo de remissione peccatorum venialium, quæ quia non requirit gratiam de novo infundendam, potest cadere sub merito etiam de condigno in virtute gratię præexistentis, quæ proinde remissio procedit ex Deo, nedùm ut fideli, verùmetiam ut justo judice.

21 Tertiò objicies illud Jacobi cap. 2. *Videtur, quod ex operibus justificatur homo, & non ex fide tantum.* Sed respond. loqui de fide, & operibus tanquam dispositionibus requisitis ad justificationem, non quia eis mereatur de condigno justificatio.

22 Quartò objicies ex Augustino in præfactione ad Psalmum 31. ubi ait: *Fidem mereri justificationem.* Et loquitur de merito sine ulla restrictione, & consequenter de merito strictè sumpto, quod est meritum de condigno. Sed hoc est primum argument. D. Thom. cui respondet, quod Augustinus *In hoc aliquando fuit deceptus, quod credidit initium fidei esse ex nobis; & adhunc sensum videtur pertinere, quod fides justificationem mereretur, quod ipse retractat lib. 1. retractationum cap. 23.* Deinde respondetur, quod licet Augustinus ibi loquatur de merito absque ulla restrictione, tamen loqui de merito congruo, & non de condigno patet ex Epistola 105. ubi expræsè habet: *Nèc ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat, nèc enim nullum est meritum fidei, qua fide ille dicebat: Deus propitius esto mihi peccatori, & descendit justificatus merito fidelis humilitatis.* Ubi pro eodem usurpat meritum fidei, ac impetrationem, quæ solùm est meritum de congruo. Immò loco supra allegato pro fundamento nostræ resolutionis, & pluribus alijs, nullum meritum concedit re-

respectu primæ gratiæ, quæ loca non melius conciliari possunt, quam dicendo illis in locis loqui de merito de condigno; in alijs verò de merito de congruo.

23 Quinto objicies ex Ambrosio lib. 1. de pœnitentia cap. 16. ubi docet, pœnitentiæ attribui gratiam, & remissionem peccati ex promissione divina, *ut hujus vitæ retributione discat homo sperare futuram*; sed sic est, quod retributio futura est ex merito de condigno: ergò pariter retributio hujus vitæ. Immò in alio libro de pœnitentia Ambrosio attribuitur illud: *Verendum non esse, ut apud pium judicem merces contriti cordis non pereat.* Ubi peccati remissio appellatur merces contritionis collata à Deo pio judice, quę proinde non potest non esse ex condigno, & ex justitia. Sed ad primum, concedo min. & nego conseq. nàm ut homo speret futuram retributionem sufficit retributio hujus vitæ facta ex misericordia, & liberalitate Dei, quam proinde solùm præcedit meritum de congruo. Ad secundum respond. ibi loqui de mercede in lata acceptione, in quâ Deus se gerit, ut pius judex quantum ad hoc, quod unicuique tribuit gratiam secundum propriam dispositionem.

24 Deinde objicies à ratione. Et quidem contra primum fundam. nullum se offert argument. præter objecta ab authoritate. Contra secundum fundam. objicies, & primo quoad primam partem: Nàm in illa sententia licet prædicti actus pro priori naturę procedant ipsam gratiam habitualem, in eodem tamen instanti reali existunt, seù durant cum illo: ergò in eodem instanti reali, seù durationis sunt opera hominis justi, & consequentèr digni; at hoc ipso sunt de condigno meritorij: ergò. Major supponitur, minor verò etiam constat: Nàm in eodem instanti reali, in quo est gratia habitualis, homo est justus, & absque peccato: ergò. Nèc valet, quod priùs, & ante infusionem gratię intelligitur homo cum peccato; nàm quod pro priori intelligatur, vel non intelligatur cum peccato, impertinens est, utpotè meritum non dependet ex nostro modo intelligendi, sed ab eo, quod est in re.

25 Sed in primis hoc argum. non plus potest probare, quam argum. quod fit contra secundam partem fundamenti scilicet, quod actus illi in sententia, quod effectivè procedunt à prima gratia habituali, sunt de condigno meritorij illius, quia nempè sunt opera justi, & digni, de quo dicemus argumento sequenti, & eadem via posset argumento præsenti respondere. Deinde respondetur cum D. Thom. qui hic proponit secundum argum. sic; Deus non dat gratiam nisi dignis; sed non dicitur aliquis dignius aliquo bono, nisi quia ipsum promeruit ex condigno: ergò aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam. Cui respondet: *Quod Deus non dat gratiam nisi dignis, non tamen ita quod prius digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, qui solus potest facere mundum de inmundo conceptum semine.* Ex quibus patet, quod ad condigne merendum primam gratiam non sufficit, quod homo in eodem instanti reali sit justus, & dignus, sed ultra est necesse, quod priùs, & pro priori saltem naturæ ante infusionem gratiæ fuerit illa dignus. Quod non verificatur in sententia, quod prędicti actus procedant effectivè à prima gratia auxiliante; quippè ut sic pro priori naturæ adminùs præcedunt ipsam gratiam habitualem, & consequentèr proùtsiç homo non est dignus, & justus, licet pro posteriori naturę justus sit, & dignus à gratia habituali in eodem instanti reali communicata, & ei infusa.

26 Ex quibus in forma respondetur concedendo anteced. & distinguendo consequens: ergò in eodem instanti reali sunt opera justi pro priori infusionis gratiæ, nego, pro posteriori transeat. In illo enim instanti reali est distinguere prioritatem, & posterioritatem naturæ; unde licet pro posteriori naturæ homo ille sit dignus, sicut & justus: utpotè gratia habituali in eodem istanti reali exornatus, non tamen pro priori naturæ, quo intelliguntur illi actus procedere effectivè à gratia auxiliante ante infusionem gratiæ habitualis, proindeque intelliguntur procedere ab homine non ut justo, sed ut peccatore. Nèc valet, quod meritum non dependet ex nostro modo intelligendi, sed ab eo quod est in re: nàm prioritas ista, & posterioritas non est prioritas, vel posterioritas solius intellectus, ac si fundetur solùm in nostro imperfecto modo cognoscendi, sed est prioritas, & posterioritas, quæ etiàm conveniunt rei proùt est in se. Proùt in re enim ille homo non est justus per gratiam auxiliantem realitèr distinctam à gratia habituali, sed per gratiam solam habitualem. Pariter illa opera quamvis simùl sint cum gratia habituali pro eodem instanti reali, realitèr tamen, & proùt in se non procedunt effectivè ab illa, sed ab auxiliante realitèr ab illa distincta; unde illa opera licet in re sint opera justi, sed non ut justi, id est, non ut operantis media gratia habituali, sed aliàs, & materialitèr, seù per coincidentiam, quatenùs in eodem instanti reali significatur per illam. Hinc licet homo significetur per gratiam habitualem, opera tamen illa non significan-

tur per illam, & solum sunt digna extrinsecè denominativè à dignitate subjecti; intrinsecè enim dignificari non possunt, nisi à gratia habituali effectivè saltem moralitèr procedant. Quod si quis intendat, quod illa opera quamvis physicè effectivè procedant à gratia auxiliante realitèr distincta à gratia habituali, effectivè tamen moralitèr procedant à gratia habituali pro illo posteriori naturæ, jàm præsens difficultas reducitur ad secundam partem fundamenti, de quo in solutione ad sequens argum.

27 Secundò objicies ratione contra secundum fundam. quoad secundam partem. Nàm illi actus, qui procedunt effectivè à gratia pro primo instanti suę infusionis, sunt actus de condigno meritorij; sed non augmenti primę gratiæ: ergò ipsius primæ gratię. Major patet, quia nihil deest illis actibus, ut meritorij de condigno sint: utpotè hoc ipso, quod procedunt effectivè à prima gratia sunt actus hominis justi, Deoque grati, & accepti. Minor verò etiam constat, nàm cum ipsa prima gratia conferatur juxta totam intensionem illorum actuum, qui aliàs ultimæ sunt dispositiones ad illam, non restat locus, ut vi illorum gratia prima magis augeatur, & consequentèr, quod ipsius augmentum cadat sub merito illorum actuum.

28 Undè concessa majori & minori, negabis conseq. quia præter ipsam primam gratiam, & illius augmentum, restat gloria prima merenda, quam & merentur prædicti actus, qui à gratia prima effectivè procedunt. Sed hinc major insurgit difficultas, nàm prædicti actus non possunt mereri primam gloriã, quin & mereantur primam gratiam: si ergò non possunt mereri primam gratiam, nèc possunt mereri primam gloriam, vel si merentur primam gloriam, etiam merentur primam gratiam. Probat. anteced. Prima gloria correspondet primæ gratię, sicùt & secunda gloria, seù illius augmentum correspondet secundæ gratię, vel illius augmento: sicùt ergò non potest cadere sub merito de condigno augmentum glorię, quin sub illo cadat augmentum gratiæ, paritèr nèc poterit cadere sub merito de condigno prima gloria, quin sub illo cadat prima gratia.

29 Sed respondetur, quod prima gloria potest considerari duplicitèr; uno modo per modum hęreditatis; alio modo per modum premij, & coronæ: primo ergò modo correspondet primę gratiæ, secùs verò secundo modo, sed ut sic duntaxàt correspondet actibus ab ipsa effectivè procedẽtibus. Unde componitur prędictos actus meritorios esse de condigno primæ gloriæ, quin meritorij sint de condigno primę gratiæ. Fatemur tamen non posse cadere sub merito de condigno augmentum gloriæ, quin sub illo cadat augmentum gratiæ, quia augmentum gloriæ non correspondet augmento gratiæ per modum hæreditatis, sed tantum per modum premij, & coronæ. Et sic meritum augmenti gloriæ non potest non præcedere meritum augmenti gratiæ, sicùt meritum premij ultimi supponit meritum premij intermedij.

30 Sed ex hoc ipso dices: gloria prima per modum premij, & coronę correspondet illis actibus à gratia prima primò effectivè procedentibus, tanquam premium ultimum: ergò per priùs illis actibus correspondet premiũ intermedium; at non augmentum gratiæ, ut fatemur: ergò ipsa eadem prima gratia. Sed respondetur, quod gloria prima per modum premij, & coronæ respondet illis actibus tanquam premium ultimum per exclusionem premij intermedij, non per exclusionem alterius premij, quale est augmentum gloriæ. Itaque concedimus, quod inter ipsos actus, & primam gloriam per modum coronæ non mediat aliud premium, quia si mediaret, esset augmentum primæ gratię, quod prędicti actus mereri non possunt, ut convincit probatio facta in argum. Undè patet disparitas, quod augmentum gloriæ est premium supponens augmentum primæ gratiæ in vi actuum subsequentium infusionem illius, & sic ad illud comparatur, ut premium ultimum. Attamen ipsa prima gloria per modum coronæ immmediatè correspondet actibus ab ea procedentibus pro instanti infusionis illius, cum tales actus promereri non possint illius augmentum.

31 Sed dices: Concilium Trident. sess. 6. Canone 39. enumerans ea, quę cadunt sub merito condigno justi, primo enumèrare augmentum gratiæ, quam vitam æternam: ergò quia vita æterna per modum coronæ supponit, ut premium augmentum gratiæ. Sed in primis ex verbis Concilij non habetur, quod justus mereatur primam gratiam, sed potiùs oppositum, siquidem nullam mentionem facit primæ gratię, sed solum augmenti illius, & vitæ æternę, & paritèr ilius augmenti. Deinde licet primo enumeret augmentum gratiæ, quam vitam æternam, non tamen intendit primo mereri augmentum gratiæ, quam vitam æternam, sed utrumque mereri, ad quod verificandum sufficit augmentum gratiæ mereri per actus subsequentes infusionem illius.

32 Tertiò objicies ratione contra idem fundamentum, quoad tertiam partem: Nàm gratia prima per actus subsequentes meretur de con-

condigno sui augmentum, ut supponimus ex D. Thom. art. 8. sequenti, at eo ipso per actus subsequentes meretur de condigno se ipsam: ergò. Probat. min. Nàm augmentum primæ gratiæ non distinguitur realiter ab ipsa prima gratia: ergò per idem est de condigno mereri augmentum primæ gratiæ, ac de condigno mereri ipsam primam gratiam. Conseq. patet, & anteced. supponitur ex communi, & probabiliori sententia, quod intensio qualitatis non fit per additionem gradus ad gradum, sed per majorem illius radicationem in subjecto. Sed in primis hoc argum. non urget: quippè in præsenti per idem intelligimus primam gratiam, ac primam ejus infusionem, seù quatenus primo infusam, & communicatam subjecto. Primam enim gratiam, ut sic primo infusam, & communicatam non possunt de condigno mereri opera pro tempore subsequentia illam: utpotè jam eam supponunt, & sic nequit esse illorum terminus, licèt illorum terminus sit quantum ad sui augmentum, & majorem intensionem, qualiter non supponitur, sed potiùs subsequitur.

33 Deinde respondet. quod augmentum gratiæ primæ non distinguitur realiter a prima gratia secundum id, quod importat in recto, secùs verò secundum id, quod importat in obliquo. In recto enim prima gratia importat suimet entitatem, & in hac non distinguitur ab illius augmento, cum illa identificato. In obliquo vero ut virtus, & principium est, connotat actus, quos efficit, & dignificat; ut verò augmentum est, connotat subjectum, in quo magis radicatur, & sic formaliter distinguuntur penès diversa connotata. Hinc augmentum gratiæ consuevit vocari secunda gratia, non quia entitativè ab ea distinguatur, sed quia prima gratia jàm infusa, secundo per subsequentes actus magis radicatur, & intenditur.

DUBIUM V.

Utrùm purus homo gratia, & charitate exornatus possit alteri homini mereri de condigno primam gratiam?

1 HOC dubium valdè connexum est cum eo: An purus homo possit de condigno satisfacere pro peccato alterius, dato, quod gravitas offensæ non sit simpliciter infinita, nec superioris ordinis. Tùnc enim curritur paritas inter satisfactionem de condigno, & meritum de condigno respectu alterius. Hinc qui tenent adhùc in eo casu non posse purum hominem de condigno satisfacere pro peccato alterius, defendunt pariter nèc posse de condigno mereri alteri primam gratiam etiam de potentia Dei absoluta, ut tenent Pater Vazquez, & ex Thomistis Araujo, Cornejo, & Gregorius Martinez. E contra verò qui tenent in eo casu hominem de condigno posse satisfacere pro peccato alterius, asserunt etiam, & posse de condigno alteri mereri primam gratiam saltèm de potentia Dei absoluta, ut tenent Oxomensis, Gonet, Serna, & alij plures in tractatu de satisfactione puri hominis. Contra quos cum Authoribus primæ sententiæ dico.

RESOLUTIO UNICA.

Purus homo quantumvis gratia, & charitate exornatus non potest alteri homini de condigno mereri primam gratiam.

2 ET fundatur ratione desumpta ex D. Thom. hìc art. 6. ubi sic habet: *Quia unusquisque nostrum movetur à Deo per donum gratiæ, ut ipse ad vitam æternam perveniat, & ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit; sed anima Christi mota est à Deo per gratiam, non solùm ut ipse perveniret ad gloriam vitæ æternæ, sed ut alios in eam adduceret, in quantum est caput Ecclesiæ, & Author salutis humanæ.* Ex quibus sic formatur ratio: gratia solùm potest dignificare opera in ordine ad vitam æternam illius, in quo est, & similiter in ordine ad ea, quæ ad ipsam ordinantur; non verò in ordine ad gratiam, vel remissionem peccati alterius: ergò hæc semper excedit vires gratiæ puri hominis. Conseq. patet, & antecedens probat. 1. Nàm gratia solùm potest dignificare opera in ordine ad illud, in ordine ad quod præbet jus; utpotè in operum dignitate jus fundatur, sed gratia non præbet jus in ordine ad gratiam, vel remissionem peccati alterius, sed duntaxàt in ordine ad vitam æternam illius, in quo est: ergò. Patet minor: Nàm tale jus est jus filiationis adoptivæ; sed jus filiationis adoptivæ duntaxàt est ad hæreditatem consequendam ab illo, in quo est, non verò ab alio, siquidem ratione talis juris solùm hæreditas debetur filio, non verò alijs: ergò.

3 Secundo probat. anteced. Nàm gratia solùm potest dignificare opera in ordine ad illud, quod continet virtualiter; sed gratia in uno subjecto existens non continet virtualiter gratiam, vel remissionem peccati alterius,

sed solùm augmentum gratiæ, vel gloriam subjecti, in quo est: ergo. Major patet, utpotè gratia est causa moralis illius in ordine, ad quod operis dignificat, qua ratione est causa moralis præmij. Minor verò prob. 1. ex D. Tho. hic artic. 3. præced. Nàm gratia quidquid virtualitèr continet, illud continet per modum, quo semen arboris continet fructum illius, unde & nominatur semen gloriæ juxta illud, *gratia Dei vita æterna*, qua ratione dicitur in Psalmo: *Terra nostra dabit fructum suum*; at semen solùm continet fructum producendum in proprio subjecto, solumque in terra propria fructificat, non verò in aliena, in qua non est: ergò. Secundo probatur eadem minor; nàm gratia solùm continet virtualitèr per modum radicis; sed per modum radicis nequit continere gratiam, vel remissionem peccati alterius, sed solùm augmentum gratiæ, vel gloriæ subjecti, in quo est: ergò. Probat. min. Nàm gratia solùm continet per modum radicis ea, quorum est radix; sed gratia solùm est radix operationum, quæ sunt in proprio subjecto, non verò earum, quæ sunt in subjecto extraneo, ut patet: ergò.

4 Dices: hanc rationem convincere defacto, non tamen de possibili; tùm quia de potentia Dei absoluta potuit fieri gratia intensior, & intensior in infinitum: tùm quia potuit Deus ita ordinare, ut gratia habitualis unius esset principium meriti, & condignæ satisfactionis alterius. Sed contra primum est, quod intensio non variat naturam qualitatis, unde qualitas intensa, & remissa sunt ejusdem speciei: ergò ex augmento intensivo qualitatis non crescit virtus in ordine ad effectum diversæ rationis, sed in ordine ad effectus ejusdem rationis tantum: ex quo ergò gratia possit fieri intensior, & intensior solùm sequitur, quod possit magis, ac magis dignificare opera justi in ordine ad vitam æternam ipsius, & similitèr in ordine ad ea, quæ ad ipsam ordinantur, non verò in ordine ad gratiam, & remissionem peccati alterius.

5 Contra secundum verò est, quod vel illa ordinatio esset omnino extrinseca, vel esset illi intrinseca. Si primum? Non potest gratiam constituere principium meriti de condigno, ut patet ex dubio 2. præced. quia condignitas meriti non potest non ei ab intrinseco convenire. Si secundum? Vel illud sit à Deo suplente genus causæ formalis, vel à Deo gratiæ imprimẽte aliquid intrinsecum? Primum juxta unanimen consensum Deo repugnat. Si secundum? Vel intrinsecũ illud elevat gratiam intra sphæram suæ activitatis, vel non? Si primum? Cum gratia secundum suam naturam, & intrinsecam efficaciam non sit, nèc possit esse principium meriti de condigno gratiæ alterius, nec hoc poterit ratione illius intrinseci ei superaddici ex ordinatione divina. Si secundum? Eo ipso gratia respectu illius merè passivè se habebit, sicut à qua respectu caloris, unde sicut calor est tota ratio calefaciendi in a qua, ita illud intrinsecum gratiæ superadditum erit totale, & unicum principium meriti de condigno, non verò gratia, nisi ad summum instrumentalitèr, de quo non inquirimus in præsenti.

6 Sed dices cum Oxom. Gratiam puri hominis non esse defacto principium condignæ satisfactionis pro peccato alterius, sed non ex defectu dignitatis intrinsecæ, sed solùm ex defectu divinæ ordinationis, hæc enim licet non det condignitatem, quoad sufficientiam, illam tamen dat, quoad efficaciam, ut defacto mereatur alteri primam gratiam. Sed contra est: quod ex nostro fundam. convincitur, gratiam unius hominis non habere intrinsecam dignitatem, etiam, quoad sufficientiam in ordine ad gratiam, vel remissionem peccati alterius, quod & clarius patebit, solvendo hujus Authoris fundamenta.

7 Tandem dices cum sapientiss. Magistro Serna; in manuscriptis de Incarnatione; quod sicut in homine alia est ratio boni viri, & alia ratio boni civis, ita gratia, quę perficit hominem, secundum utramque rationem consideratur, & quatenùs perficit illum in ratione boni viri, & quatenùs perficit illum, ut est civis Sanctorum, & domesticus Dei. Secundum primam rationem facit hominem Filium Dei adoptivũ, & ipsi dat jus ad hæreditatem propriam, & ad omnia alia, quæ ad ipsam ordinantur; at verò secundum alteram considerationem gratia tribuit homini virtutem, ut possit alios concives adjuvare ad consecutionem vitæ æternę. Sicut enim natura uni membro dedit virtutem non solùm ad suam conservationem, sed etiam, ut aliorum conservationem operetur, ita gratia, quæ unit omnes fideles inter se, & cum suo capite, tribuit cuilibet membro hujus mistici capitis virtutem non solum ad procurandum proprium bonum, sed etiam ad cooperandum ad bonum alterius per meritum, impetrationem; & satisfactionem.

8 Sed hæc doctrina nultum probat, utpotè convincit, hominem gratia exornatum defacto posse alteri mereri de condigno primã gratiam, alitèr quomodo illum perficit in ratione boni civis, & membri capitis mistici? Quod si stat defacto hominem in ratione boni civis perfiçere, quin illius opera dignificet in or-

ordine ad merendum alteri de condigno primam gratiam, & remissionem peccati: ergò non benè sequitur; tribuit homini virtutem, ut possit alios concives adjuvare ad consecutionem vitæ æternæ: ergò potest illis de condigno meteri vitam æternam. Et hoc ideo, quia solum tribuit virtutē, ut possit illos adjuvare per viam meriti de congruo, seu orationis, vel impetrationis. Ex hoc autem non sequitur, quod dignificet opera justi in ordine ad gratiam, & remissionem peccati alterius, quia meritum de congruo, & impetratio non innitur dignitati merentis, alias inniteretur justitiæ, sed innitur solum Divinæ Misericordiæ, ut ait D. Thom. hic ad 2. unde Jerem. 15. dicitur: *Si steterint Moyses, & Samuel coram me non est anima mea ad populum istum.* Quorum tamen merita fuerunt maxima apud Deum. Hinc Danielis 9. habetur: *Neque justificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis.*

9 Ad id autem, quod addit de natura, quæ uni membro dat virtutem non solum ad suam conservationem, sed etiam ut aliorum conservationem operetur, potiùs est pro nobis, quia natura non dat virtutem, ut membrum vivum influat in membrum aridum, & mortuum. Immò si dat virtutem, ut unum influat in aliud, est propter illorum unionem inter se, & cum suo capite, ut argumentum supponit. Cum ergò homo existens in peccato sit membrum mortuum, & aridum, quamtumvis polleat fide, quia hæc informis, & sine operibus mortua est, consequenterque nec cum justis, nec cum mistico capite actu perfectè uniatur, quia hęc unio fit solum per gratiam, & charitatem, sed solum imperfectè, & in potentia, ut ait D. Thom. infra quæst. 8. art. 3. potiùs ex exemplo convincitur gratiam unius non dare virtutem erga peccatorem nisi ad summum imperfectè, & per meritum de congruo, ut dictum est, eo ferè modo, quo membrum mortificatum movetur aliqualiter ab homine, quod est exemplum D. Thom. loco citato.

10 Et ex hoc præcedens fundamentum roboratur: namque meritum unius hominis non potest esse intrinsecè dignificatum in ordine ad alium, nisi quatenus est unus, & idem cum ipso, & si hęc unio sit perfecta, ut est unio cum gratia, & charitate, perfectè, & consequenter condigne potest in alium transire. Si verò sit imperfecta, ut est unio in fide tantum, solum imperfectè, & de congruo potest transire in illum: ergò meritum hominis justi non potest perfectè, & condigne transire in peccatorem, qui eo ipso ei in gratia, & charitate non unitur. Consequent. patet, & antecedens probat. namque meritum est via ad premium, sed motus semper est ad proprium terminum proportionatum mobili, qua ratione, quia spes importat motum in bonum aliquod arduum, spes directè respicit proprium bonum, non autem quod ad alium pertinet, ut docet D. Thom. 2. 2. quæst. 17. art. 3. in corpore: ergò meritum unius hominis non potest transire in bonum alterius, nisi quatenus est bonum ipsius merentis, propter unitatem, quam habet cum illo, juxta quam uterque unus reputatur. Qua ratione bonum amici est meum, quia amicus est alter ego: ergò. Hinc D. Thom. loco citato concludit, quod licet aliquis non possit alteri sperare beatitudinem absolutè propter rationem assignatam, præsuppositā tamen unione amoris ad alterum, jam aliquis potest sperare alteri beatitudinem, in quantum est ei unitum per amorem, habens eum sicut se ipsum.

11 Nec valet, quod inter homines sufficit, quod unus amet aliū, ut in ipsum trāsferat mercedem suī operis, & premium sui laboris, etiam si non sit amicitia, & mutuus amor inter ipsos: ergò licet inter ipsum, & peccatorem non sit mutuus amor, & vera amicitia charitatis, sufficit, quod justus per charitatem diligat peccatorem, quem diligere docet D. Thom. 2. 2. quæst. 25. art. 6. ut possit in peccatorem transferre gratiam, & gloriam, quam sibi prometetur. Sed præterquamquod hoc est contra charitatem, juxta quam homo debet plus se diligere, quam alios, ut docet D. Thom. 2. 2. quæst. 26. art. 4. præter hoc, inquam, negatur consequent. tum quia principium merendi mercedem naturalem est sola natura, in qua conveniunt omnes homines, sive amici sint, vel non; principium verò merendi premium supernaturale est sola gratia, & charitas, in qua non conveniunt justus, & peccator: tum etiam, quia merens mercedem naturalem, propterea potest illam in alterum transferre, quia acquirit dominium supra illam; ita ut à se jam acquisitam possit alteri donare. Secus tamen si tale dominium non acquireret, ut patet in eo, qui per propria merita acquireret Cathedram, aut Ecclesiasticum beneficium, qui licet per merita habeat jus ad prædictum premium, quia tamen supra illud dominium non acquirit, non potest pro suo libito ipsum in amicum transferre. Cum ergò licet per meritum homo habeat jus ad augmentum gratię, & gloriam, non acquirat dominium supra prædictum augmentum, & gloriam, ita ut tanquam dominus illius possit eam à se abdicare, & alteri donare, consequenter ex exemplo nihil convincitur contra nos.

Tan-

12 Tandem noſtra reſolut. non leviter poteſt fundari ex eo, quod opus à gratia puri hominis procedens condigne, & adæquatè remuneratur per augmentum gratiæ, & beatitudinis operantis, v.g. ſi mereatur augmentum gratiæ, ut duo, & beatitudinem ut quatuor, totus ejus valor compenſatur adæquatè per conſecutionem prædicti augmenti, & beatitudinis: ergò ultra hoc non poteſt alteri mereri gratiam. Patet conſequent. namque eo ipſo mereretur pluſquam valet, vel ejus valor non eſſet adæquatè compenſatus per prædictum augmentum, & beatitudinem.

Objiciuntur, & ſolvuntur argumenta.

13 SEd contra noſtram reſolut. objicit 1. Oxomenſis tractatu citato: nam poteſt de potentia abſoluta homo purus conſtitui aliorum caput in ordine gratiæ: ergò & illis mereri condigne gratiam juſtificantem, & mundantem à peccato mortali. Conſequent. videtur bona, antecedens autem probat. ex D. Thom. 3. p. quæſt. 64. art. 4. in corpore, ubi diſtinguens duplicem poteſtatem in Chriſto, nempe authoritatis convenientem illi ſecundum, quod Deus, & excellentiæ, quæ Chriſto convenit ſecundum quod homo, negans primam poſſe communicari creaturæ, de ſecunda loquens, ſic ait: *Et talem poteſtatem potuit Miniſtris communicare, dando ſcilicet eis tantam gratiæ plenitudinem, ut eorum meritum operaretur ad Sacramentorum effectus, &c.* Ex quibus verbis tale argument. conficit, D. Thom. concedit, potuiſſe Deum communicare Miniſtris Eccleſiæ poteſtatem excellentię, quæ Chriſto ut homini convenit, ita ut mererentur hominibus effectus Sacramentorum, inter quos præcipuus eſt gratia remiſſiva peccati mortalis; ſed non loquitur D. Thom. de merito congruo: ergò homo purus valet de potentia abſoluta alijs condigne mereri prędictam gratiam. Minor in qua eſt difficultas oſtenditur; tum quia ad merendum de congruo gratiam remiſſivam peccati, tantæ gratiæ plenitudo neceſſaria non eſt, cum multi defacto eam alijs de congruo meruerint abſque ea gratiæ plenitudine: tum quia loquitur D. Thom. de merito gratię aliorum nulli defacto conceſſo, cum tamen defacto beatiſſima Virgo omnibus de congruo meruerit gratiam remiſſivam peccati, ut plures Theologi docent, & Matris decet dignitatem. Tum demum: nam Chriſtus Dominus ratione poteſtatis excellentiæ condigne omnibus meruit gratiam remiſſivam peccati; ſed hæc poteſtas potuit juxta D. Th. puræ creaturę competere: ergò.

14 Ad hoc argument. Magiſt. Cornejo negat, quod poſſit purus homo à Deo conſtitui aliorum caput in ordine gratiæ, quo ad poteſtatem principalem meritoriam. Quod non leviter fundatur in D. Thom. quæſt. citata in argument. art. 6. ubi reddit pro ratione adæquata, & totali gratiæ capitalis, ſeu influxus gratiæ Chriſti in alios homines, conjunctionem, quam habet ejus humanitas cum Divinitate, ait enim: *Influxus interior gratiæ non eſt ab aliquo niſi à ſolo Chriſto, cujus humanitas ex hoc, quod eſt Divinitati conjuncta habet virtutem juſtificandi.* Ergò ubi deeſt iſta conjunctio, ut in homine puro non poteſt eſſe gratia capitalis, nec virtus juſtificandi alios. Quod etiam expræſsè docuerat, art. 1. ad 1. dicendo: *Quod dare gratiam, aut Spiritum Sanctum convenit Chriſto ſecundum quod Deus authoritative, ſed inſtrumentaliter convenit etiam ei ſecundum quod homo, in quantum ſcilicet ejus humanitas inſtrumentum fuit Divinitatis ejus. Et ita actiones ipſius ex virtute Divinitatis fuerunt nobis ſalutiferæ, utpotè gratiam in nobis cauſantes, & per meritum, & per efficaciam quandam.* Immò in art. 1. docet, quod gratia Chriſti ſecundum quod eſt caput, eſt eadem cum gratia habituali: *Quia ex eminentia gratiæ, quam accepit, competit ſibi, quod gratia illa ad alios derivetur, quod pertinet ad rationem capitis.* Patet ergò, quod gratia fuit recepta in Chriſto ſecundum illam eminentiam ratione gratiæ unionis, ſeu ex majori propinquitate ad Deum, ut dixerat Div. Thom. quæſt. 7. antecedenti, art. 9. in corpore. Hinc ex Thomiſtis aliqui tenent gratiam habitualem eſſe in Chriſto gratiam capitis per modum principij proximi, per modum verò radicalis principij eſſe gratiam unionis, ita Vincentius, & Lorca. Alij verò aſſerunt, gratiam capitis in Chriſto conſiſtere adæquatè in recto in gratia habituali, in obliquo tamen, & de connotato importare gratiam unionis, ita Cornejo, Araujo, & Gonet.

15 Ad probat. autem in contrarium deſſumptam ex D. Thom. jam reſponderat Cornejo, D. Thom. non loqui de poteſtate excellentiæ, ut principaliter meritoria, ſed ut inſtrumentaliter effectiva, quæ optimè poteſt conferri alicui ſine illa; ut conſtat in Miniſtris Sacramentorum, qui defacto concurrunt inſtrumentaliter phyſicè ad productionem primæ gratię, licet eam non mereantur. Quæ ſolutio non parvum habet fundamentum in ultimis verbis D. Thomæ, quippè concludit: *Poteſt enim inſtrumentum conjunctum quanto fuerit fortius, tanto magis virtutem ſuam inſtrumento ſeparato tribuere, ſicut manus vaculo.* Immò ad 3. ait, quod

quod ut in Ecclesia non essent plura capita, Christus noluit potestatem suæ excellentiæ Ministris communicare : *Si tamen communicasset, ipse esset caput principaliter, alij verò secundario.*

16 Nec valet: quod ad prædictam potestatem physicam, & instrumentalem tanta gratiæ plenitudo necessaria non est, cum defacto Ministri Sacramentorum physicè instrumentaliter ad productionem primæ gratiæ concurrant, immò loquitur D. Thom. de plenitudine gratiæ defacto nulli concessa. Non inquam valet: namque Ministri Sacramentorum defacto non ita operantur instrumentaliter ad Sacramentorum effectus, ut ad invocationem nominum solum sanctificentur Sacramenta, nec ita, ut Sacramenta instituant, nec ita ut sine ritu Sacramentorum effectuum illorum conferant solo imperio. Hæc enim potestas nulli defacto est concessa, nec posset congruenter Ministris communicari sine tanta gratię plenitudine. Et hæc est potestas instrumentalis, de qua loquitur D. Thom. ut patet ex contextu. Sed dices : tanta gratiæ plenitudo, ut ad nominis invocationem gratia Sacramentalis daretur, fieri nequit sine merito, & satisfactione de condigno. Sed ad hoc benè respondet Cornejo, quod aliud est, quod gratia daretur ad invocationem nominis illius, aliud vero dari in nomine ejus: nam ad primum satis esset, quod invocatio illa esset simul signum rememorativum pacti, & promissionis Dei de conferenda gratia. Ad secundum verò opus est, quod per talem invocationem applicetur tanquam causa talis sanctitatis, & justificationis. Unde consulto D. Thom. dixit, potuisse communicari creaturæ, ut ad invocationem sui nominis gratia daretur, non verò dixit, potuisse, communicari creaturæ, ut daretur gratia in nomine ejus:

17 Nec tandem valet: quod D. Thom. loquitur de potestate excellentiæ, quæ defacto convenit Christo: namque ut ait D. Thom. loco citato, art. 3. in corpore: in potestate excellentiæ Christi est considerare, & quod sit potestas instrumentaliter effectiva, & quod sit potestas principaliter meritoria, hoc secundum ei convenit in quantum est instrumentum conjunctum Divinitati, nempè ratione gratiæ unionis, quę proinde non potuit communicari instrumentis separatis, licet posit illis communicari potestas excellentiæ Christi, secundum quod instrumentaliter effectiva est.

18 Magister verò Gregorius Martinez, non reputat inconveniens, quod purus homo potuerit à Deo constitui caput aliorum in ordine gratiæ. Sed hoc ait, esse solum secundum extrinsecam Dei ordinationem: natura enim gratiæ cum sit invariabilis, intrinsecam mutationem non patitur. Unde sicut facta illa ordinatione non intrinsecè ad justificationem aliorum ordinaretur, ita nec mereretur illam de condigno. Hoc idem docet Araujo; ait enim, quod si gratia hominis capitis ordinaretur ad satisfaciendum pro alijs, hoc esset non ex connaturali efficacia, & virtute ipsius gratiæ, sed ex pacto, & extrinseca Dei ordinatione, ratione cujus deficeret talis gratiæ actus à rigore meriti de condigno. Et idem affirmat Cipullo. In quo modo dicendi ad locum D. Thom. respondet Cipillo, D. Thom. non loqui de merito de condigno secundum se, sed ex Dei acceptatione, qui acceptaret opera justi, ut sufficientia ad talem effectum, quamvis secundum se sufficientia non essent. Sed quia videtur implicare esse meritum de condigno, & esse meritum ex extrinseca Dei acceptatione, ut patet ex dictis supra dubio secundo præcedenti. Nisi fortè dicatur, meritum de condigno quantum ad infallibilem connexionem, quam ex Dei ordinatione haberet cum premio, quod est esse meritum de condigno secundum quid, non simpliciter, ut ait Araujo: ideo melius respondetur D. Thom. loqui solum de potestate ad merendum de congruo, quod præter dicta non leviter fundatur in D. Thom. in 4. distinct. 5. quæst. 1. art. 3. quæstiuncula 1. ad 3. ubi ait: quod homo per hanc potestatem excellentiæ non est simpliciter caput. Et ad 2. dixerat, quod meritum talis hominis non cooperaretur ad salutem omnium ita planè sicut Christus.

19 Ad primam probat. in contra respond. quod licet multi defacto gratiam remissivam peccati alijs de congruo meruerint, sed non ita universaliter, sicut mereretur purus homo à Deo constitutus aliorum caput, siquidem esset meritum capitis, proindeque se extenderet ad merendum omnibus, nec ita perfectè, tum propter majorem gratiæ plenitudinem; tum propter majorem efficaciam : namque cum meritum de congruo defacto fundetur dumtaxat in liberalitate, & misericordia Dei, non habet infallibilem connexionem cum premio. Unde multoties deficit ex appositione impedimenti alterius, ut docet D. Thom. loco citato ex 1. 2. meritum autem hominis capitis ratione pacti, & Divinæ ordinationis esset infallibile, ut dictum est, & per hoc patet ad secundam probat. quippè in beatissima Virgine fuit meritum de congruo sine prædicta ordinatione, & pacto.

20 Ad tertiam probat. in primis retorqueo argument. nam ipse Oxomensis quæst. 8. de gratia Christi capitali, disput. 28. §. ultimo tenet,

po-

potestatem capitis Ecclesię per influxum satisfactorium, & meritorium de condigno universalem ita esse Christo propriam, ut de potentia absoluta non possit puræ creaturæ competere: nam esse Caput Ecclesiæ per prędictum influxum requirit dignitatem simpliciter infinitam, quia ut docet D. Thom. utrumque convenit Christo, ex hoc quod illius humanitas est Divinitati conjuncta, secus verò dignitas capitis per meritum de congruo universale, & particulare de condigno. Ex quibus sic argument. retorqueo. D. Thom. concedit, potuisse Deum communicare Ministris Ecclesiæ potestatem excellentię, quæ Christo ut homini convenit; sed potestas excellentię, quæ Christo, ut homini, convenit, est ad merendu omnibus de condigno gratiã remissivam peccati: ergò hãc potestatem potuit Deus Ministris Ecclesiæ communicare. Eandem enim vim habet hæc consequentia, & in eadem forma procedit, ac consequentia facta in præsenti ab ipso: sicut ergò in ejus sententia hæc consequentia non valet, sic nec valet consequentia facta adversum nos. Et sanè si meritum puri hominis capitis ex pacto, & ordinatione Dei dignificatur intrinsecè, cùm sit meritum capitis, erit meritum de condigno respectu omnium, quorum est caput, si verò non dignificatur intrinsecè, respectu nullius erit meritum de condigno, sed solum de congruo.

21 Unde pro ipso, & pro nobis respondet. quod potestas excellentię Christi potuit puræ creaturæ competere secundum D. Thom. sed non ita plene, ac fuit in Christo, aliàs esset simpliciter caput, cujus oppositum, ut vidimus, docet D. Thom. sed imperfectè solum, nempè quoad meritum de congruo. Vel dicatur: quod potuit puræ creaturæ competere secundum convenientiam analogam, non autem secundum convenientiam univocam, & ad primum modum convenientiæ sufficit, quod homo purus alijs de congruo mereri possit Sacramentorum effectus. Sed replicat Oxomensis: quod secundum convenientiam analogam etiam potestas authoritatis Christo competens, ut est Deus, potuit puro homini communicari, siquidem potestas excellentiæ cum potestate authoritatis Christi analogicè convenit, & consequenter potestate excellentiæ communicata, potestas authoritatis communicaretur secundum convenientiam analogam; sed concedit D. Thom. potestatem excellentiæ esse communicabilem puræ creaturæ, & negat, esse illi communicabilem potestatem authoritatis: ergò. Sed respondet. negando major. namque ad analogiam requiritur, quod nomen sit commune; licet autem hoc nomen *potestas* sit commune ad potestatem excellentiæ, & authoritatis, proindeque potestas communicetur Deo, & creaturæ secundum convenientiam analogam, semel communicata potestate excellentiæ, hoc tamen nomen *potestas authoritatis* commune non est, quia significat virtutem ad producendam physice gratiam per modum causæ principalis, quæ nullo modo valet in creatura inveniri.

22 Quibus adde: quod ex quo possit à Deo constitui caput aliorum purus homo, ad summum sequitur, posse illis mereri de condigno augmentum gratiæ, non verò gratiam remissivam peccati, quia cum esset caput finitæ virtutis non posset perfectè influere in membra, nisi ipsa præsupponeret sibi unita per gratiam, charitatem, aliter posset influere perfectè in membra arida, & mortua, taliaque non in actu, sed in potentia, quam potentiam ad actum reducere ipsa vivificando, virtutem infinitam requirit. Unde & solum potuit esse in Christo ratione gratiæ unionis, vel gratię habitualis, ut illam connotantis. Quod prædicta patet ex D. Thom. quæst. 8. citata, art. 3. ad 1. ubi ait: *Quod illi, qui sunt infideles, & si actu non sint de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia, quæ quidem potentia in duobus fundatur: primo quidem, & principaliter in virtute Christi, quæ est sufficiens ad salutem totius humani generis, secundario in arbitrij libertate.*

23 Tertiò objicit Oxomensis loco citato ad idem: potuit Deus cum homine puro pacisci, ut pro illius merito condigno augmenti gratiæ, aliàs ipsi merenti conferendi non hoc augmentum, sed prima gratia justificans homini existenti in peccato mortali infundatur; in hoc enim pacto nulla repugnantia invenitur; sed tali pacto supposito meritum istius hominis esset condignum gratiæ remittentis alterius peccatum: ergò de potentia absoluta potest purus homo alteri de condigno mereri gratiam justificantem, & consequenter etiam pro peccato illius condignè satisfacere. Minor cui inest difficultas, probat. gratia conferenda extraneo subjecto non excedit augmentum gratiæ conferendum subjecto merenti; sed meritum hujus hominis esset æquale augmento gratiæ ipsi conferendo in morali æstimatione: ergò etiam adæquaret in morali æstimatione gratiam conferendam extraneo subjecto, & consequenter illam mererentur de condigno.

24 Ad hoc argument. respondet. ex dictis concedend. major. & negand. minor. Ad probat. respondet. distinguendo major. non excedit in esse entis, concedo: in ratione causæ, & effectus, nego & concedo minor. & nego consequent. Ex illo enim pacto utpotè extrinseco

non fit meritum puri hominis magis condignum, quam erat antea, unde licet tunc Deus ex fidelitate teneretur pro merito illius condigno augmenti gratię alteri conferre primam gratiam, adhuc tamen meritum illius non esset condignum talis primæ gratiæ, quia ad hoc esset necesse, quod esset intrinsecè dignificatum in ordine ad illam, sicut & erat intrinsecè dignificatum in ordine ad proprium augmentum merentis. Vel dicatur: quod licet absolutè gratia conferenda subjecto extraneo non excedat augmentum gratiæ conferendum merenti, excedit tamen illud moraliter in ratione præmij, quia bonitas prȩmij non est absoluta, sed respectiva, seu in ordine ad subjectum recipiens premium, unde pro diversitate merentium premia diversa assignantur à republica, & quod esset magnum respectu unius, esset nullius æstimationis respectu alterius; secundum proportionem autem, & comparationem ad subjectum, major est gratia etiam minima conferenda subjecto indigno, sicut est homo in peccato mortali existens, quam augmentum gratiæ etiam intensissimum conferendum subjecto digno, & ipsam promerenti, ut per se patet. Contra utramque istam solut. aliqua objicit Oxomensis, quæ vel nihil addunt difficultatis, vel ex dictis manent soluta.

25 Objicies quartò, & est replica contra præcedentem solut. defacto constituit Deus primum parentem caput morale omnium hominum, ut ad meritum, vel demeritum illius transfunderetur in posteros justitia originalis, vel peccatum: ergò sicut illo peccante transfusum est de condigno peccatum in posteros, ita ipso non peccante transfunderetur in illos de condigno justitia. Probat. consequent. nam non minus peccatum primi parentis, quam illius gratia secundum se respiciebat ejus singularem Personam; sed hoc non obstante peccatum fuit de condigno transfusum in posteros ratione pacti: ergò etiam ratione pacti ejus gratia de condigno potuit in posteros transfundi, si non peccaret.

26 Sed in primis: licet omittatur fuisse pactum inter Deum, & Adamum, quod si non peccaret, ad meritum illius transfunderetur de condigno justitia originalis, nihil sequitur contra nos: quia in eo casu non transfunderet gratiam in posteros, ut jam lapsos, sed absolutè sumptos, ac proinde non illis mereretur remissionem peccatorum, seu illorum gratiam remissivam. Deinde negamus peccatum Adam transfundi in posteros per modum demeriti, quod expræsse negat D. Thom. in 2. dist. 20. q. 1. art. ad 3. ubi expræsse habet: *Quod peccatum originale non transit in posteros à primo parente, per modum demeriti, quasi omnibus mortem meruerit, sed per modum traductionis consequentis traductionem naturæ. Non enim unius personæ actus toti naturæ mereri, vel demereri potest, nisi limites humanæ naturæ transcendat, ut patet in Christo, qui Deus & homo est. Unde à Christo nascimur filij gratię, non per carnis traductionem, sed per meritum actionis; ab Adamo vero nascimur filij in re non per demeritum, sed per propagationem.* Unde maximè roboratur nostra sententia, utpotè Adamus quamtumvis constitutus caput morale omnium hominum non posset toti naturæ mereri, vel demereri, nisi illius limites transcenderet, qua ratione solus homo Deus potuit sic mereri.

27 Deinde respondet. concedendo de demerito, & negando de merito, cujus prima disparitas est: quod in radice demerendi, quæ est potentia peccandi, omnes homines conveniunt cum Adamo; in radice verò merendi, quæ est gratia, non conveniunt cum illo, nisi quia essent in gratia, unde istis solum posset aliquid de condigno mereri. Secunda disparitas est: quod licet Adamus non acceperit gratiam, ut transfundendam in posteros merito de condigno, sed tantum ex Dei liberalitate suppositio pacto de non comedendo de ligno vetito, tamen post violationem præcepti de condigno meruit, ut posteri gratia privarentur, quia quando aliquod donum confertur alicui, ut transfundendum in alios dependenter ab ejus voluntate sub conditione posita à conferente, licet transfusum non fuisset ex merito de condigno, privatio tamen doni est condigna pœna respectu illius, qui violavit legem conferentis. Tandem patet disparitas: quia cum ad demeritum sufficiat sola naturalis voluntas, & potuerit Deus voluntates omnium hominum ponere moraliter, & ratione pacti in Adamo, potuit etiam pacisci, ut ipso peccante, & demerente, omnes demerentur, & peccarent. Ad meritum autem non sufficit naturalis voluntas, sed ultra requiritur gratia, & charitas, cum autem quamvis voluntates hominum positæ essent prædicto modo in Adamo, homines ejus successores non essent formaliter Sancti, & Filij Dei per sanctitatem, & gratiam Adami: siquidem sanctitas est effectus formalis physicus, qui solum à forma physica intrinsecè inhærente in proprio subjecto potest provenire, consequenter adhuc mereri non possent, per hoc quod Adamus mereretur. Cujus pone exemplum, casu, quod Deus omnium hominum voluntates poneret in Christo, quod non sufficeret, ut cæteri homines essent Filij Dei naturales, & haberent meritum infinitum. Immò licet sufficeret, voluntates hominum positas esse mo-

moraliter in Adamo, ut per ipsius gratiam, & sanctitatem merente Adamo, omnes mererentur, nihil sequitur contra nos, utpotè nunquam verificatur purum hominem posse mereri alijs gratiam ipsis non merentibus. Licet enim tunc non mererentur merito personali, mererentur tamen merito capitali, seu per meritum elicitum ab illis, prout existentibus in capite, eo ferè modo, quo qui nascuntur cum peccato originali, habent privationem gratiæ, tanquam pœnam debitam proprio peccato originali, quod in quolibet est intrinsecum, & consequenter distinctum à peccato originali aliorum.

28 Tandem objicies: nostrum fundamentum convincere, nedum quod homo non possit alteri mereri primam gratiam, sed quod nec possit alteri mereri pœnæ temporalis remissionem, vel pro illa satisfacere; at hoc non videtur consonum doctrinæ D. Thom. ergò. Major videtur certa; minor verò probat. nam D. Thom. in 4. distinct. 45. quæst. 2. art. 1. quæstiuncula 1. in corpore postquam distinguit inter valorem actus ad aliquem statum consequendum, & ad aliquid consequens statum accidentalem, vel remissionem pœnæ, & inter valorem actus per viam meriti, & orationis, quia nimirum primus innititur justitiæ, & secundus in sola liberalitate ejus, cui oratur, & concedit, quod opus unius nullo modo potest alteri valere ad statum consequendum per viam meriti, benè tamen per viam orationis; loquendo de valore actus ad id, quod est consequens, vel accessorium ad statum ait: *Quod opus unius potest valere alteri non solum per viam orationis, sed etiam per viam meriti. Quod quidem dupliciter contingit, vel propter communicationem in radice operis, quæ est charitas in operibus meritorijs, & ideo omnes, qui invicem charitate connectuntur, aliquod emolumentum ex mutuis operibus reportant, & inde est, quod articulus fidei ponitur Sanctorum communio. Alio modo ex intentione satisfacientis, qui aliqua opera specialiter ad hoc facit, ut talibus prosint, unde ista opera quodammodo efficiuntur eorum, pro quibus fiunt: unde possunt eis valere, vel ad adimplectionem satisfactionis, vel ad quidquid hujusmodi, quod statum mutat.* Et quòd loquatur de merito de condigno patet: tum quia loquitur de merito condistincto ab impetratione orationis, quæ coincidit in viatoribus existentibus in gratia cum merito de congruo: tum quia dicit meritum unius non posse valere alteri ad statum aliquem consequendum, benè tamen ad aliquid consequens, vel accessorium ad statum, quod solum verificari potest de merito de condigno, nam de congruo etiam potest unus alteri mereri mutationem status, videlicet, justificationem, ut nos fatemur.

29 Sed in primis D. Thom. docet in prædicto loco meritum unius hominis non posse valere alteri ad statum justificationis consequendum, & hoc solum est, quod in præsenti affirmamus. Et cum D. Thom. fundetur in eo, quod meritum innitur justitiæ, id est, dignitati operis, non verò in liberalitate Dei, sicut oratio, & impetratio, consequenter ex prædicta D. Tho. doctrina inferri non potest, meritum unius hominis dignificatum esse in ordine ad primã gratiã alterius. Unde tandem inferimus, nec potuisse esse dignificatum ex ordinatione Dei, quia talis ordinatio extrinseca est. Ex prædicto ergò testimonio non potest infirmum reddi nostrum fundamentum, immò omnes tenentur eum interpretari loquendo de merito condigno primæ gratiæ defacto, quia contra hoc etiam procedit paritas de merito condigno remissionis pœnæ, vel satisfactionis condignæ pro illa: siquidem defacto homo in gratia existens potest alteri mereri de condigno remissionem pœnę, vel pro illo satisfacere condignè. Unde redditur disparitas distinguendo inter debitum culpæ, & debitum pœnæ: debitum namque pœnæ potest esse in justo, qui cum merente in radice, quæ est charitas communicat, immò quandoque, qui justior est, debitor est majoris pœnæ, & sic reputatur unus cum merente, propterea que potest ei mereri de condigno remissionem pœnæ, vel pro illa condignè satisfacere, sicut & eadem ratione potest ei de condigno mereri augmentum gratiæ, quod etiam est consequens ad statum.

30 Nec valet: quod hoc est ei mereri remissionem pœnæ primo modo assignato à D. Thom. nempè propter communicationem in charitate, cum tamen D. Thom. alio modo asserat, ei posse mereri prædictam remissionem, nempè ex intentione facientis. Non inquam valet: namque propter communicationem in charitate potest dupliciter unus alteri mereri remissionem pœnæ. Uno modo titulo universali communionis Sanctorum, qualiter omnibus Sanctis quilibet justus prędictam remissionem meretur, & hic est primus modus assignatus à D. Thom. Alio modo titulo speciali, nempè dirigendo opera, ut ei specialiter prosint, & hic est secundus modus: aliter posset justus de condigno mereri remissionem pœnæ existenti in peccato mortali. Et consequenter culpa non remissa, posset esse remissa pœna, quod nec D. Thom. docet, siquidem mereri alteri aliquid consequens ad statum, est mereri ei, qui jam habet statum. Immò D. Thom. expræsè habet, quod

quod ſecundo modo poteſt alteri mereri remiſſionem pœnæ, in quantum illius opera quodammodo efficiuntur eorum, pro quibus fiunt, non autem poſſunt effici eorum, pro quibus fiunt, niſi mediante charitatis unione, ut per ſe patet. Ac tandem hoc expreſsè docet D. Thom. in 4. diſtinct. 20. quæſt. 1. art. 2. quæſtiuncula 2. ad 1. ubi poſtquam docuerat, quod unus alteri mereri non poteſt premium eſſentiale, niſi meritum ejus habeat efficaciam infinitam, quia premium eſſentiale redditur ſecundum diſpoſitionem hominis, & unus non diſponitur per actum alterius, loquendo de merito remiſsionis pœnæ, ſic ſubdit: ſed pœna temporalis debita pro peccato poſt culpæ remiſsionem, non taxatur ſecundum diſpoſitionem ejus, cui debetur, quia quandoque ille, qui eſt melior, habet majoris pœnæ reatum, & ideo quantum ad pœnæ dimiſsionem unus alteri mereri poteſt, quia actus unius efficitur alterius charitate mediante, per quam omnes unum ſumus in Chriſto.

FINIS.

IN-

INDEX RERVM NOTABILIVM, quæ in hac secunda parte continentur.

F. Folium, N. numerum designat.

A.

Accidens.

NOn omne accidens est simpliciter imperfectius suo subjecto. pag.402.n.9
Quando accidens dimanat ex principijs subjecti, tunc est in illo imperfectius. ibi
Accidens supernaturale solum comparativè ad substantiam divinam, dicit perfectionem secundum quid. 407.n.34
Ut aliquid debito modo se habeat ad omnia, quæ sunt extra ipsum, non perficitur nisi medijs accidentibus superadditis essentiæ, ibi.n.36.
Accidens nunquam dat esse simpliciter, sed ipsum supponit, dat tamen esse bonum simpliciter. ibi

Actio. Actus.

Iteratio, seu multiplicatio actionum ejusdem rationis non necessario infert distinctionem numericam terminorum, quoad substantiam, 19.n.67
Omnes conversiones Eucharisticæ sunt actiones ejusdem rationis. ibi
Unitas, vel distinctio numerica actionis sumitur ab unitate, vel distinctione termini in ratione talis. ibi.n.69
Actiones voluntariæ ex fine speciem sortiuntur. 127.n.18
Omnis actio humana, & deliberata debet esse propter finem ultimum simpliciter. 144.n.95.
Actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad rationem. 206.n.1
Datur actus, qui sit indifferens secundum speciem. ibi
Secus verò, qui sit indifferens secundum individuum. 207.n.5
Actus non procedens à ratione deliberativa propriè non est moralis, vel humanus. ibi
Non potest contingere, quod actus singularis sine circunstantia fiat. 210.n.11
In omnibus actibus liberis, seu moralibus excedit homo actus omnium brutorũ. 212.n.19
Non datur medium inter actum laudabilem, vel vituperabilem, premiabilem, aut punibilem. 215.n.28
Idem numero actus potest successivè esse bonus, & malus moraliter. 220.n.1
Secus verò simul. 221.n.2
Actus exterior non est moralis, nisi prout imperatus à voluntate. ibi.n.3
Actus interior voluntatis, & actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus, & idem actus. 227.n.19
Pro actu vitioso aliquis justè punitur, non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. 236.n.2

Angelus.

Est omnino incorporeus. 1.n.1
Est forma spiritualis completa, & per se subsistens. ibi
Omnino frustranea esset multiplicatio Angelorum intra eandem speciem athomam. 2.n.3
Natura Angelica in uno individuo perpetuo conservari potest. ibi
Unus Angelus non indiget alio ad operationes sibi convenientes secundum gradum suæ naturæ. 3.n.6
Uni individuo angelico nihil deest eorum, quæ ad totam speciem pertinent. ibi
Licet darentur plures Angeli ejusdem speciei, unus non potest ab alio adjuvari. ibi
Quilibet Angelus est infinitus intra propriam speciem. ibi
Angeli sunt suprema partes universi. 4.n.10
Natura Angelica magis appropinquat Deo. ibi.n.12
Magis amatur ab Angelo alter Angelus diversæ speciei, quam si esset ejusdem. 8.n.26
Potest unus Angelus adjuvare alterum, eum perficere, & illuminare. ibi
Differentia Angelorum specifica non est differentia in natura intellectuali, sed in gradibus illius. ibi.n.25
Angeli quamvis specie distincti, conveniunt in uno modo consequendi beatitudinem. 9.n.27

Ani-

Anima rationalis.

Secundum ſuam eſſentiam habet ordinem ad corpus. p.20.n.72.
Eſt forma ſecundum eſſe à materia independens. ibi.
Licèt animæ rationales multiplicentur, ſecundùm quod multiplicantur corpora, non tamen multiplicatio corporum eſt cauſa multiplicationis animarum. ibi.
Deſtructis corporibus, non ceſſat animarum pluralitas. ibi.

Amor.

Ex amore eſt, quod non habitum deſiderio quæratur. p.175.n.29.
Amatur bonum, non ſolùm quandò habetur, ſed etiàm quando non habetur. ibi.
Amor naturaliter eſt primus actus voluntatis. ibi.
Nullus deſiderat aliquid, niſi quia illud amat, & quia illud amat, etiàm deo eo gaudet. ibi.
Amor amicitiæ erga Deum in via, & in patria eſt ejuſdem ſpeciei. ibi.n.30.
Amor viæ, quantumvis intenſiſsimus, non poteſt æquare amorem beatorum. p.177.n.37.
Amor Dei eſt infundens, & creãs bonitatem rebus. p.464.n.13.
Amor ſtrictè ſumptus ſolùm præſcindit ab exiſtentia de præſenti, vel de futuro. p.465.n.17.

B.

Beatitudo.

Alia eſt beatitudo naturalis, alia ſupernaturalis, & hæc, alia eſt puri hominis, alia puri Dei, alia hominis Dei. p.147. num.1.
Beatitudo naturalis non poteſt competere habitui virtutis, ſed tantum operationi ex illa procedenti. p.148.n.2.
Eſt ſumma fœlicitas, quæ in hac vita haberi poteſt. ibi.n.4.
In ſtatu præſentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non poteſt. p.151. n.15.
Nihil enim aliud ſub nomine beatitudinis intelligitur, niſi bonum perfectum intellectualis naturæ. p.155.n.31.
Licet beatitudo conveniat Deo ſecundum eſſentiam, non tamen ſecundum rationem eſſentiæ. p.156.n.35.
Beatitudo non poteſt eſſe ſine recta voluntate. p.188.n.2.

Bonum.

Bonum, quod eſt objectum formale voluntatis, eſt idem, quod finis. p.103.n.13.
Per id, per quod aliquid eſt bonum, & perfectum, eſt alteri conveniens. p.107. n.31.
Bonum aliud honeſtum, aliud utile, aliud delectabile. p.120.n.50.
Bonum ſemèl cogitatum ſuaptè natura movet voluntatem ad ſui proſecutionem. p.372.n.38.
Secundum bonitatem ſubſtantialem dicitur aliquid bonum ſecundum quid; ſecundum verò bonitatem accidentalem dicitur aliquid bonum ſimpliciter. p.407.n.36.
Habitus ſufficiens ad amandum bonum, ſufficiens eſt etiàm ad deteſtandum malum ei oppoſitum. p.441.n.13.

C.

Cauſa.

Cauſa efficiens non poteſt non in ſe ipſa intrinſece præcontinère bonitatem effectus. p.101.n.6.
Cauſa efficiens non influit, niſi ut mota à fine ultimo. p.145.n.96.
Inter cauſam, & effectum non poteſt non diſtinctio realis intervenire. p.423.n.10.
Cauſa materialis, & efficiens coincidere non poſſunt in eodem reſpectu ejuſdem effectus. ibi.
Semper oportet, quod cauſa potior ſit effectu. p.124.n.11.
Ad cauſam inſtrumentalem alicujus effectus non requiritur, quod effectus in ea formaliter contineatur. p.432.n.46.
Ut aliquid ſit cauſa principalis alicujus effectus, oportet nedùm ei aſsimilari effectum, verùm & ei aſsimilari ex vi propriæ actionis. p.433.n.48.
Cauſa exemplaris, quæ inter principales computatur, eſt ea, quæ ex natura ſua, ſeu per ſe eſt exemplar effectus. ibi.
Cauſa efficiens etiam in ſubjecto capaci non connectitur infallibiliter cum ſuo actu, ſicùt cauſa formalis. p.447.n.29.

Charitas.

Sola Charitas potest facere, ut justus plùs diligat Deum, quàm se ipsum pag. 134.n.47.

Amicitia, quæ non est charitas, semper oritur ex amore sui ipsius. ibi.n.48.

Perfectio charitatis est essentialis beatitudini, quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. p.179. n.50.

Charitas non semper est in suo actu. p. 414.n.15.

Charitas perficit animam in ordine ad objectum diligibile. ibi.

Charitas dicitur forma justificans, quatenùs exprimit ipsam justificationem. p.417. n.24.

Charitas nunquàm est informis. p.419. n.34.

De facto gratia ordine naturæ præcedit habitum charitatis, sicùt radix proprietatem. p.423.n.9.

Unus habitus charitatis non potest producere alium habitum ejusdem speciei. ibi.

Habitus charitatis per se supponitur infusus ad proprios actus eliciendos. p.427. n.26.

Habitus charitatis nedùm requiritur ad melius esse, sed etiam dat ipsum simpliciter posse operari. ibi.

Charitas nec de potentia Dei absoluta est componibilis cum peccato mortali. p. 441.n.12. & seqq. & 476.n.67

Christus.

Perfectius intelligitur Christus, ut homo, quatenus videns Deum in se, quam ante prædictam visionem. p.163.n.62.

Supposita unione hypostatica, humanitas Christi est ulterius ordinabilis in visionem Dei, tanquàm in finem. ibi.n.65.

Christus in terra vitam degens, non erat beatus secundum corpus. p.164.n.69.

Per idem munus Deitatis communicatæ per modum sanctificantis non potest hic homo Christus, ut homo, constitui formaliter beatus. p.165.n.71.

Christus, ut homo, non est causa physica principalis gratiæ, sed solùm instrumentalis. p.429.n.33.

Christus, ut homo, non habet aliam excellentiam supra purum hominem, nisi humanitatem illius esse conjunctam divinitati. p.430.n.34.

Christus, ut caput fidelium, in eis causat principalitèr gratiam, sed moralitèr, & non physicè. p.433.n.47.

Culpa.

Cui possibilis est culpa, possibilis est etiàm punitio pro culpa. p.355.n.19.

Non potest intelligi remissio culpæ, si non adsit infusio gratiæ. p.476.n.67.

D.

Delectatio.

Delectatio nequit esse ultimus finis. p.171. num.5.

Delectatio non appetitur propter se, sed propter operationem. ibi.

Delectatio propter illud appetitur, ratione cujus est bona. ibi.

Delectatio nihil aliud est, quàm quietatio voluntatis in bono aliquo convenienti. ibi.n.7.

Delectatio perficit operationem, sicùt decor juventutem. ibi.

Delectatio advenit voluntati, ex quo finis est præsens. ibi.n.8.

Deus.

Licèt Deus omnia vellit in sua bonitate, nilominùs vult ea, quæ sunt ad finem, ordinari in finem. p.111.n.15.

In Deo est beatitudo per essentiam, quia ipsum esse ejus est operatio ejus. p.151. n.15.

Deus non semper esset beatus, si non semper cognosceret. p.157.n.40.

Formalitèr Deus est intelligens, amans, & creans. p.167.n.81.

Naturas ad proprios motus naturales movet Deus immediatè per solum concursum generalem. p.373.n.42

Pro singulis operibus bonis tenemur gratias Deo agere. p.376.n.55.

Opus, quod non fit in nomine Dei, non disponit ad gratiam. p.377.n.62.

In Deo non admittitur amor pure affectivus. p.381.n.9.

Deus magis suam omnipotentiam manifestat in effectu formali gratiæ. p.405. n.24.

Solus Dei est proprium de facto justificare, & remmittere peccatum. p.421.n.3.

Conjunctio peccati cum gratia non potest fieri à Deo. p.442.n.16.

Deus à nullo objecto creato potest necessita-

ri simplicitèr, bene tamen ex suppositione. p.448.n.34.
Deus non potest impedire effectum formalem formæ in subjecto capaci. pag.450. num.42.
Deus non potest cedere juri suo. p.462. num.5.
Præcissa intrinseca mutatione creaturarum non potest ex parte Dei intelligi defectibilitas proprij actus liberi. pag. 464. num.11.
Omnia existentia Deus amat. ibi.numer..13.
Amor Dei est infundens, & creans bonitatem in rebus. ibi.n.13.

Distinctio.

Distinctio formalis non est solùm distinctio formarum, sed quę provenit à forma secundum se, seu præcisso ordine ad materiam. p.13.n.43.
Non est assignabile principium aliud distinctionis numericæ præter ordinem formę, ad diversas materias. ibi.n.45.
Hinc distinctio numerica non potest desumi ex ordine ad diversas ideas. ibi.
Nec potest provenire ex actione libera Dei iterabili circa eandem speciem. ibi.
Nec potest provenire à propriis entitatibus sine connotatione alicujus extrinseci. ibi. n.46.
Angeli non possunt solo numero distingui per ordinem ad diversas subsistentias. ibi. num.47.
Subsistentiæ numero distinguuntur, quia terminant naturas numero distinctas. ibi.

Donum timoris.

Objectum primarium doni timoris est aliquod malum. p.352.n.2.
Tale malum non est malum culpæ, vel pœnæ propter culpam. p.354.n.13.
Timor non versatur circa malum alienum, sed circa malum proprium. pag.356. num.20.
Tale ergo malum est malum defectus naturalis. ibi.n.22.

E

Ens.

Aliquid dicitur absolute ens propter suum esse substantiale, sed propter accidentale non dicitur esse absolutè, sed tale, & secundum quid. p.407.n.36.
Esse morale formaliter solum convenit operationibus. p.419.n.36.
Esse morale, & physicum identificantur. ibi.

F

Finis.

In finibus per se subordinatis non datur processus in infinitum. p.110.n.8.
Remoto primo movente, qui est finis ultimus cætera ei subordinata movèri non possunt. ibi.
Finis intermedius est propriè finis. ibi.
Finis se habet in practicis, sicut principium in speculativis. ibi.n.9.
Quòd finis sit taliter appetibilis propter se quod non propter aliud, est proprium finis ultimi. p.112.n.17.
Si inter medium ultra rationem utilis non habet in se bonitatem aliquam honestam, vel delectabilem, rationem finis rectè habere non potest. p.120.n.52
Finis ultimus totalis, & adæquatus dominatur totaliter, & adæquatè voluntatem. p.125.n.7.
Impossibile est habère duos fines totales, & adæquatos. ibi.
Cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis, ut ultimum finem, quod appetit, ut bonum perfectum, & completivum sui ipsius. ibi.n.8.
Quod appetitur ut finis ultimus, eo ipso appetitur, ut bonum magis principale. p. 126.n.11.
Est implicatio in terminis, quòd quis possit aliquid, ut finem ultimum appetere, & eum pro suo libito appetere, ut superfluum, vel ad melius esse. ibi.
Sicut se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis hujus hominis ad hunc hominem. p.127.n.18.
Finis ultimus peccantis mortaliter est bonum proprium illius inordinatè appetitum p. 132.n.39.

G

Gratia.

Est forma supernaturalis entitativè, & quoad substantiam. p.379.n.1.
Estque participatio divinæ naturę nedum moralis, sed etiàm physica. ibi.n.2.
Estque participatio physica formalis, & nedùm virtualis. p.382.n.12.
Vidère Deum, ipsumque amare, prout in se, sut operationes propriæ, & connaturales gratiæ. p.383.n.15.
Gratiam sequitur inclinatio in proprium bonum divinæ naturæ. ibi.n.18.
Divina natura transcendentaliter sumpta nõ est participabilis à gratia. p.385.n.26.
Potentia executiva Dei secundum conceptum formalem participatur à gratia. p.388. n.39.
Gratia est simpliciter perfectior anima. p. 400.n.2.
Exceditque totam facultatem naturæ. p. 401.n.7.
Totus ordo naturę ordinatur ad gratiam, ut ad finem, cujus gratia. p.404.n.23.
Gratia ex natura sua, seu ab intrinseco est æterna. p.409.n.44.
Distinguiturque realiter à charitate. p. 410.n.2.& seqq.
Gratia est in essentia animæ, tanquàm in subjecto. p.415.n.19.
Posita gratia, quamvis intensa, potest Deus aliam intensiorem producere, usque in infinitum. p.435.n.55.
Ad producendum principalitèr gratiam, requiritur virtus infinita. p.436.n.59.
Gratia essentialiter habet remittere peccatum. p.444.n.21.

H

Habitus,

Habitus medium gradum tenet inter potentiam, & actum. p. 237.n.4.
Habitus non dicitur bonus, vel malus, nisi ex hoc, quòd inclinat ad actum bonum, vel malum. p.238.n.7.
Habitus est causa actus in genere causæ efficientis, sed in genere causæ finalis actus est causa habitus. ibi.n.8.

Homo.

Homo in omni operatione humana habet agere propter ultimum finem materialem, & in particulari, & nedùm formalem. p.126.n.14.
Homo in statu puræ naturę conditus posset Deum diligere, ut finem naturalem, quin eum diligeret, ut finem supernaturalem. p.136.n.59.
Omnis homo naturaliter appetit suam beatitudinem saltèm in communi. p.188.n.4.
Ex propria natura tenetur homo operari propter finem consonũ rationi. p.188.n.4.
Ex propria natura tenetur homo operari propter finem consonũ rationi. p.209.n.8.
Homo, ut homo, operatur semper, ut agens morale. ibi.

I.

Idolum.

Amor idoli non potest ita prędominari affectui hominis, ut homo plùs diligat idolum, quàm se ipsum. p.134.n.47.
Quod idolatra vitam exponat pro idolo, non provenit ex amore idoli. ibi.
Ut infidelis maneat idolatra, sufficit, quod non mutet religionem. p.138.n.68.

Infidelis.

Potest aliquem actum bonum facere in eo, quod non refert in finem infidelitatis. p. 368.n.20.
Ut infidelis peccet, non sufficit esse infidelem, sed operari ut infidelem. p.369.n.23.
Omnis infideliter vivens, vehementer peccat. ibi.n.25.
Si paganus ad honorem suorum virginitatem servet, hoc ipso peccat. p.370.n.26.

Infinitas.

Sicut finitas est modus perfectionis creatæ, ita infinitas est modus perfectionis increatæ. p.385.n.25.
Abstrahit ab infinitate transcendentali, & formali. p.385.n.28.

Intentio.

Etsi intentio semper sit finis, non tamen oportet, quod semper sit ultimi finis. p. 109.n.6.
Intentio efficax finis non potest ferri in finem in communi, sed necessariò debet ferri

ri in finem in particulari. p.126.n.14.

Intellectus.

Intellectus attingit plura principia, sed non simpliciter talia. p.126.n.14.
Intellectus nedum fertur in unum objectum in communi, sed & omnia illius principia in unum primum principium particulare. ibi.

Justificatio.

Non aliam prærequirit voluntatem ex parte Dei præter voluntatem infundendi gratiam. p.439.n.8.
Remissio peccati per condonationem extrinsecam non est propriè, & formaliter justificatio. p.491.n.4.
Justificatio propriè dicta est idem, ac facere justitiam. p.492.n.5.
Justificatio passivè accepta importat modum ad justitiam. ibi.n.6.
Justificatio sortitur nomen à termino ad quem. ibi.n.7.
Solum motus, qui est ab esse injustitiæ ad esse justitiæ est propriè justificatio. ibi.
Solum dicitur justificatio per quam removetur peccatum, ut injustitia est. ibi.n.8.
Nec actus charitatis est propriè, & formaliter justificatio. ibi.n.10.
Inter ea, quæ ad justificationem requiruntur, primum in ordine naturæ est infusio gratiæ. p.493.n.12.
Justificatio vera dicitur secundum quod homo fit justus apud Deum. ibi.n.13.
Justificatio importat rectitudinem generalem hominis. p.495.n.21.
Essentialiter considerata solum est gratia, integraliter verò coalescit etiam ex alijs virtutibus. ibi.n.22.
Justificatio cuilibet peccato immediatè, & directè oppositа est. p.496.n.27

Justus.

Licet justus habeat Deum, & divitias, non tamen servit divitijs. p.125.n.7.

M.

Malum.

Malum importat remotionem boni. p.263. num.7.
Quia malum privatio est boni, & non negatio pura, non omnis defectus boni est malum. ibi.
Defectus visionis non est malum in lapide, sed in animali. ibi.
Malum in substantia aliqua est ex eo, quod deficit ei aliquid, quod natum est, & debet habere. ibi.

Media.

Alia influunt positivè in finem, alia solum negativè. p.100.n.2.
Media, quæ positivè influunt in finem habent bonitatem intrinsecam, & conditionatam à bonitate finis, secus verò, quæ solum influunt negativè. ibi.n.3.
Per se, & ab intrinseco habent vim perficiendi appetitum. p.101.n.8.
Medium, ut tale distinguitur specie à fine, ut tali. p.105.n.22.

Meritum.

Ad meritum de condigno ex parte Dei requiritur ordinatio operis ad præmium. pag. 501.num.2.
Meritum supponit apud quem meretur debitum, & obligationem conferendi præmium. ibi.num.3.
Tanta est erga omnes homines bonitas Dei, ut eorum vellit esse merita, quæ sunt bona sua. p.502.n.4.
Deus, dum coronat merita nostra, coronat bona sua. ibi.
Ordinatio exacta ad meritum defacto est signata, nempè pactum, promissio, vel conventio. p.506.n.28.
Sufficit tamen absolutè, quod sit implicita, & exercita. p.507.n.31.
Posse Deum velle conferre gratiam, ut principium meriti absque promissione signata, est certissimum. p.508.n.34
Non tamen ad meritum de condigno apud Deum sufficit voluntas conferendi gratiam, ut principium operis. p.510.n.42
Gratiæ gratis datæ non cadunt sub merito de condigno, sed solum de congruo. p.512. num.48.
Ad condignitatem exactam in gratia ad meritum condignum vitæ æternæ non requiritur æqualitas aritmethica meriti cum vita æterna, sed solum proportionalis. p. 514.num.6.
Condignitas meriti est operi intrinseca. p. 516.num.12.
Rectè componitur in Christo impeccabilitas cum merito in adimpletione præcepti de subeunda morte. p.518.n.3.

N

Natura.

Natura non tendit nisi ad unum. pag.127. num.15.

Naturalia ponuntur in genere secundum rationem formalem communem. p.128.n.21

Opus bonum ordines naturæ petit ad sui honestatem circunstantiam ultimi finis. p. 143.n.92.

Id, quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio. p.156.n.33.

Diversis naturis diversi fines correspondent. p.209.n.9.

Dum natura humana non intelligitur in supposito peccabili, non potest intelligi principium quo *peccati.* p.355.n.18

Per ordinem ad solam naturam humanam non potest dici peccatum positivè possibile. ibi.

Natura humana per peccatum non est totaliter corrupta. p.364.n.6.

O

Objectum.

Objectum non dat actui bonitatem moralem secundum esse entitativum, sed secundum esse morale. p.221.n.3.

Objectum secundum esse morale consideratur quatenus conveniens, vel disconveniens rationi. ibi.

Objectum actus, qui est malus ex fine, non est conveniens, sed disconveniens rationi. ibi.

Objectum actus interioris voluntatis est finis. p.222.n.5.

Offensa.

Offensa non remittitur alicui, nisi per hoc, quod animus offensi paccatur offendenti. p. 476.n.67.

Omissio.

Omissio peccaminosa ratione sui opponitur præcepto affirmativo. p.246.n.7.

Omissio actus interni ratione sui subjectivè, seu formaliter est exercitium libertatis. ibi num.8.

Omissio actus externi solum est libera objectivè. ibi.

Peccatum omissionis dicitur actuale reductivè. p.247.n.11.

Peccans peccato omissionis male vivit secundum id, quod dicit de connotato. ibi.n.14

Omissioni non solum debetur pœna damni, sed etiam pœna sensus. p.249.n.20

Omissio repetita expellit virtutem oppositam p.250.n.26.

Non potest intelligi omissio peccaminosa, quin intelligatur procedere ex aliquo actu, qui sit ejus causa, vel occasio. p.253.n.37

Omnipotentia.

Quidquid est repugnans alicui attributo divino, est repugnans divinæ omnipotentiæ. p. 445. num.22.

Divina omnipotentia non potest concurrere ad aliquid, nisi ex ordinatione divinæ sapientiæ. ibi.

Nec potest omnipotentia illud exequi, nisi ex inclinatione divinæ bonitatis. ibi.

Operatio.

Quæ est propria, & connaturalis alicujus naturæ, non potest esse propria, & connaturalis, nisi habenti formaliter illam naturam. p.382.n.14.

Ad perfectius esse consecuntur perfectiores operationes. p.404.num.19.

P.

Peccatum.

Ille, qui peccat venialiter, inhæret bono temporali, non ut fruens. p.139.n.75

In peccato veniali non adhæret homo creaturæ tanquam fini ultimo. ibi.

Peccatum veniale non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei. p.140.n.76.

Quod amatur in peccato veniali, propter Deum, amatur habitu, & si non, actu. ibi.

Justus venialiter peccans habet pro fine ultimo creaturam, non tamen simpliciter, & efficaciter, sed inefficaciter, & secundum quid. p.143.n.89.

Peccatum nedum connaturaliter, verum, & essentialiter petit procedere ex defectu aliquo intellectus. p.193.n.20.

Peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. p.262.n.4.

Ex parte inordinationis habet causam eo modo, quo negatio, vel privatio potest habere causam. ibi.

Peccatum non solum significat ipsam privationem

tionem boni, quæ est inordinatio, sed etiam actum sub tali privatione. ibi.
Privatio boni formaliter se habet in peccato; conversio autem ad bonum commutabile materialiter. ibi.n.5.
Attento peccato ex parte boni, quod corrumpitur, peccatum contra Deum est gravissimum. ibi.
Sic enim privat debita commensuratione rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur. p.367.n.13.
Incompatibile est cum gratia, etiam de potentia Dei absoluta. p.437.n.3.& seq.
Peccatum originale est radix, & seminarium omnium scelerum. p.439.n.9.
Non potest per peccatum impediri effectus gratiæ, quin impediatur ipsa gratia. p. 447.num.32.
Peccatum non potest remitti per solam condonationem extrinsecam. p.461.n.3
Peccatum non imputari homini, ex divina dilectione procedit. ibi.
Secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis paccatur. pag. 476.n.67.
Objectivè, & essentialiter idem est peccatum esse deordinativum a lege, ac esse aversivum a Deo.

Principium.

In omni genere est unicum principium primum. pag.128.num.20.

Providentia.

Providentia Dei est major, vel minor juxta perfectiores, vel imperfectiores actus. p. 212.n.19.
Deus habet specialem providentiam ab homine. ibi.

Prudentia.

Sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. p.342 num.16.
Prudentia est consiliativa, judicativa, & præceptiva eorum, quæ sunt ad finem. ibi.
Non potest virtus moralis sine prudentia haberi. pag.343.n.17.

Q.

Quantitas.

Ex se ipsa, & in propria linea habet principium suæ individuationis. p.14.n.48.
Ex se, & in propria linea habet extensionem partium. ibi.
Mathematici eam considerant absque ulla subjecti consideratione. ibi.

S

Sanctus.

Sancti magis humiliantur de virtutibus, quas non habent, quam de virtutibus, quas habent. p.349.n.40.
Omnis, qui habet spem hanc in Deo, sanctificat se. pag.425.num.15.

Superbia.

Quæ est appetitus excellentiæ, est initium omnis peccati. pag.132.num.39.

V

Virtus.

Acquisita à charitate disjuncta, non habet perfectam rationem virtutis. p.339. num.1.
Potest in triplici statu considerari: scilicet in statu imperfecto, ut in incipientibus, & in statu perfecto, ut in proficientibus, & heroico. ibi.n.3.
Prædictæ virtutes in statu perfecto sunt infallibiliter connexæ. p.340.n.8.
Nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi. p.343.n.17.
Virtus moralis, ad minus in esse perfecto, non destruitur per cessationem ab actu, sed per actum contrarium. p.345.n.24.
Virtus dicitur in ordine ad aliquam naturam præexistentem. p.411.n.4.

Vita.

Vita moralis supernaturalis solum in gratia consistit, secus verò moralis, ut abstrahit à naturali, & supernaturali. pag.366. num.13.

Sicut intellectus movetur ex assensu præmissarum, sic voluntas movetur ex intentione finis. p.102.n.10.

Voluntas non potest pro suo libito naturam, & quidditatem finis ultimi evertere. pag. 126.n.11.

In processu rationis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id, quod naturaliter desideratur. ibi.n.13.

Voluntas non potest sistere in aliquo fine, qui non sit bonum perfectum, & totaliter satiativum. p.130.n.31.

Primum objectum voluntatis non est, nec potest esse actus illius. p.170.n.2.

Voluntas appetit etiam verum, & de eo gaudet. p.186.n.75.

A sumo, & infinito bono, cognito ut tali, nequit voluntas divertere. p.188.n.3.

Non potest dari peccatum in voluntate, quin detur error ex parte intellectus. p.345. num.23.

Initium bonæ voluntatis est donum Spiritus Sancti. p.364.n.3.

Voluntas est indifferens ad bonum, & malum, sed non æquè primario. p.378.n.67.

FINIS.

ERRATA SIC CORRIGE.

P. Paginam. N. Numerum. L. Lineam designat.

PAG.10.n.35.l.21. ergo leg. cum ergo. p.23.n.82.l.3. dele sive sit alius Filius. p.51. n.65. l.29. operatione leg. operatio. p.57.n.88.l.22. connaturaliter leg. connaturalitate. p.58.n.94.l.25 defectu. leg. effectu. p.61.n.2.l.58. finitus. leg. infinitus. p.85.n.35.l.9. extrinseco. leg. intrinseco. p.129.n.30.l.18. ætera. leg. cætera. p.217.n.18.l.34. redupliciter. leg. reduplicetur. p.323. n.21.l.11. postponendo. leg. anteponendo. p.345.n.26.l.2. prohibito. leg. pro libito. & ibi l.14. sint. leg. cum sint. p.403.n.14.l.10. imperfectione. leg. in perfectione p.438.n.4.l.39. quæst. 90. art. 30. leg. quæst. 109. art. [illegible] p.459.n.28.l.36. ad se leg. ad esse. p.483.n.105.l.1. majorem. leg. minorem.

BIBLIOTECA PROVINCIAL Y ARCHIVO DE LA DIPUTACION DE PALENCIA

1.475