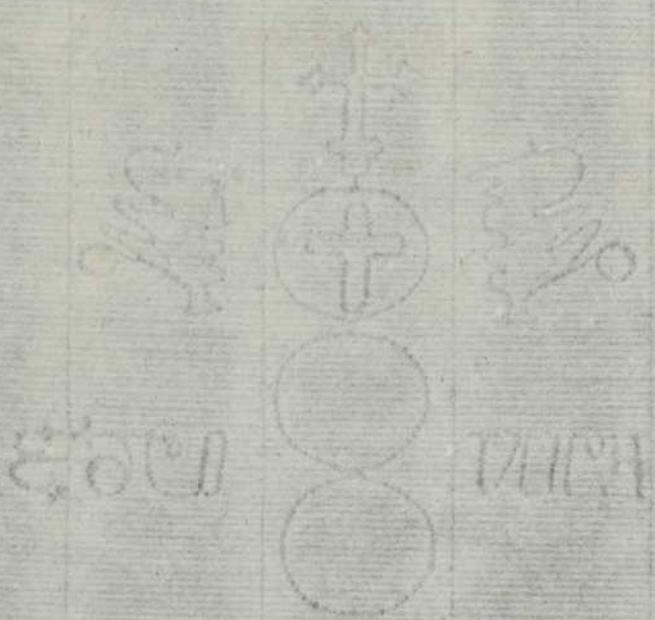


4533

THE
EXCELSIOR
COLLEGE

~~70~~
~~62~~



1763

TRACTATUS
DE PECCABILITATE,
ET IMPECCABILITATE

CREATVRÆ INTELLECTVALIS,
CONTINENS QVÆSTIONES SCOPVM ISTVM
QUOMODOLIBET SPECTANTES.

CUM APPENDICE
AD TRACTATVM DE PROVIDENTIA DEI,
NUPER EDITUM.

AD RR. ET ILL. D.D. FR. FRANCISCVM DE PAVLA,
Garcès de Marcilla, ex Ordine Minimorum, Episcopum
Hosensem.

TOMUS II.
AUCTORE

R. AD. P. FR. FRANCISCO PALANCO, ORDINIS
Minimorum S. Francisci de Paula, S. Theologiae Professore, in hac virtuif-
que Castellæ Provincia Ex Provinciali, & Vicario Generali, Supremi
S. Inquisitionis Senatus Qualificatore ex munere, Synodali Exam-
inatore, ac nuper electo Panamenfi Episcopo.

Anno Dñi.



CUM PRIVILEGIO.

Matriti apud BLASIVM DE VILLA-NVEVA.

ЧСЛЯДО СИЕ АТЬЯД

LIBER CANTATORIUM

Wm. G. Ladd, D.D., President of the New Haven Theological Seminary, New Haven, Conn., has written a short history of the Seminary, which will be published in the fall.

INDEX

100
A

ERRATA SIC CORRIGE.

Fol. 5. col. 1. lin. 14. accedat, *lege* accidat. Fol. 10. col. 1. lin. 10. gratis, *lege* gratię. Fol. 11. col. 2. lin. 59. uitio, *lege* fruitio. Fol. 19. col. 1. lin. 30. postrare, *lege* patrare. Fol. 24. col. 2. lin. 44. puritas, *lege* paritas. Fol. 29. col. 2. lin. 32. illicitus, *lege* elicitus. Fol. 45. col. 1. lin. 37. tersit, *lege* torsit. Fol. 49. col. 1. lin. 1. censeri, *lege* sensui. Fol. 53. col. 2. lin. 1. exiguum, *lege* exiguum. Fol. 53. col. 2. lin. 33. anihilabilis, *lege* inanihilabilis. Fol. 59. col. 2. lin. 2. productus, *lege* productio. Fol. 82. col. 2. lin. 27. corruptibus, *lege* incorruptibilis. Fol. 110. col. 1. lin. 27. acquirendum, *lege* acquirendam. Fol. 119. col. 1. lin. 41. credant, *lege* credam. Fol. 124. col. 1. lin. 49. tum, *lege* tunc. Fol. 124. col. 2. lin. 6. vt, *lege* est. Fol. 125. col. 1. lin. 15. solum, *lege* solam. Fol. 125. col. 1. lin. 37. illa, *lege* illo. Fol. 136. col. 1. lin. 30. in aliao, *lege* in alio Fol. 138. col. 2. lin. 39. tuendam, *lege* tuenda in. Fol. 154. col. 2. lin. 5. rationalis, *lege* naturalis. Fol. 155. col. 1. lin. 46. actui, *lege* iactui. Fol. 173. col. 1. lin. 28. naturalem, *lege* supernaturalem. Fol. 185. col. 1. lin. 8. excedentis, *lege* convenientis. Fol. 185. col. 1. lin. 9. nego, *lege* concedo. Fol. 192. col. 1. lin. 6. communem, *lege* commune. Fol. 236. col. 2. lin. 28. præscriptum, *lege* præscripto. Fol. 249. col. 2. lin. 8. choartare, *lege* coartare. Fol. 253. col. 1. lin. 22. deinde, *lege* dicendi. Fol. 254. col. 2. lin. 1. distictè, *lege* distinctè. Fol. 257. col. 1. lin. 55. id ad, quod, *lege* id, ad quod. Fol. 258. col. 1. lin. 8. tuit, *lege* fuit. Fol. 262. col. 1. lin. 40. conducere, *lege* condecere. Fol. 268. col. 1. lin. 15. defectu, *lege* defectus. Fol. 271. col. 2. lin. 39. inculpabilis, *lege* culpabilis. Fol. 314. col. 1. lin. 29. excedentem, *lege* excedens. Fol. 336. col. 2. lin. 15. mobilioris, *lege* nobilioris. Fol. 338. col. 2. lin. 18. appetitu, *lege* appetitui. Fol. 352. col. 1. lin. 22. 23. & 24. illum, *lege* illud. Fol. 357. col. 1. lin. 29. recognitionem, *lege* recognitionem. Fol. 357. col. 1. lin. 57. non, *lege* non in. Fol. 383. col. 1. lin. 51. eundem, *lege* idem. Fol. 419. col. 1. lin. 11. in quem, *lege* in quam. Fol. 440. col. 2. lin. 13. doctrina, *lege* doctrine. Fol. 451. col. 1. lin. 34. ponere, *lege* poneret. Fol. 451. col. 1. lin. 38. adiubere, *lege* adiubare. Fol. 483. col. 2. lin. 57. legis gratię, *lege* legis scriptę. Fol. 497. col. 1. lin. 43. lapidum, *lege* lapideum.

Hè visto este Libro, intitulado : *Tractatus de Peccabilitate, & impeccabilitate, su Autor el Padre Fray Francisco Palanco: Y con estas erratas corresponde à su Original. Madrid, y Abril veinte y nueve de mil setecientos y treze.*

Licenc. Don Benito de Rio,
y Cordido,
Correct. Gener. por su Mag.

INDEX QUÆSTIONVM, QUÆ IN HOC Secundo Tomo continentur.

QUÆSTIO XVI.

AN beatitudo formalis supernaturalis in Dei visione consistens sit inamissibilis, seu incorruptibilis ab intrinsecor. Fol. 1.

QUÆSTIO XVII.

An Beati ex vi visionis necessariò Deum diligent super omnia? Fol. 17.

QUÆSTIO XVIII.

An Beati sint ab intrinseco impeccabilis? Fol. 32.

QUÆS-

QUÆSTIO XIX.

An Angeli sint ab intrinseco, scilicet ex natura rei incorruptibile? Fol. 53.

QUÆSTIO XX.

An possint esse duo Angeli eiusdem speciei insimilis? Fol. 70.

QUÆSTIO XXI.

An in Angelis differant realiter natura, & persona, vel suppositum? Fol. 116.

QUÆSTIO XXII.

An Angelus potuerit peccare directe contra Deum Autorem naturae, aut contra legem naturalem? Fol. 143.

QUÆSTIO XXIII.

Quo peccato primò peccaverit Angelus? Fol. 176.

QUÆSTIO XXIV.

Vtrum obiectum excellens, circa quod primo superbivit Angelus, fuerit equalitas sui cum Deo? Fol. 193.

QUÆSTIO XXV.

Vtrum Angelus primò superbierit appetendo suę naturę uniuersitatem hypostaticam, aut rebellando contra Christum, & eius dignitatem. Fol. 205.

QUÆSTIO XXVI.

An Angelus primò superbierit appetendo tyrannicam potestatem, aut principatum super alias creaturas? Fol. 211.

QUÆSTIO XXVII.

In quo igitur actu, & erga quod obiectum situm fuerit primum Angeli peccatum, primaque illius superbia? Fol. 214.

QUÆSTIO XXVIII.

An Angelus primò peccaverit circa beatitudinem supernaturalem? Fol. 248.

QUÆSTIO XXXIX.

Qua via irrepserit peccatum in Angelo? Fol. 263.

QUÆSTIO XXX.

Vtrum Angelus potuerit peccare in primo instanti suę creationis? Fol. 286.

QUÆSTIO XXXI.

An Angelas sit ex natura sua inflexibilis in suis electionibus deliberatis? Fol. 334.

QUÆSTIO XXXII.

An sola gratia habitualis sit forma adaequatae constituens filium Dei adoptivum. Fol. 370.

QUÆSTIO XXXIII.

Vtrum Anima Christi D. per scientiam su-

pernaturalem infusam cognoverit, vel cognoscere potuerit omnia possibilia. Fol. 397.

APPENDIX.
Ad Tractatum de Providentia Dei.

QUÆSTIUNCULA I.

Quid de nostra doctrina sentiat Illustrissimus Castellus? Fol. 421.

QUÆSTIUNC. II.

De qua gratia intelligatur illa conditionalis Augustini: Lex, si desit gratia, plurimum obest; & quomodo accipiatur lex? Fol. 433.

QUÆSTIUNC. III.

An gratia sufficiens requisita ad posse sit gratia supra legem, & doctrinam? Fol. 437.

QUÆSTIUNC. IV.

Quid dicendum de illa propositione: Videtur Augustinum supponere posse in natura, atque doctrina? Fol. 449.

QUÆSTIUNC. V.

An concertatio Augustini cum Pelagio, in Lib. de Gratia Christi, fuerit de gratia potestatis antecedentis, an de gratia ultiori, & efficaci? Fol. 461.

QUÆSTIUNC. VI.

An qualitas præterminans, si detur, constituat actum primum proximum? Fol. 485.

QUÆSTIUNC. VII.

In quo potissimum collocanda sit gratia efficax in sensu theologico? Fol. 487.

QUÆSTIUNC. VIII.

An, & quomodo voluntas possit resistere gratiae efficaci, Fol. 503.

QUÆSTIUNC. IX.

An liberum arbitrium possit impedire gratiae efficacis receptionem? Fol. 513.

QUÆSTIUNC. X.

An si defectus gratiae efficacis imputetur Deo, etiam peccatum inde sequutum illi attribuatur. Fol. 519.

QUÆSTIUNC. XI.

An Decretum indifferens constituit nostram libertatem? Fol. 534.

QUÆSVIUNC.XII.

Vtrum qualitas intrinsecè prædeterminans eque cohæreat cum nostra libertate, ac prædeterminatio in actione divina consistens? Fol. 541.

QUÆSTIUNC. XIII.

Qualiter prædeterminatio entitatis in peccato solum sit permisiva peccati? Fol. 569.

TRAC-



TRACTATVS DE PECCABILITATE, ET IMPECCABILITATE. TOMUS II.

EGIMVS in antecedentibus de his, quę sp̄tant ad peccabilitatem hominis viatoris, & impeccabilitatem Christi Domini. Consequentię igitur ratio exposcere videtur, vt in sequentibus de impeccabilitate Beatorum, & peccabilitate Angelorum differamus, ac celebriores Quæstiones dilucidemus. Sit ergò.



QUÆSTIO XVI.

*AN BEATITUDO FORMALIS
supernaturalis in Dei visione consistens
sit inamissibilis, sc̄i in-
corruptibilis ab in-
trinsecōt*

I. **E**GIMVS in præcedentibus de impeccabilitate Christi Domini, eiusque annexis, supponendo magis, quam probando, quod per beatitudinem animę, sc̄i per claram Dei visionem, fuit omnino impeccabilis proxime, & formaliter. Id tamen modo examinandum est, & propterea à præsenti quæstione exordium sumimus. Ut enim constare possit, quantum beatitudo Beatos firmet in bono, & à malo removeat, valde interst, scire prius quantam firmi-

Tom. II.

tatem, & permanentiam habeat ipsa beatitudo, non enim potest ipsa maiorem firmitatem in bono Beatis præstare, quam ipsa habeat in se.

2. Igitur supponendum primò est, tanquam Fide certum, beatitudinem supernaturalē Iustis de facto promissam, fore eternam, & perpetuam, id est, in eternum duraturam. Constat ex illo Matth. 25. vbi concluditur: *Et ibunt hi, nemp̄ mali, in supplicium eternum, Iusti autem in vitam eternam, & universaliter in Sacro Textu beatitudo vita eterna, perpetua, & incorruptibilis nominatur, ut videre est, Sapient. 5. vbi dicitur: Iusti autem in perpetuum vivent, quoniam apud Dominum est merces eorum. Et Ecclesi. 24. Qui elucidant me vitam eternam habebunt. Psalm. 40. Me autem propter innocentiam suscepisti, & confirmasti me in conspectu tuo in eternum. Isaiae 33. Oculi tui videbunt Hierusalem habitationem opulentam, Tabernaculum quod nequaquam transferri poterit, nec auferentur clavi eius in semper.*

A ter-

ternum, & omnes funiculi eius non rumpentur, quia solummodo ibi magnificatus est Dominus noster. Et 2. ad Corinth. cap. 5. Scimus, quoniam edificationem ex Deo habemus, domum non manu factam eternam in Cœlis. Et 1. ad Thesalon. cap. 4. Post universalem Resurrectionem, ait Apostolus nomine omnium Ecclesiarum: *Et sic semper cum Domino erimus.* Contestantur ergo utriusque Testamenti Pagine, quod beatitudo electis reservata, est eterna, & perpetua, & nunquam amittenda, nec finienda.

3. Secundò constat: Quia Deus non est minus potens, nec minus efficax in præmiando, quam in puniendo: Sed de Fide est poenam, & supplicium malorum fore eternum: Ergo & præmium, scilicet beatitudinem bonorum. Minor patet: Tum ex illo Math. 25. *Ite maledicti in ignem eternum.* Et ibunt hi in supplicium eternum. Tum ex illo Apocalyps. 20. Crucibuntur die, ac nocte in secula seculorum. Tum ex alijs Sacre Pagine testimonijs. Tum demum, quia sic definitum est in 6. Synodo Generali, & in Concil. Lateranensi, sub Innocent. III. & ita tenuit SS. PP. antiqua traditio, inter quos præcipuus est Hieronymus, errorem oppositum de pena damnatorum, & beatitudine Iustorum finienda, tribuens Origeni, & illū impugnans Epist. ad Ocean. quæ est 30.

4. Supponendum est secundò, visionem claram Dei, & amorem ipsius in quorum altero, vel in utroque beatitudo communiter collocatur, esse destructibilem absoluta Dei potentia inspecta, scilicet non esse essentialiter, & per se eternam; quia videlicet, quid creatum, & finitum est, & repugnat metaphysicè creatura essentialiter eterna, & à Deo essentialiter indestructibilis, vt ostendimus in Philosophia lib. 8. quæst. ultim. vbi non nihil de hoc argumento diximus à num. 20. His ergo suppositis.

5. Inquirimus, an beatitudo, licet de potentia absoluta Dei destructibilis; ex natura rei, & ab intrinseco petat, & exigat sui eternam durationem, tanta exigentia, tantoque iure, vt nisi Deo miraculosè suspendente concursum, destrui non possit; ad modum quo de anima rationali, & de Angelis communiter idipsum dicitur, immo & de natura Cœlorum. Ceterum Authores communiter hic distinguunt inter beatitudinem, vt est talis operatio, nempè, vt est visio Dei, in qua nos collocamus beatitudinem; vel prout est amor, & fruitio, in quo alij etiam be-

titudinem collocant; & inter beatitudinem, vt est beatitudo formaliter; aliqui enim censent, posse dari tales operationes, quin actu sint beatitudo, nec beatum constituant illas operationes habentem. Igitur sub utroque sensu precedit dubium. Ad cuius decisionem.

PRIMA ASSERTIO.

6. **D**ICO primò: *Visio beatifica;* non solum vt Beatitudo, sed etiam vt est visio clara Dei, ex natura rei, & ab intrinseco est perpetua, & consequenter inamissibilis, & incorruptibilis. Probatur autem primò ex Div. Thom. qui 3. contra Gent. cap. 62. sic arguit: *Omne, quod quandoque est, quandoque non est, tempore mensuratur; ut patet in 4. Physic.* Sed visio Dei, quæ intellectuales creatureas facit beatas, non est in tempore, sed in eternitate, quia videlicet mensuratur eternitate participata: Ergo impossibile est, quod ex quo quis illius visionis particeps factus fuerit, illam amittat. Secundò: Quia de ratione ultimi finis creature intellegitualis, vt adepti, est quietare eius appetitum, & desiderium, *creatura enim intellectualis non pervenit ad ultimum finem, nisi quando eius desiderium naturale quietatur:* Sed visio clara Dei essentialiter est adeptio ultimi finis, hoc est, summi boni: Ergo de ratione illius est quietare appetitum creature intellegitualis: Sed non potest illum quietare, nisi sit perpetua: Ergo de ratione illius est, quod sit perpetua, scilicet eterna. Probatur minor: Quia creatura intellegitualis, *sicut naturaliter desiderat felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem:* Sed visio clara Dei non potest quietare appetitum creature intellegitualis, nisi sit ipsa felicitas, quia creatura intellegitualis eo appetitu desiderat naturaliter felicitatem: Ergo nec potest illum quietare, nisi sit perpetua, quia naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem. Maiorem probat Div. Thom. Quia creatura intellegitualis naturaliter desiderat felicitatem vt semper habendam: Ergo non solum desiderat felicitatem, sed etiam eius perpetuitatem. Probat antecedens: *Quia creatura intellegitualis, cum in sua substantia sit perpetua, illud quod propter se desiderat, & non propter aliud, desiderat vt semper habendum:* Sed felicitatem desiderat, non propter aliud, sed propter se ipsam, cum sit ultimus finis: Ergo naturaliter illam desiderat, vt semper habendam:

dam: Vnde concludit D.Thom. Non igitur esset felicitas ultimus finis, nisi perpetuò permaneret.

7. Minorem non probat expressè Div. Thom. sed in eius terminis efficax probatio includitur, quia duobus tantum ex capitibus posset aliquis appetere aliquid, sed non ut semper habendum; primo, quia substantia appetentis ex se perpetua non esset, sed limitata duratio-nis, & ideo frustra sibi appeteret bonum perpetuò duraturum. Secundò: Quamvis substantia appetentis esset perpetua, si illud quod appeteret vnicè propter aliud acquirendum, & non propter ipsum, non appeteret illud ut semper habendum, sed tantum quandiu opus esset ad aliud, sicut qui appetit medicinam propter sanita-tem: Ergo si substantia appetentis sit per-petua, illud quod appetit, & desiderat, non propter aliud, sed propter ipsum, desiderat, & appetit ut semper haben-dum. Explicatur: Quia solus ultimus finis desideratur propter se, & non propter aliud: Sed ultimus finis non potest desi-derari ut habendus cum mensura vlla: Ergo ut habendus sine mensura iuxta totam capacitatem appetentis: Sed capa-citas substantię intellectualis est perpetua: Ergo desiderat ultimum finem, ut perpe-tuo habendum. Minor probatur: Quia appetitus intellectualis non potest respi-cere bonum cum limite, aut mensura, nisi bonum appetitum accipiat per ordinem ad aliud, quod sit regula mensurans; quia quod mensurat, semper mensura-tur per aliquam regulam mensurantem: Sed ultimus finis non potest accipi per ordinem ad aliud, quia iam non esset ultimus finis: Ergo nec accipi potest, aut desi-derari cum mensura vlla determina-ta.

8. Tertiò, probat assumptum Div. Thom. Quia de ratione verę foeli-citatis est reddere habentem immunem ab omni malo; & consequenter exclude-re ab illo tristitiam: Ergo visio clara Dei, quę beatos facit, ex natura rei saltem habet excludere tristitiam à videntibus. Tunc sic; sed eam non excluderet, si non esset natura sua perpetua: Ergo est perpetua ex natura sua, & consequen-ter ab intrinseco inamissibilis. Proba-tur minor, quia si non esset natura sua perpetua, hoc scirent videntes Deum, quia videntes divinam substantiam, etiam alia cognoscunt, que naturaliter sunt; vnde multo magis cognoscant, qualis illa visio sit, utrum perpetua, vel quandoque

Tom. II.

destitura: Ergo videntes Deum, scirent visionem non esse natura sua perpetua: Sed eo ipso non excluderet, sed potius inferret tristitiam: Ergo. Probatur mi-nor, quia omne illud, quod cum amore posidetur, si sciatur, quod quandoque amittetur, tristitiam infert: Sed visio p̄r-dicta, quę beatos facit, cum sit maxime delectabilis, & maxime desiderabilis, a possidentibus eam maxime amat: Ergo impossibile esset eos non tristari, si scirent, quandoque eam amissuros, aut illam non esse perpetua: Ergo non excluderet, sed potius inferret tristitiam.

9. Quartò; quia beatus visionem beatam amittere non potest, nec sine violentia, nec per violentiam: Ergo nullo modo: Ergo illa ab intrinseco est inamissibilis. Probatur antecedens, quoad primam partem, quia quod movetur na-turaliter ad aliquid, sicut ad finem sua motus, illo fine assequuto, non remove-tur ab eo, nisi per violentiam, sicut grave cum projicitur sursum: Sed omnis subst-antia intellectualis naturali desiderio ten-dit ad illam visionem: Ergo, illa habita, non deficiet ab illa ex natura rei, nisi per violentiam, quia videlicet, sponte, aut ex natura rei est impossibile, quod ab illa deficiat: Sed nec per violentiam potest amitti: Ergo. Probatur hac mi-nor, seu secunda pars antecedentis: Quia nihil tollitur per violentiam alicuius, nisi virtus afferentis sit maior vir-tute causantis: Sed visionis divine causa est Deus; & nulla virtus divinam virtu-tem excedit: Ergo impossibile est, quod illa visio per violentiam tollatur, seu amittatur.

10. Quintò: Quia nihil est ab in-trinseco corruptibile, nisi penè aliquam causam ex qua deficere possit: Sed visio Dei, quę beatos facit, ex nulla causa deficere potest: Ergo est ab intrinseco incorruptibilis. Probatur minor: Quia, quod aliquis definat videre, quod primo videbat, necessario est, vel quia deficit ei facultas videndi, sicut cum aliquis mor-titur, vel cecatur, vel aliqualiter aliter impeditur; vel quia non vult amplius vi-dere, sicut cum aliquis avertit visum à re, quam prius videbat; vel quia obiectum subtrahitur; & non est alia causa cessan-di à visione, sive de visione sensus, sive de intellectuali visione loquamur; quia vi-delicet, si ad sit facultas expedita viden-di, & voluntas videndi, & obiectum præsens, & patens, impossibile est, quod visio deficiat: Sed nulla ex his causis po-

test visio in beatis deficere: Ergò. Probatur minor, quia substantia intellectuali videnti Deum non potest deesse facultas videndi Deum, neque per hoc quod ipsa esse desinat, cum sit perpetua; neque per defectum luminis, quo Deum videt, cum lumen illud incorruptibiliter recipiat, secundum conditionem, & accipientis, & dantis: Nec potest ei deesse voluntas tali visione fruendi, quia percipit in illa visione esse suam ultimam felicitatem, & non potest velie non esse fœlix: Neque potest desinere videre per substractionem obiecti, quia obiectum illud, quod est Deus, semper eodem modo se habet, neque elongatur a nobis, nisi in quantum nos elongamur ab ipso: Ergò impossibile est, quod visio illa, que beatos facit, unquam deficiat: Est ergo ab intrinseco inammissibilis.

11. Sed quia posset aliquis, ut Scotus, dicere, quod voluntas pro sua libertate posset avertere intellectum à visione, propterea sexto sic Div. Thom. hoc effugium præcludit: *Quia impossibile est, quod aliquis a bono, quo fruitur, velit discedere, nisi vel propter aliquod malum, quod in fruitione illius boni estimatur, vel quia estimatur impedimentum maioris boni: Sicut enim nihil desiderat appetitus nisi sub ratione boni, ita nihil fugit, nisi sub ratione mali: Sed in fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum, cum sit optimum ad quod creatura intellectualis pervenire potest: Neque etiam ab eo, qui illa visione fruitur, potest estimari in ea esse aliquid malum, vel aliquid ea melius; cum visio illius summe veritatis omnem falsam existimationem excludat: Ergò est impossibile, quod substantia intellectualis, que Deum videt, unquam illa visione cessare velit.*

12. Sed quia rursus aliquis posset dicere, quod persistentia in videndo posset causare fastidium, & ex fastidio, velle à visione cessare, contra arguit septimo: *Quia fastidium alicutus, quo prius aliquis delectabiliter fruebatur, solum accidit propter hoc, quod res illa aliquam immutationem facit in re corruptendo virtutem ipsius: Sed divina substantia, que videtur visione beata, non corruptit, nec debilitat virtutem intellectus, sed maximè perficit intellectum; neque ad eius visionem concurrit aliquis actus, qui per organa corporalia exerceatur, & possit in illis causare fastidium: Ergò impossibile est, quod illa visio aliquem fastidiat, qui prius ea delectabiliter fruebat,*

tur. Maiorem probat, quia si vires sensibiles fastidiant post aliud tempus frui eo quod delectabiliter sentiebant, ideo est, quia res illa assidua sui fruitione corruptit, aut debilitat sensum, aut illum fatigat; fastidium enim, vel est quædam fatigatio sensus, & appetitus, vel ex fatigatione procedit; que fatigatio accidit viribus sensibilius in suis actionibus propter immutationem corporalium organorum à sensibilius; à quibus, si fuerint excellentia, etiam corrumpuntur, sensus quippè laeditur a nimio sensibili. Deinde, si nos etiam intelligendo fastidium patimur post longam, vel vehementer meditationem, ideo est, quia fatigantur potentie videntes corporalibus organis, sine quibus, in nobis consideratio intellectus esse non potest: Ergò universaliter fastidium alicuius solum accidit ex prædicta immutatione virium, corrumpente, vel debilitante vires.

13. Confirmatur: quia nihil, quod cum admiratione consideratur, potest esse fastidiosum; quia quandiu sub admiratione est, adhuc desiderium manet, admiratio enim importat desiderium sciendi? Sed divina substantia a quolibet intellectu creato, semper cum admiratione videtur, quia nullus intellectus creatus eare comprehendit, & obiectum admirabile, quandiu non comprehenditur, admirabile manet: Ergò est impossibile, quod substantia intellectualis illam visionem fastidiat, & ita non potest esse, quod per propriam voluntatem ab illa visione desistat, intellige ex fastidio. Advertere hic licet, quod Div. Thom. in his duobus ratiocinijs expositis à num. 11. non intendit directè probare à priori perpetuitatem visionis, quia hæc presupponit ex habitudine primaria, & directa intellectus ad ipsum Deum, & pro priori omnino ad reflexam propositionem ipsius visionis sub ratione boni, aut mali, sub ratione fastidij, vel sine fastidio; solum ergo intendit præcludere effugia, eorum, qui præpostere ad prædictam propositionem reflexam visionis recurrunt, seu ad fastidium illius. Quod optimè, & efficaciter præstat. De quo amplius quæst. sequent.

14. Arguit denique, probando assumptum: Visio Dei consistit in quædam vniione divinæ essentiæ cum intellectu creato, intellectus enim creatus videt Deum, per hoc quod ei quodammodo unitur, per modum nempè formæ intelligibilis actualis, & perficientis intellectum, ut ostensum supponit, cap. 51. Er-

gō si visio illa desinat, non potest desinere, nisi visione huiusmodi desinente: Sed talis vno, ex natura rei loquendo, non potest desinere: Ergo nec visio, & consequenter ex natura rei est inamissibilis, & incorruptibilis. Probatur minor, quia illa vno non potest desinere, nisi per mutationem divine substantię, vel intellectus ipsam videntis: Sed utrumque est impossibile: Ergo ex natura rei desinere non potest illa vno. Maiorem probat, quia si aliqua duo fuerint unita, & post modum separantur, oportet, quod hoc accedit per mutationem sicutius eorum; relatio en.m, sicut non potest esse de novo absque mutatione alterius relatorum, ita nec absque mutatione alterius de novo esse desinit: Ergo vno illa intellectus cum divina substantia non potest desinere esse, nisi per mutationem divine substantię, vel intellectus eam videntis. Quod autem utrumque sit impossibile, seu minorem præcedentis sylogismi, sic probat, Nam divina substantia est immutabilis, vt ostensum supponit in primo libro: Sed substantia etiam intellectualis elevatur supra omnem mutationem, cum Dei substantiam videt, & consequenter redditur immutabilis: Ergo utrumque est impossibile, nempē & mutari divinam substantiam, & mutari substantiam videntis Deum in ratione talis: Ergo impossibile est, quod aliquis decidat ab illa fælicitate, qua Dei substantiam videt.

15. Confirmatur autem id ipsum: Quia quanto aliquid est Deo propinquius, qui est omnino immobilitis, tanto est minus mutabile, & magis perseverans: Sed nulla creatura potest Deo vicinus appropinquare, quam quę eius substantiam videt: Ergo creatura intellectualis, quę Dei substantiam videt, summam immobilitatem consequitur: Non igitur possibile est, quod unquam ab illa visione deficiat. Ex quibus denique infert, quam merito, in Psalm. 83. dicitur: Beati, qui habitant in domo tua Domine, in secula seculorum laudabunt te. Et Psalm. 124. Non movebitur in eternum, qui habitat in Ierusalem. Et Isaie 33. Oculi tui videbunt, &c. vt suprà. Et Apocalyp. 3. Qui vicerit faciam illum columnam in Templo Dei mei, & foras non egredietur amplius. Demum inquit, quod per hoc excluditur error Platoniorum, qui dicebant, animas separatas, postquam fælicitatem ultimam adeptę fuisse, iterum ad corpora incipere velle redire, & finita fælicitate illius vite, iterum misse vijs huius vite involvi. Et etiam error

Origenis, qui dixit, Animas, & Angelos post beatitudinem, iterum posse ad miseriā devenire. Haec tenus Præceptor Angelicus, cuius Textum ita fuisse proposui, quia efficacius, & profundius pr̄ omnibus Recentioribus, probat inamissibilitatem visionis beatificę ex natura rei.

EVASIONES CONTRA DOCTRINAM DIV. THOM. refelluntur.

16. PRIMO itaque aliqui forte dicent, Angelicum Præceptorē solum probare, quod visio beatifica in eternum sit duratura, quod certè est de fide; non autem quod ab intrinseco, seu ex natura rei sit inamissibilis. Sed contra est: Quia licet probet illud, quod certè est de fide, illud tamen probat, non ex favore aliquo extrinseco, aut ex ullo decreto, aut providentia speciali Dei, sed ex natura ipsius visionis, & ex principijs intrinsecis eius, inferendo semper, non solum talem visionem de facto nunquam desitram, sed sic: Ergo impossibile est, quod unquam deficiat, quam consequentiam octoties repetit: Ergo probat aperte amissionem, seu cessationem visionis esse impossibilem, præscindendo ab omni favore extrinseco, seu speciali providentia, cuius nec mentionem facit: Sed hoc est formalissimè visionem illam esse ab intrinseco, & ex natura rei inamissibilem, & incorruptibilem: Ergo hoc potissimum probat Div. Thom. Recolantur rationes eius præmissę, quibus solum modo lectis, hæc evasio penitus evanescit.

17. Secundò, alijs respondent, Div. Thom. loqui de inamissibilitate visionis per respectum ad causam, vel causas creatas, & secundas; secus vero per respectum ad causam primam, & incrementam. Ita P. Vazquez. Sed contra est: Quia vt aliquid sit ab intrinseco corruptibile, adhuc per respectum ad causam primam, non satis est, quod Deus vtr̄ens seu absoluta potentia, possit illud detruere, seu concursum conservativum suspendere, sed requiritur, quod ex principijs intrinsecis habeat potentiam aliquam, saltē indirecte inclinantem ad sui corruptionem: Sed licet Deus de potentia absoluta possit suspendere concursum conservativum visionis, tamen in vidente Deum, nullum est principium intrinsecum, aut potentia nec indirecte inclinans in visionis corruptionem, sed potius omnia illam reddunt impossibilem,

ut probat Div. Thom. rationibus præmissis: Ergo adhuc respectu cause prime visio ex natura rei, & ab intrinseco est incorruptibilis, & inamissibilis. Maior patet in Angelo, & in homine; ideo enim Angelus est ab intrinseco incorruptibilis, etiam per ordinem ad causam primam, quia attenta ipsius natura exigit perpetuitatem, & nullo constat principio intrinseco corruptionis exigente nec directe, nec indirecte cessationem divini concursus, licet Deus de sua potentia absoluta possit suspendere concursum conservativum illius: Et ideo homo est ab intrinseco corruptibilis, quia constat intrinsecè ex qualitatibus contrarijs, quarum contrarietas est principium corruptionis, & quia constat materia prima appetente alias formas, & indirecte amissionem illius, quam de facto habet: Ergo ut aliquid sit ab intrinseco corruptibile, &c. ut in maiori. Minor vero non minus constat ex rationibus Div. Thom. quibus attenta natura illius, & ceteris principijs intrinsecis, concludit semper esse impossibile, quod visio illa semel existens desinat esse.

18. Nec dicas, sufficiens principium corruptibilitatis esse intellectum videntis Deum, quatenus ipse intellectus est intrinsecè in potentia ad non esse visionis, sive ad alias cognitiones incompossibles cum visione; sicut in homine, materia prout in potentia ad non esse animę rationalis, seu ad alias formas incompossibles, est principium intrinsecum corruptibilitatis. Contra enim est: Quia ut potentia ad non esse formę sit principium corruptibilitatis, opus est, quod sit potentia verè, & positivè naturalis, cum naturali appetitu ad formam, vel formas oppositas, ut patet in materia prima hominis; non vero sufficit potentia merè negativa, per solam non repugnantiam, ablique omni habitudine positiva, vel appetitu ad formam oppositam; quia hanc potentiam negativam ad non esse, habet etiam ipsa Angelotum natura secundum se, quin proinde sit corruptibilis: Tunc sic, sed intellectus videntis Deum, licet secundum se habeat potentiam negativam ad non esse visionis, seu ad cognitiones incompossibles cum illo, non tamen potentiam positivam naturalem cum naturali exigentia, vel appetitu. Ergo ex potentia intellectus visio Dei non redditur corruptibilis. Probat minor: Quia omnis potentia naturalis, & naturalis appetitus solum, tendit

usque ad actum adæquantem potentiam, & satiantem appetitum, ultra autem non procedit, nec extenditur potentia naturalis, aut naturalis appetitus; ut ex terminis ipsis actus adæquantis, & satiantis, evidentè patet; quia si ultra illum extenderetur potentia naturalis, iam ille non illam adæquaret, & si ultra illum extenderetur appetitus naturalis, iam ille actus non esset satians, talem appetitum: Sed visio clara Dei, ut optimè probat Div. Thom. est actus adæquans potentiam naturalis intellectus, & satians, quietansque appetitum naturale illius: Ergo, illa habita, non manet in intellectu nec potentia positivè naturalis, nec appetitus naturalis ad alias cognitiones incompossibles; & consequenter, nec ad non esse visionis.

19. Tertiò alij respondent, visionem in esse beatitudinis, sive ut est beatitudo, esse ab intrinseco incorruptibilem; secus vero ut visio est. Ita M. Curiel. Sed contra est: Quia licet Div. Thom. secunda, & tercia ratione ex præmissis probet perpetuitatem visionis titulo felicitatis, & beatitudinis, alij rationibus procedit ex alijs titulis; in prima enim procedit, quia mensuratur eternitate participata: In quarta, quia illa visio est finis ultimus motus creature rationalis, à quo habito, nec violenter, nec sine violentia avelli potest. In quinta: Quia ex nulla sui causa, potest deficere, nempe nec ex parte obicit, nec ex parte luminis, aut virtutis, nec ex parte voluntatis. In ultima: Quia est unio extre- morum immutabilium, nempe inter Deum immutabilem, & intellectum elevatum supra omnem mutationem: Sed iste rationes probant de visione quatenus est visio clara Dei: Ergo etiam, ut est visio clara Dei, est ex natura sua perpetua, & ab intrinseco incorruptibilis, ex mente Div. Thom. id efficaciter probant.

Contra secundò: Quia Div. Tom. supponit, quod essentia beatitudinis in visione consistat, quia ipsa est formalis adeptio ultimi finis creature rationalis: Ergo licet probet titulo beatitudinis, etiam probat ex titulo visionis, cum visio essentialiter beatitudo sit. Contra tertio: Quia dato, quod visio non sit essentialiter beatitudo, negari nequit quod ad minus connaturaliter, & ex natura rei exigit beatificare videntem clarè Deum: Sed per te ex conceptu beatificantis est ab intrinseco incorruptibilis: Ergo

Ergò etiam ex conceptu visionis, exigentis ab intrinseco munus beatificantis.

20. Denique respondent alij, visionē, vt elicitam medio lumine permanentē communicato, ex natura rei esse perpetuam; secus vero si eliciatur medio lumine transeuntrē communicato, vt in raptu D. Pauli. Sed contra est: Quia quod visio eliciatur medio lumine transeuntrē communicato, imo & quod lumen glorię transeuntrē communicetur, est quid miraculosum, & suprà exigentiam naturalem luminis, & visionis, attenta illius natura, & specie: Sed hoc non probat visionem non esse ab intrinseco, & ex natura rei perpetuam, & incorruptibilem, imo probatur oppositum, quia ex hoc ipso, quod opus est miraculo, vt amissibilitē habeatur, probatur ex natura sua esse inamissibilem, quia si ex natura sua amissibilis esset, absque miraculo posset amissibilitē haberi: Ergo semper sequitur, quod ex natura sua sit inamissibilis, & incorruptibilis.

SOLVUNTUR OBJECTA contraria.

21. **O** BIJCIES primō ex Pat. Vazquez. Visio beatifica habet potentiam intrinsecam ut destruatur à Deo: Ergo est ab intrinseco destruibilis, saltē per respectum ad Deum. Probatur antecedens: Quia visio beata est destruibilis à Deo suspendente concursum: Sed non est destruibilis purē per denominationem extrinsecam à potentia destructiva Dei: Ergo per potentiam intrinsecam ut destruatur. Probatur minor: Quia si solum esset destruibilis per denominationem extrinsecam à potentia destructiva Dei committeretur circulus vitiosus; interroganti enim, cur Deus potest absolutē destruere visionem? responderemus, quia visio est destruibilis: Interroganti vero, vnde visio est destruibilis? respondendum esset: quia, vel eo quod Deus potest illam destruere: Quem circum vitare conatur Div. Thom. 1. part. quest. 25. art. 3. in producibilitate creaturarum: Ergo ad hunc circulum vitandum, assignanda est in visione potentia intrinseca, vi cuius ab intrinseco destruibilis sit à Deo.

22. Insto in primis argumentum: Quia vel Angelus, & anima rationalis absolute, & ab intrinseco sunt immuta-

biles, incorruptibiles, & perpetuae durationis, per respectum ad Deum, vel non? Si non: Quia Deus de potentia absoluta potest suspendere concursum conservativum eorum; quæstio iam est de nomine, quia non intendimus visionem beatam esse magis incorruptibilem, & indestructibilem, quam anima rationalis, & Angelus ex natura rei. Si primum: ecce argumentum; quia sanè possunt absoluta Dei potentia destruī à Deo: Vel ergo per denominationem extrinsecam à potentia destructiva ex parte Dei? & sequitur circulus nobis obiectus: Vel per potentiam intrinsecam ad passivam destructionem? & hoc pacto erunt ab intrinseco destruibilis, contra suppositum: Ergo vel nihil erit ab intrinseco indestructibile per respectum ad Deum; vel talis est visio beata.

23. Denique respondeo, distinguendo antecedens: Visio beatifica habet potentiam intrinsecam negativam per non repugnantiam respectively ad potentiam Dei absolutam, ut destruatur à Deo concedo: Potentiam intrinsecam positivam per positivam habitudinem ad sui destructionem, nego antecedens. Ad cuius probationem, concessa maiori de potentia absoluta, & minori, distingo consequens distinctione data. Ex quo minimè sequitur circulus prætensus, nam si quis roget, cur Deus de sua potentia absoluta potest destruere visionem beatam? (& idem de Angelo, & anima rationali) respondemus, quia ipsa ab intrinseco non repugnat metaphysicè, seu essentialiter suę delitioni; licet ex natura rei illi repugnet, exigendo connaturaliter ab intrinseco sui perpetuitatem. Si tamen rursus inquiras, cur ab intrinseco non repugnet metaphysicè, & essentialiter suę delitioni? respondebimus, quia creatura finita est, quę non potest necessitate absolute Deum ad suę conservationem perpetuam, sicet illam ex natura rei exigat iure naturali ad illam, quod quidem ius naturale, ut potè finitum, non potest obligare Deum absoluta necessitate, & sic minimè sequitur circulus, sed redditur pro ultima ratione illa potentia purē negativa, per modum non repugnantę essentialis, fundata in ratione entis finiti, quin opus sit recurrere ad denominationem extrinsecam à potentia Dei, & consequenter nec ad circulum.

24. Sed contra oppones, primò sic: Ergo saltē visio erit ab intrinseco destruibilis per respectum ad potentiam ab-

absolutam Dei: Sed hoc sufficit, ut dicatur absolutè destructibilis per respectum ad Deum: Ergò talis dicenda est. Probatur minor, primò: Quia ex hoc præcisè, quod homo potest elevari ad gratiam à Deo operante suprà exigentiam nature, dicitur ab intrinseco elevabilis ad gratiam: Item, licet visio ipsa solum sit producibilis à Deo operante suprà exigentiam nature, hoc sufficit ut absolutè dicatur ab intrinseco producibilis à Deo; & nullus propterea dicet, nec quod visio sit ab intrinseco improducibilis, nec quod homo sit ab intrinseco inelevabilis ad gratiam, quia solum habet potentiam negativam per modum non repugnantie ut elevetur, & visio ut producatur: Ergò pariter satis erit, quod visio habeat potentiam negativam ut destruatur à Deo operante suprà exigentiam ipsius, ut dicatur absolute ab intrinseco destruibilis per respectum ad Deum, minimè vero poterit dici indestructibilis ab intrinseco per respectum ad Deum, absolute loquendo.

25. Respondeo: Quod, ut benè notavit hic Illust. Godoy, in hac replica litis solum est de nomine, non de re; si enim ly ab *intrinseco* significet aliquam exigentiam positivam ad denominacionem, quę dicitur ab intrinseco, dicimus, quod nec homo est ab intrinseco elevabilis ad gratiam, nec visio, aut aliud ens supernaturale, est ab intrinseco producibilis, adhuc à Deo operante suprà leges nature, quia nullam homo habet exigentiam ut elevetur ad gratiam, nec talem exigentiam supponit ens supernaturale in natura, ut producatur à Deo sic operante: Et sic minus poterit dici visio ab intrinseco destructibilis, quia nullam importat exigentiam ut destruatur à Deo de potentia absoluta. Si vero ly ab *intrinseco*, solum importet negativam non repugnantiam, scūl potentiam purè obedientiam per respectum ad Deum operantem suprà leges nature, adhuc subdistinguendum est: Quia vel hæc non repugnantia coniungitur cum exigentia connaturali ad terminum oppositum, sive cum naturali repugnantia ad terminum potentie absolute Dei; vel non datur talis exigentia, aut repugnantia naturalis? Et quidem ut homo elevetur ad gratiam, sive ut producatur ens supernaturale, fatemur, quod solum supponitur non repugnantia, scūl potentia negativa ut elevetur, vel producatur, sed sine illa naturali exigentia ad oppositum, nec

naturali repugnantia ut elevetur, aut producatur; ceterum ut visio beata semel existens destruatur, supponitur quidem non repugnantia essentialis, & metaphysica, sed cum exigentia connaturali ad oppositum, nempe ad perpetuitatem, & naturali repugnantia ad sui destructionem: Unde licet homo non possit dici ab intrinseco inelevabilis ad gratiam, nec ens supernaturale ab intrinseco improducibile, benè tamen potest dici visio ab intrinseco indestructibilis ex natura rei, adhuc per respectum ad Deum, absolute loquendo.

26. Ex quo in forma, distinguo primum consequens: Ergò saltem visio erit ab intrinseco destruibilis per respectum ad potentiam absolutam Dei, si ly ab *intrinseco destruibilis*, significet exigentiam aliquam, nego consequentiam, quia nulla supponi potest exigentia ex parte visionis, adhuc indirecta, ut destruatur per potentiam absolutam Dei: Si ly ab *intrinseco destruibilis*, significet potentiam pure negativam per modum non repugnantie, subdistinguo: Per modum non repugnantie metaphysicę, & essentialis, cum repugnantia naturali ut destruatur, concedo: Per modum non repugnantie naturalis ut destruatur, nego consequentiam; & in sensu concessio, nego minorem subsumptam. Ad cuius probationem, dico, quod homo non dicitur ab *intrinseco elevabilis ad gratiam*, si ly ab *intrinseco* significet exigentiam aliquam elevationis, & sic nec visio in hoc sensu potest dici ab *intrinseco destruibilis*, cum nullam dicat exigentiam destructionis; solum ergò homo dicitur ab *intrinseco elevabilis ad gratiam* per potentiam negativam, scūl non repugnantiam nec essentialem, nec naturalem, quia homo nec essentialiter, nec naturaliter repugnat elevationi sui ad gratiam; attamen nec in hoc sensu visio potest dici ab *intrinseco destruibilis*, quia licet importet non repugnantiam metaphysicam, & essentialem, est tamen cum repugnantia naturali ad sui destructionem, quia est cum exigentia connaturali sua perpetuitatis: Et hoc intendimus, cum dicimus, visionem esse ab *intrinseco*, & ex natura rei perpetuam, & incorruptibilem etiam per ordinem ad Deum, intellige ut operantem de potentia ordinaria, & non contra exigentiam rerum.

27. Obijcies secundò ex M. Cuariel: Quia principium proximum visionis

non est ab intrinseco ex natura rei perpetuum: Ergo nec visio. Probatur antecedens; quia tale principium proximum est intellectus elevatus lumine glorie: Sed hoc coniunctum non exigit ex natura rei perpetuitatem: Ergo. Probatur minor, quia nec illam exigit ratione intellectus, cum intellectus non exigit naturaliter esse illustratus lumine glorie: Nec item ratione luminis, quia lumen est accidens, cuius esse est inesse subiecto, nempe intellectui: Ergo si eius perpetuitas non est exacta ab intellectu, nec etiam à lumine, cum accidens non possit exigere maiorem perpetuitatem, quam subiectum ipsius.

28. Respondeo facile, negando antecedens. Ad probationem, concessa maiori, nego minorem. Ad probationem, dico, quod illud coniunctum exigit perpetuitatem, & illi debetur duratio perpetua ex natura rei, partim ratione intellectus, partim ratione luminis; ratione quidem intellectus, quia ille est ex sua parte perpetuus, & incorruptibilis, & capax recipiendi incorruptibilitè lumen; & partim etiam ratione luminis, quia licet lumen non sit debitum intellectui quoad fieri, semel autem intellectum illustrans, & ex suppositione quod existat, exigit perpetuam permanentiam attenta natura utriusque, nempe intellectus, & luminis.

29. Sed replicabis: Per nos lumen non est debitum intellectui quoad fieri; ergo nec quoad conservari: Ergo non perit sui continuationem perpetuam. Probatur prima consequentia; primò, quia in accidentibus benè valet, sunt debita quoad fieri, ergo etiam quoad conservari: Et econtra, non sunt debita quoad fieri, ergo nec quoad conservari, vt patet, nam quia corpori diaphano non est debita lux quoad fieri, nec illi debetur quoad conservari, & quia adamantis est debita lux in fieri, etiam in conservari: Secundò, quia ideo lumen glorie indebitum est in fieri intellectui, quia in fieri est supernaturale: Sed etiam in conservari est supernaturale: Ergo etiam in conservari non est debitum.

30. Respondeo, negando primam consequentiam. Ad cuius primam probationem, in primis nego quod semper valeat illa consequentia, quia statuta parva est debita viventibus in fieri, & non est debita illis in conservari; item facultas querendi per se proportionatum alimentum est debita animalibus pro con-

servari, quæ non est debita illis in fieri dentes, & vngues sunt pluribus animalibus debita in conservari, & non in fieri. Deinde, omisso quod illa consequentia valeat in naturalibus, nego quod valeat in omnibus accidentibus supernaturalibus; sunt enim aliqua accidentia supernaturalia, quæ elevant subiectum ad maiorem stabilitatem, & permanentiam, & immutabilitatem; & ista licet non sint debita subiecto in fieri, semel tamen facta, reddunt subiecto debitam firmitatem, constantiam, & perpetuitatem; & huiusmodi sunt præcipue Dei dona, quæ sunt sine poenitentia, v. g. Gratia, & gloria, seu lumen glorie, potissimum cum totum subiectum adæquatè actuant, transformant, & sibi subiiciunt; quæ licet in fieri sint indebita subiecto, cui communicantur gratuito, semel tamen collata, exigunt connaturalissimè perpetuitatem.

31. Ad secundam, concessa maiori, distingo minorem: In conservari est supernaturale entitativè, & quoad substantiam, concedo: Ita vt supposito fieri, sit illi supernaturale conservari, nego minorem, & consequentiam; itaque non solum lumen, sed fieri luminis est supernaturale, præsertim in radice gratie, quia ad fieri gratie nulla præsupponitur exigentia; sed supposito iam lumine facto, ex hac suppositione, illius conservari non est illi supernaturale, sed connaturalissimum, & debitum; sicut gloria ipsa absolute, & præscindendo à suppositione gratie, est supernaturalis, & indebita naturæ; sed supposita gratia, ex suppositione illius, est debita, & connaturalissima gratie consummatæ. Et in sententia ipsius Curiel, visio, vt beatitudo, est indebita in fieri, & tamen iuxta ipsum, vt beatitudo, ex natura rei est indestructibilis.

32. Obijcies tertio: Gratia habitualis est radix luminis glorie: Sed ista non est perpetua ex natura rei, nec incorruptibilis: Ergo nec lumen glorie. Patet consequentia; quia quodiū radix non est ex natura rei perpetua, nec radicatum potest esse perpetua durationis ex natura rei; potissimum cum gratia sit semen glorie, & perfectio, quæ non continetur in semine, non potest esse in fructu. Minor vero probatur, quia gratia est corruptibilis, & saepè corruptitur in viatoribus per peccatum absque ullo miraculo: Ergo ex natura rei non est incorruptibilis, nec perpetua.

33. Respondeo concessa maiori, distinguendo minorem: Gratia habituallis ex natura rei non est perpetua, & incorruptibilis, per se loquendo, nego minorem: Per accidens ratione status imperfecti, concedo minorem; cuius probatio nihil amplius probat, quia si in via corrumpitur per peccatum, hoc est omnino per accidens, contra exigentiam gratis, & quia adhuc est in statu imperfecto non adaequans, nec totaliter subiecti potentialitatem animę, quam informat, sed solum ex parte, relinquens illam etiam ex parte capacem suscipiendo dispositiones gratię contrarias, nempe apprehensiones, & affectiones inordinatas, sed hoc est per accidens omnino respectu gratię, quia ipsa ex natura sua semper inclinat ad transformandam adaequatę animam in vitam supernaturalem, & illam totaliter Deo subordinandam, & subiectiendam, quod nunquam plenè assequetur in via, vti in statu imperfecto, assequetur autem in patria; in via enim ex parte cognoscimus, & ex parte prophetamus, ait Apostolus, cum autem tenebit quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est; & tunc gratia totaliter subiectet sibi animam, & potentias eius, & illius mutabilitatem absorbebit, & transformabit in eternitatem.

34. Semper enim verum est, quod ait Apostolus: *Gratia Dei vita eterna*. Sicut enim anima rationalis ex natura rei est rationalis, cui non opponitur, quod in infancia rationalitatem non exprimat, quia hoc est per accidens ex statu imperfecto, & indispositione subiecti; quia nondum ipsum plenè actuat, nec planè dominatur; sic & gratia ex natura rei est vita eterna, cui non opponitur, quod in statu viatoris eternitatem, & perpetuitatem, & incorruptibilitatem non explicet, sed potius per accidens, & ab extrinseco deficere possit, quia totum hoc est contra eius naturam, & per accidens; cum autem pervenerit ad statum perfectum, tunc explicabit totam suam perpetuitatem, & incorruptibilitatem, & erit incorruptibilis, & perpetua, non solum per se, & ratione sui, sed etiam ratione status, ita quod nec per se, nec per accidens corrupti poterit, quia adaequabit totam potentiam animę, & subiectet ex toto omnes virés eius, ita, quod nullus maneat aditus contrarijs dispositionibus, & ideo manebit ex natura rei perpetua, & incorruptibilis.

35. Obijcies quartò: Visio Dei communicata D. Paulo in raptu fuit eiusdem speciei cum visione patri: Sed illa non fuit ex natura rei perpetua, nec incorruptibilis: Ergo nec in patria. Probatur minor, quia principium illius non fuit ex natura rei perpetuum, sed potius natura sua transiens: Ergo nec visio, quę nequit excedere permanentiam sui principij. Respondeo, negando minorem. Ad cuius probationem, nego antecedens; quia principium illius visionis fuit lumen glorie, quod reipsa, & quoad substantiam erat habitus natura sua permanens, & perpetua durationis, licet fuerit communicatus miraculo, osè modo transeunti, contra suam exigentiam connaturalem.

36. Si vero inferas: Ergo ibi fuit duplex miraculum, vnum in eo, quod viator elevaretur ad videndum Deum, aliud in eo, quod lumen, & visio immediate cessaverint, contra naturalem exigentiam perpetuitatis: Sed hoc videtur absurdum, quia non sunt multiplicanda miracula absque necessitate: Ergo. Respondeo, negando sequelam: Quia miraculum illud fuit in eo, quod servatis dispositionibus proprijs vię in sensu compósito elevata fuit mens ad visionem Dei, ita nempe, quod lumen non excluderet dispositionesibi contrarias, quas exigebat ex natura rei excludere. Quo miraculo supposito, non fuit novum miraculum, quod citò transiret visio, sed naturale, respectu dispositionum vię, quod plus non duraret contra illarum exigentiam. Quod si dicas: Licet cessatio miraculi esset iuxta exigentiam dispositionum vię, fuit tamen contra exigentiam ipsius visionis, quę ex natura rei petebat perpetuo durare: Ergo fuit novum miraculum. Respondeo: Quod fuit contra exigentiam ipsius visionis, iam superatam ex vi primi miraculi, quia ex vi primi miraculi superata fuit exigentia visionis, & luminis ad sui permanentiam, & perpetuitatem, quatenus non exclusit dispositiones contrarias, & non aliter exigit sui permanentiam, & perpetuitatem, nisi exiendo excludere illas dispositiones contrarias, & excludere aditum ad illas, quę exigentia certè ex vi primi miraculi superata fuit, & opus non fuit novo miraculo ad illam superandam.

37. Denique obijcies pro Scoto: Beatus potest ab intrinseco avertire mentem à visione Dei: Ergo visio non est ex natura rei inamissibilis. Probatur ante-

antecedens: Quia iuxta communem doctrinam Div. Thom. & Thomistarum, sicut voluntas pendet ab intellectu quoad specificationem actus, ita intellectus pendet a voluntate quoad exercitium actus: Sed nullus est actus voluntatis, qui non pendeat quoad specificationem apriori actu intellectus: Ergo nullus est actus intellectus, qui non pendeat quoad exercitium ab actu voluntatis: Sed visio est actus intellectus: Ergo pendet quoad exercitium ab actu voluntatis: Ergo potest voluntas avertere mentem, seu intellectum ab actuali visione Dei. Confirmatur: Iuxta Di. Thom. infra citandum, ita se habet voluntas videntis Deum ad bonitatem Dei, sicut voluntas viatoris ad bonum, seu beatitudinem in communi: Sed voluntas viatoris est indifferens quoad exercitium ad bonum, seu beatitudinem in communi, quia potest de illa non cogitare, seu avertere mentem ab illa cogitanda, ut sapere afferit D. Tho. Ergo etiam poterit avertere mentem ab actuali visione bonitatis divine.

38. Respondeo, negando antecedens. Ad probationem, distinguo maiorem, quoad secundam partem: Ita intellectus pendet à voluntate quoad exercitium actus, ex quo primo incipit deliberatio, nego maiorem: Quoad exercitium actus, illo primo supposito, concedo maiorem, & minorem, & consequentiam. Quia, ut vidimus supra, quæst. 6. a num. 24. adhuc inter viatores, actus intellectus practici, qui est primus in ordine deliberativo, seu à quo incipit deliberatio, quo nempè voluntati proponitur bonum ut sic, nec subditur, nec subdi potest voluntati quoad exercitium: Quantò ergo minus in beatis visio clara summi boni, ex quo clarè viso, & præviso incipit omnis deliberatio Beatorum, subdi poterit voluntati: Potissimum cum illis extra summum bonum, nequeat proponi aliud bonum ex quo incipiunt deliberare, & velle non cogitare de summo bono, vel avertere mentem à visione illius.

39. Ad confirmationem, concessa maiori, distinguo minorem, vel illius causalem: Quia potest de illa non cogitare, durante vigilia, & expeditione intellectus, nego: Ligato, vel impedito intellectu per somnum, aut aliud impedimentum, concedo minorem, & nego consequentiam: Quia ut diximus dict. quæst. 6. a num. 24. intellectus viatoris solum potest cessare à cogitatione boni, loquendo in communi, si ligetur, aut impediatur per somnum, aut ebrietatem, aut alio impedimento,

Tom. II.

quod in nobis contingere potest, quia intellectus pro praesenti statu dependet mediate, & indirecte saltē ab organis corporeis in intelligendo: Ceterum intellectus beati illustratus lumine glorie, omnino expeditus est, & liber à tali dependentia, vnde non est locus ut impediri possit ab attentione summi boni. Et id quidem dicimus dato, quod Div. Thom. loquatur de bono in communi, & non potius de bono in particulari, cum ait voluntatem non esse necessitatem ad illud quoad exercitium, quia potest avertere cogitationem suam ab illo. Vide ibi dicta.

SECUNDUM ASSERTUM.

40. **D**ICO secundò: Visio beatæ adhuc prout est beatitudo, non est essentialiter eterna, nec essentialiter indestructibilis. Est contra Pat. Vazquez, & aliquos alios RR. & probatur primò: Quia repugnat creatura essentialiter eterna, & indestructibilis, ut ostendimus lib. 8. Physicor. question. ultim. ex SS. PP. & à ratione: Sed visio beata, adhuc prout est beatitudo formalis, est quid creatum: Ergo non est essentialiter eterna, nec essentialiter indestructibilis.

Secundò: Quia ideo visio ut beatitudo esset essentialiter eterna, quia de ratione beatitudinis est quietare omnem anxietatem, & appetitum creature intellectualis; & nisi sit eterna, non potest omnem anxietatem quietare: Sed haec ratio est nulla: Ergo. Probatur minor, primo: Quia licet sit de essentia beatitudinis quietare exactivè, seu exigere connaturaliter quietem omnis appetitus, non tamen omnem appetitum per se, & formaliter quietare: Sed ad primum sufficit exigere connaturaliter sui eternitatem, & non requiritur, quod essentialiter sit eterna: Ergo ex quo debeat quietare omnem appetitum, non probatur esse essentialiter eternam, sed solum connaturaliter. Probatur maior: Quia sufficit ad essentiam beatitudinis quietare, seu satisfacere per se, & formaliter primarium appetitum creature rationalis, nempè ad verum, & connaturaliter inferre satisfactionem, & quietem aliorum: Ergo non est de essentia beatitudinis quietare per se, & formaliter omnem appetitum creature rationalis. Confirmatur: Non minus statinet ad beatitudinem delectatio, & quietio, quam quietare omnem appetitum.

tum, & anxietatem: Sed delectatio, & fruitio non est de essentia beatitudinis, sed tantum proprietas naturaliter consequuta ad ipsam: Ergo pariter quietare omnem appetitum.

41. Secundò probatur prima minor: Quia ut beatitudo quietet omnem anxietatem, & appetitum creature rationalis, satis est, quod ex natura rei sit perpetua, & perpetuo duratura, licet de potentia absoluta sit destructibilis, & non essentialiter eterna: Ergo ex quo debeat quietare omnem anxietatem, & appetitum, non sequitur esse essentialiter eternam, & indestructibilem, adhuc de potentia absolta. Probatur antecedens: Quia ex quo beatitudo sit ex natura sua perpetuo duratura, esset irrationalis anxietas, & quietudo beati de illius duratione, vel non duratione perpetua, sicut esset irrationalis, & imprudens anxietas, qua quis hæsitaret, & formidaret ne coelum caderet, aut ne sol à suo motu cessaret, quia id ex natura rei repugnat: Ergo ex quo beatitudo sit ex natura rei perpetuo duratura, quietaret omnem appetitum, & anxietatem rationalem circa durationem illius.

42. Sed dices: Non quietaret: Quia maneret possibilis miraculose, & de potentia absoluta illius desitio, & nesciret beatus, an forte Deus, vtendo sua potentia absoluta, eum privaturus esset tanto bono. Sed contra est: Quia huiusmodi possibilitas absoluta, & per miraculum in animo prudenti minimè obesse potest eius quieti, & securitati in bono possesso: Sed animus beati omnino prudens est: Ergo in illo talis possibilitas absoluta eius quieti, & securitati non obesset. Probatur maior: Quia in animo prudenti illa possibilitas non potest inducere anxietatem, solicitudinem, aut hæsitationem vilam, quia ut ostensum manet, illa de malo solum possibili de potentia absoluta, & per miraculum, ex natura rei impossibili, foret irrationalis, & imprudens: Sed si nullam potest inducere anxietatem, aut solicitudinem, non potest obesse eius quieti, & satisfactioni circa durationem perpetuam: Ergo.

43. Sed non quiesces: Quia videatur esse rationalem appetitum sciendi an beatitudo ex natura rei inamissibilis, de potentia Dei absoluta aliquando amittenda erit: Sed hic appetitus non maneret quietus, nisi infallibiliter sciret nunquam nec de potentia absoluta amittendam

forè: Ergo ad quietem omnis appetitus, & consequenter ad essentiam beatitudinis spectat quod beatitudo nec de potentia absoluta nunquam amittenda sit. Probabis maiorem: Quia non est irrationale, nec imprudens in beato desiderium sciendi ea futura, que ad proprium statum pertinent: Sed nihil magis ad se pertinet, quam duratio futura sue beatitudinis: Ergo.

44. Sed contra est primò: Quia illud desiderium, vel appetitus sciendi, an beatitudo de potentia absoluta destruenda foret, esset imprudens, & frustraneus forsan, dummodo sciret ex natura rei, & iuxta ordinariam Dei providentiam eternam forè; vagari enim circa miracula possibilia de potentia absoluta, aut de illis solicitum esse, & anxiari, quid de se imprudens, & otiosum videntur. Ad probationem autem in contra, dico: Quod appetitus sciendi futura contingentia, que sic vel aliter ex natura rei, & attenta ordinaria Dei providentia, contingere possunt circa statum proprium cuiusvis beati, non esset imprudens; at tamen rimari providentiam extraordinariam, aut quid Deus de potentia absoluta posset patrare circa proprium statum, & an illud patraturus esset, foret anxietas, & solicitude imprudens, quamdiu Deus nihil de hoc revelaret.

45. Contra secundò: Quia dato, quod ille appetitus asset rationalis, quietare illum appetitum non est de essentia beatitudinis, sed solum proprietas illius: Ergo ad summum sequi potest, quod duratio perpetua, & scientia infallibilis illius sit proprietas, non essentia beatitudinis. Probo antecedens: Quia de essentia beatitudinis non est quietare per se ipsam omnem appetitum rationalem beati, alias esset de essentia beatitudinis quietare appetitum sciendi ea futura, que pertinent ad proprium statum, & eorum relatio in Verbo, quod sanè nullus ponit pro essentia, sed solum pro passione consequita, & debita beatitudini: Ergo ex quo ille appetitus esset rationalis, non sequitur quod illum quietare sit de essentia beatitudinis. Ex quo.

SOLVUNTUR OBJECTA.

46. PRIMO itaque arguitur, ex Arist. I. *Aethicorum*, cap. 7. sic aiente: *Ver enim neque una facit hyrundo, neque una dies, & beatum hominem eodem modo nec unus*

enius dies , nec breve usum efficit tempus: Ergo iuxta Aristotelem de ratione felicitatis huius vite est longum tempus, in modo duratio usque ad finem vite, iuxta illud etiam vulgare axioma : *Nemo est felix ante finem*: Ergo pariter de ratione felicitatis vite eterne debet esse eterna duratio. Confirmatur primo ex Augustino, lib. 13. de Trinitate , cap. 8. sic aiente: *Cum ergo beati esse omnes homines volunt, si vere volunt, profecto & esse immortales volunt.* Et ad finem capit. : *Nullo modo igitur esse poterit vita veraciter beata, nisi fuerit semper eterna*: Ergo. Secundum: Quia de essentia beatitudinis est, quod ad minus sit de se sufficiens ad quietandam omnem anxietatem , & excludendam omnem tristitiam ab animo: Sed si non sit eterna, ad hoc non est sufficiens: Ergo est de essentia illius , quod sit eterna. Probatur minor: Quia si non sit eterna, erit amittenda: Sed si sit amittenda, non potest excludere omnem tristitiam , in modo afferret secum tristitiam de amissione futura tanti boni: Ergo.

47. Respondeo , concessio primo antecedenti , & prima consequentia, distinguendo secundam : Ergo de ratione felicitatis vitae aeternae debet esse aeterna duratio, ut ex natura rei, & attenta Dei lege ordinaria, indefectibilis , & necessaria , concedo : Ut indefectibilis etiam de potentia absoluta , nego consequentiam. Fatetur enim, quod hominem beatum in praesenti vita non facit breve , in modo nec longum tempus , & quod nemo finem usque beatus est , quia ipsa mutabilitas, & contingentia hominis , & temporis, nullam securitatem permittit permanendi semper in statu praesenti: Attamen visio beata mensuratur aeternitate participata, & elevat mentem supra omnem temporis mutationem , redditque illam ex natura rei , & de lege ordinaria immutabilem , & securum de summo bono possesso nunquam amittendo , & de semper aeternita permanentia in eodem statu , & hoc pacto aeternitas participata est de ratione beatitudinis vitae aeternae , cum quo tamen recte coharet , quod de potentia absoluta , & extraordinaria providentia, possit Deus illius conservationem suspendere.

48. Ex quo ad primam confirmationem constat; fatetur enim cum Augustino , quod vere esse beatum importat esse immortalis, & quod vita veraciter non est beata , nisi fuerit aeterna; sed haec est differentia inter immortalitatem,

& vitam eternam ut dicitur de Deo , & ut dicitur de creatura, quod de Deo dicitur essentialiter , ita quod Deus essentialiter , & metaphysicè est immortalis, taliter quod eius immortalitati repugnat metaphysicè mori, aut deficere unquam, quia est immortalitas per essentiam ; & similiter eius aeternitati, quia est aeternitas per essentiam : Quatenus vero dicitur de creatura, est immortalitas , & aeternitas per participationem a Deo, de cuius ratione est pendere a Dei supremo dominio in esse, & conservari, ac proinde quod Deus possit de potentia absoluta illam non conservare , vnde aeternitas beatitudinis creatæ , & illius immortalitas solum petit esse talis , cui ex natura rei deficere repugnet, seu talis , quod ex natura rei afferat necessario necessitate naturali semper durare , & conservari a Deo immutabilitè; que immutabilitas , & indefectibilitas ex natura rei talis , est vera immortalitas , & vera aeternitas per participationem talis, qualis beatitudini formalis creatæ solum convenire potest.

49. Ad secundam confirmationem , concessa maiori , distinguo minorem : Si non sit eterna per participationem , & ex natura rei , ad hoc non sufficit , concedo : Si non sit eterna per essentiam , & essentialiter indestructibilis , nego minorem. Ad cuius probationem , distinguo minorem : Si non sit eterna aeternitate participata , & ex natura rei indefectibili , erit amittenda , concedo : Si non sit eterna per essentiam , & essentialiter indestructibilis , nego maiorem; quia solum sequitur quod erit amissibilis solum de potentia absoluta Dei, ex quo minimè sequitur quod sit amittenda : sicut ex quo Angelus , & anima rationalis solum de potentia absoluta Dei sint destructibiles , non nisi falso inferri potest esse destruendos.

50. Sed replicabis : Si est amissibilis de potentia absoluta , ergo de potentia absoluta potest dari casus , in quo sit beatitudo , & sit amittenda de facto: Sed hoc implicat contradictionem : Ergo & quod in esse beatitudinis sit amissibilis de potentia absoluta. Probatur minor , quia casu , quo esset amittenda, non quietaret appetitum beati : Sed implicat , quod sit beatitudo non quietans appetitum beati: Ergo. Respondeo , concessa prima consequentia , negando minorem. Ad eius probationem , nego maiorem , quia quamvis ipsa esset aliquando amittenda ex providentia ex-

traordinariae Dei, & de potentia absoluta, posset hoc nescire beatus, ut potè cui non debetur notitia de altis secretis providentiæ Dei extraordinarie supra leges ordinarias, & exigentias omnium rerum; quo casu, per inamissibilitatem ex natura rei, & attenta Dei regulari providentia quietaretur omnis rationalis appetitus, & excluderetur omnis tristitia rationalis, seu rationalis inquietudo, quæ esse non potest de malo solum possibili de potentia absoluta, & ex natura rei impossibili, ut supra arguebamus; vnde in tali casu nec amissio futura, quia ignora beato, illum inquietaret, nec amissibilitas de potentia absoluta, quia hæc prudentem anxietatem, aut inquietudinem motivare non potest; haberet ergo appetitum omnino quietum, ut potè fruens summo bono possesto, absque omni motivo inquietudinis, aut perturbationis.

51. Sed non quiesces, primò, quia talis quies, & satisfactio fundatur in errore: Sed cum beatitudine repugnat error, & multo magis quies appetitus falsa, ut potè in errore fundata: Ergo. Probatur maior, quia ideo mens beati esset quiesca, quia existimaret beatitudinem nunquam re ipsa amittendam: Sed hoc esset falsum casu, quo esset amittenda, & illa existimatio error: Ergo fundaretur in errore. Secundò, quia si esset amittenda, posset Deus id notificare beato: Sed tunc casus haberet motivum prudens magnæ tristitiae: Ergo non esset beatus, vel beatitudo compateretur cum magna tristitia.

52. Respondeo, negando maiorem. Ad eius probationem, distinguo causalem: Quia existimaret beatitudinem nunquam re ipsa amittendam attenta natura illius, & lege Dei ordinaria, concedo; sed nego quod hoc esset falsum, aut error: Quia existimaret nunquam re ipsa amittendam attenta potentia absoluta Dei, & providentia possibili extraordinaria, nego maiorem; quia de his iudicare, ad eum non spectaret. Unde sicut modo certus sum certitudine naturali, quod sol non sistet in suo motu, & quod Cœlum non ruet super me, quin tamen propterea existimem positivè, quod nec de potentia absoluta id contingat, quia otiosum, & temerarium foret de hoc scire velle providentiam extraordinariam Dei, an eam defacto haberet; & idem de mei anihilatione; ita beatus, (seclusa speciali re-

velatione ipsi non debita, circa id quod Deus faciet, vel non faciet de his quæ potest de potentia absoluta per extraordinariam potentiam;) solum existimaret attenta natura beatitudinis, & lege ordinaria Dei, illam non esse revera unquam amittendam, in quo nulla falsitas, nullus error esset, sed evidentissima veritas, quæ ipsum naturaliter quietaret in possessione summi boni, quiete, & securitate proportionata, & debita beatitudini creaturæ.

53. Ignorantia autem illa de amissione futura beatitudinis (ut tacite replicetur) esset mere negativa, & pura nescientia, ut potè cuius notitia illi debita non foret, nec ad appetitum rationalem, & prudentem pertineret de illa inquirere, aut dubitare, ut potè de altissima Dei providentia extraordinaria supra omnem exigentiam nature, & gratiæ, & ipsius beatitudinis, & absque omni motivo, vel leviter de illa suspicandi, quia possilitas pura absoluta supra omnem rerum exigentiam, de aliquo eventu, nec levem suspicionem fundat de tali eventu, sed solum negativam ignorantiam, aut puram nescientiam, quæ beatitudini non repugnat.

54. Ad secundam, omissa maiorem, nego minorem, quia possessio actualis summi boni, amor summus, & fructus illius de praesenti, simul cum consonitate mentis ad divinam voluntatem, non sineret mentem valde confrustari pro tunc de amissione ex voluntate, & providentia eius altissima futura; & quidem D. Paulus in raptu, durante visione divinitatis, licet transunter communica, non est credibile, quod habuerit magnam tristitiam, immo & nullam, quia vel in contemplatione extatica, valde inferiori, qua solent animæ depurate, & contemplative in praesenti vita frui, nulla omnino tristitia sentitur, illa durante, sed summum gaudium, omnem tristitiam absorbens, ut ipse testantur animæ, quæ talibus favoribus frui meruere, de quo legatur D. Theresia doctrina, quam Ecclesia Coelestem esse testatur. Igitur casu quo beato talis amissio futura ex Dei altissima, & extraordinaria providentia intimaretur, qui casus certè pure metaphysicus est, permaneret quidem in illo essentia beatitudinis, licet non illius integritas omnimoda, sed aliqua ex parte truncata, seu permaneret in illo beatitudo quoad substantiam, sed non quoad modum, & statum beatitudinis, quia illi

illi deficeret perpetuitas connaturaliter exacta.

55. Sed dices: Div. Thom. 2. 2. quest. 175. artic. 3. ad 2. negat, Paulum in raptu fuisse simpliciter beatum: Sed non alia ratione, nisi quia beatitudo essentialiter importat permanentiam, & perpetuitatem: Ergo. Respondeo concessa maiori, negando minorem, quia ideo Div. Thom. negat, Paulum in raptu fuisse simpliciter beatum, quia licet haberit beatitudinem quoad essentiam, & substantiam beatitudinis, non tamen illam habuit quoad modum, & statum proprium beatitudinis, nempe modo permanenti, propter contrarias dispositiones viatoris in illo persistentes; defectu cuius modi, & status non poterat absolute, & simpliciter dici beatus, quia hoc nomen *Beatus*, simpliciter, & sine addito prolatum, importat, non solum beatitudinem quoad essentiam, quæ in sola Dei visione consiluit, sed etiam quoad modum permanenti, & perpetuitatis. Sicut corpus non potest dici *luminosum* absolute, & simpliciter, ex quo habeat totam essentiam lucis, si illam habeat transeunter, sed solum poterit dici transeunter *illuminatum*, quia esse *corpus luminosum* significat habere lucem modo permanenti, & per modum naturæ; sic igitur D. Paulus potuit dici transeunter beatificatus, sed non simpliciter beatus, quia solum habuit beatitudinem modo transeunti, sed non modo permanenti, & per modum naturæ; & hæc est mens Div. Thom.

56. Ex quo ad summum inferri potest, quod ad denominationem *Beati simpliciter talis*, essentialiter exigitur, quod beatitudo habeatur modo ex natura rei permanenti, & perpetuo; quod tamen salvare posset, quamvis de potentia absoluta foret per miraculum amittenda; vnde ille, qui modo permanenti, & perpetuo absque contrarijs dispositionibus Deum videret de praesenti, & eo frueretur, de praesenti esset simpliciter, & absolute beatus, præcisive ab eo, quod in postertum de potentia absoluta esset, vel non esset aliquando amittenda aliquo extraordinario miraculo.

57. Quod vltius probari posset: Quia alias, vt homo esset in actu, & de praesenti Beatus, opus esset possessione eternæ in actu, seu possessione actu durante de facto per totam eternitatem; & cum nunquam verificari possit de praesenti, quod quis possedit Deum, aut

summum bonum per totam eternitatem in actu, sed solum de futuro, quod possidebit per totam eternitatem in actu, nunquam verificari posset de praesenti, quod iam est Beatus in actu, sed expectanda esset tota eternitas, seu quod actu per totam eternitatem possideret, vt dici posset simpliciter Beatus, & cum nunquam tota eternitas transire posset in actu, nunquam esset Beatus in actu. Quo nihil absurdius excogitari posset.

58. Dices forsan: Non requiri ad beatitudinem simpliciter talem, quod actu per totam eternitatem possideat summum bonum; sed satis esse, quod actu per divinam revelationem in Verbo sciat se possessum per totam eternitatem, & nunquam amissum summum bonum, adhuc de potentia absoluta, aut ex providentia vlla extraordinaria. Sed contra est: Quia ad quietem omnis appetitus prudentis, & rationalis, non requiritur id scire, nec id revelari beato in Verbo, vt suprà ostendimus, quia non esset prudens hesitatio, inquietudo, aut solicitude sciendi an Deus haberet vllam providentiam extraordinariam circa aliquem Beatum exequendam de potentia absoluta, suprà communes leges. Secundo: Quia illa revelatio in Verbo, non potest esse debita connaturaliter videntibus Deum. Quod sic probbo: Quia si Deus de potentia absoluta decrevisset alicuius visionem non conservare in eternum, illi vt de praesenti videnti Deum, non esset debita notitia talis Decreti extraordinarij: Ergo videntibus Deum, nec est debita notitia de omissione talis Decreti extraordinarij, quia contradictoriarum eadem est ratio, & disciplina, & sanè cui non debetur notitia vnius contradictorij, nec debetur notitia alterius. Antecedens probatur: Quia eadem est ratio rerum in cognosci, ac in esse: Sed Decretum illud extraordinarium in esse esset suprà omnem exigentiam, & debitum videntis Deum: Ergo pariter in cognosci: Ergo non esset debitum videnti Deum illud cognoscere, aut illud sibi revelari.

59. Explicatur: Potentia absoluta Dei suprà communes leges, & ordinariam providentiam supernaturalem erga creaturas rationales beatificandas, excedit omnem exigentiam, & superat omne debitum ipsarum, adhuc vt Deum vident, & beatificantur; alias non esset potentia absoluta operandi, aut decernendi suprà communes leges, & exigentiam illarum: Sed eo ipso, an Deus illa potentia absolu-

Iuta usurus sit, vel non, etiam quoad cognosci est suprà communem exigentiam Beatorum: Ergò illis non potest esse debita notitia de hoc ipso. Vndè, vel neganda est Deo potentia absoluta operandi, vel suspendendi concursum suprà communes leges, & exigentias Beatorum; vel si illa admittatur, certè vñus, vel non vñus talis potentia absoluta, & notitia, aut revelatio ipsius antequam contingat, etiam debet esse suprà communem exigentiam, & debitum Beatorum, & videntium Deum.

60. Sed adhuc dato, quod videntibus Deum modo ex natura rei permanenti, debeatur connaturaliter revelatio in Verbo, illos infallibiliter certificans de eo, quod nec de potentia Dei absoluta vñquam amissuri sint summum bonum, quod de facto possident; sancè ista revelatio, licet sit complementum beatitudinis, non tamen est essentia ipsius; quia essentia beatitudinis non potest consistere in complemento aliquo debito ad maiorem securitatem extraordinariam ipsorum, sed in actu primario, cui tale complementum debeatur: Ergò nunquam sequitur, quod de essentia beatitudinis sit duratio eterna in actu, seu quod sit essentialiter indestructibilis.

61. Denique obijcies, & est replica contra dicta, quia iam admittimus, quod saltè ad complementum beatitudinis requiritur, quod Beatus videat in Verbo eternam durationem suę visionis: Sed eo ipso beatitudo, ut integra, & completa, esset essentialiter eterna, & essentialiter indestructibilis: Ergò iam aliquid creatum esset essentialiter eternum, & indestructibile: Hoc autem supposito, nullum videtur esse inconveniens, quod beatitudo, ut beatitudo, sit essentialiter eterna, & indestructibilis. Minor patet: Quia beatitudo, reduplicativè ut completa, essentialiter importat notitiam infallibilem suę eternitatis, & consequenter connexionem infallibilem cum sua eternitate nunquam amissa: Ergò reduplicativè ut completa beatitudo esset essentialiter indestructibilis, & eterna. Confirmatur: Visio Dei in illo casu, quo videret in Verbo seipsum nunquam destruendam, esset infallibilis, & consequenter infallibiliter connexa cum sui eterna permanentia: Sed eo ipso esset essentialiter eterna, & essentialiter indestructibilis, sicut est essentialiter infallibilis: Ergò talis debet affirmari esse de facto, si de facto sui eternam durationem in Verbo cognoscit,

62. Huic argumento satisfecimus lib. 8. *Physic. quest. ultim.* & ex ibi dictis, concessa maiori, negando minorem. Ad cuius probationem, distinguo antecedens: Beatitudo reduplicativè ut completa, essentialiter importat notitiam infallibilem suę eternae durationis, ly sue reflectente suprà visionem, aut beatitudinem quoad substantiam, concedo: Reflectente suprà ipsam, ut completam per notitiam eternae durationis, nego antecedens, & consequentiam: Quia illa notitia eternae durationis, solum affirmare posset eternam durationem visionis, aut beatitudinis quoad substantiam, quam solam praesupponeret existentem, non vero quoad complementum talis notitiae; licet enim illa notitia reflecteret suprà visionem Dei, affirmando illam esse eterno duraturam; non tamen reflectere posset essentialiter suprà se ipsam, habendo se ipsam pro obiecto, de quo affirmaret sui eternam durationem; quia implicat contradictionem, ut alibi explicavi, notitia creata essentialiter se ipsam habens pro obiecto, aut de se ipsa essentialiter affirmans reflexè: Vndè ex vi talis notitiae affirmantis de visione quoad substantiam eternam illius durationem, ipsa visio quoad substantiam maneret accidentaliter indestructibilis, non essentialiter, quia talis notitia reflexa hoc affirmans de visione, non esset essentialis visioni quoad substantiam, sed accidentaliter superveniens.

63. Deinde, nec ipsa visio, ut completa, maneret essentialiter indestructibilis, quia notitia comprehens non affirmaret reflexè sui, ut complentis, eternam durationem, vndè salva infallibilitate obiecti per illam affirmati, maneret destructibilis ipsa notitia ut comprehens, & consequenter beatitudo in esse completæ per tales notitiam; non ergò maneret essentialiter indestructibilis, nec beatitudo quoad substantiam, quia quoad substantiam non importaret notitiam reflexam suę eternæ durationis, nec beatitudo ut completa, quia licet sic importat eam notitiam reflexam, talis notitia reflexa non affirmat eternitatem beatitudinis ut completæ, sed solum beatitudinis quoad substantiam.

64. Ex quo ad confirmationem, distinguo maiorem: Visio Dei, casu quo essentialiter videret in Verbo se nunquam destruendam, &c. nego suppositum, vel possibilitatem talis casus: Casu quo videret accidentaliter in Verbo se ipsam quam

quam destruendam, subdistinguo: Esset infallibilis, & infallibilitè connexa cum sui æterna permanentia accidentaliter, sù ex suppositione accidentalì, quod illam videret, & affirmaret, concedo: Essentialiter ex natura, & essentia visionis Dei, nego maiorem, & minorem in sensu concesto, quia licet visio sit essentialiter infallibilis in eo, quod videt, & affirmat; non tamen essentialiter habet affirmare sui æternam durationem, sed hoc illi convenit accidentaliter ex libera revelatione Dei in Verbo, taliter, quod quamvis Deus in Verbo non revelaret Beato æternam durationem visionis, visio Dei eadem quoad essentiam, & numero permaneret: Si ergò non est de essentia illius videre, sù affirmare sui æternam durationem: Ergò nec est de essentia illius connecti infallibilitè cum sui æterna duratione, sed hæc conexio accidentaliter illi advenit ex vi revelationis liberè in Verbo: Non ergò sequitur, quod sit essentialiter indestructibilis, sed solum accidentaliter ex suppositione Deo libera.

65. Ex quo inferes primò: Quo pacto minimè sequitur, quod detur aliquid creatum essentialiter indestructibile, quia in primis ipsa visio Dei, quatenus essentialiter est visio Dei ut obiecti primarij, & eorum, quæ ex vi visionis, & penetrationis in eo deteguntur, non habet essentialiter affirmare sui eternam durationem, & consequenter nec cum illa essentialiter connectitur; si vero affirmat sui eternam durationem futuram, hoc habet purè ex suppositione accidentalì, libera Deo, revelationis in Verbo de eterna duratione visionis. Quod si argumentum facias de ipsa affirmatione eternæ durationis, quomodocumque illam ponas, sive ut notitiam reflexam distinctam à visione, sive ut modum distinctum, sive ut terminationem distinctam, sive ut omnino indistinctam, talis affirmatio solum potest affirmare de visione quoad substantiam æternò duraturam, non autem reflexè de se ipsa, per se ipsam essentialiter; vnde nec se ipsam potest constitutere essentialiter æternam, aut indestructibilem; atque adeò ut beatus de illa affirmatione reflexa sciat etiam æternò duraturā, opus erit alia revelatione in Verbo, & alia affirmatione secundò reflexa, quæ nec etiam poterit essentialiter affirmare de se ipsa, & sic nunquam pervenies, nec pervenire poteris ad aliquam affirmationem, quæ scilicet ipsa sit essentialiter indestructibilis.

Tom. II.

66. Secundò inferes: Quod quamvis ad essentiam beatitudinis exigas ultra visionem directam essentiæ divinæ, affirmationem reflexam de æterna illius duratione, adhuc non salvabis, nec probabis, beatitudinem in esse beatitudinis esse essentialiter æternam, quia illa affirmatio reflexa, cum non affirmet reflexè de se ipsa æternò duraturam, sed solum de visione, non manebit ipsa affirmatio reflexa essentialiter connexa cum sui æterna duratione, nec essentialiter æterna, & indestructibilis in se ipsa, & consequenter nec beatitudo in esse beatitudinis per illam constituta erit essentialiter indestructibilis, quando quidem ultimum illius constitutivum, nempè illa affirmatio reflexa, non manebit essentialiter indestructibile.

67. Ex quo denique inferes, frustranceas forè reflexiones affirmantes æternam durationem, vel visionis, vel ipsarum reflexionum ad constituendam beatitudinem in esse talis, quia si tandem ultima affirmatio reflexa non potest manere essentialiter æterna, & indestructibilis, sed ad summum ex natura rei, hoc iam habebat visio directa Dei ut summi boni independentè ab ipsis reflexionibus: Ergò satis erat ad beatitudinem constituendam, & beatum assecurandum, & quietandum; quando quidem ultima affirmatio reflexa solum ex natura rei indestructibilis, si constituit beatitudinem, solum potest constitutere beatitudinem ex natura rei indefectibilem, cum ipsa non maiorem indefectibilitatem habeat.

QUÆSTIO XVII.

AN BEATI EX VI VISIONIS Dei necessario Deum diligent super omnia.

I. **D**UO communiter ut certa ab Authoribus supponuntur in præsentí. Primum est, in beatis amorem, & fruitionem Dei ut summi boni eternaliter duraturam semper in actu, sive hoc proveniat ab extrinseco favore, & providentia Dei, sive ex natura rei. Quod constat pluribus Sacri Textus verbis, v. g. Ioan. 16. Gaudium vestrum nemō tollet a vobis Isaie 65. Gaudete, & exultabitis usque in sempiternum in his, quæ ego creo. Et etiam: Quia in damnatis eternaliter durabit sine villa interrupzione dolor, & poena: Ergò pariter in

C bea-

beatis eternaliter durabit amor, & gaudium absque illa interruptione. Ac demum: Quia tanto amore, & gaudio privari foret ad minus imperfectio privativa, & malum saltē physicum beatorum: Sed in beatis omne malum, & imperfectio privativa procul semper erit: Ergo amor, & gaudium sive fruitio Dei nullam patietur interruptionem.

2. Secundum est, posse voluntatem beati de potentia absoluta ab amore, & gaudio, immo ab omni operatione cessare. Cuius ratio est: Quia Deus potest suspendere concursum ad illas operationes, quantumvis necessarias, ut patet in alijs causis necessarijs, v. g. in igne applicato. Et ratio metaphysica est: Quia voluntas beati, quantumvis regulata visione beata, consideratur ut verè actus primus, & in potentia reali ad actum secundum amoris, & gaudi; non enim est actus primus realiter secum identificans actum secundum in linea volitiva: Sed actus primus existens realiter in potentia ad actum secundum, est realiter separabilis ab actu secundo; præsertim si nullum ius immediatè divinum intercedat, ut non intercedit in beatis à Christo distinctis: Ergo.

3. Sed dices: Nec de potentia absoluta potest Deus patrare miracula suprà exigentiam status beatorum: Sed non aliter posset Deus suspendere in illis concursum ad amorem, & gaudium, nisi per miraculum suprà exigentiam status beatifici: Ergo nec de potentia absoluta potest talis concursum suspendere. Probatur maior: Quia miracula fieri non possunt in supremo, & ultimo rerum ordine, & suprà exigentiam illius: Sed status beatorum est supremus, & ultimus rerum ordo, qui ad alium ulteriorem ordinem, aut finem ordinari non potest: Ergo suprà exigentiam illius non potest Deus patrare miracula. Maior probatur: Quia miracula fieri non possunt absque motivo, vnde cum Deus miracula operatur contraveniendo exigentie naturæ corporeæ, ea operatur propter perficiendum, & erudiendum naturam intellectualem; & si illa operaretur in ordine naturæ intellectualis contraveniendo exigentie illius, esset propter ordinem gratię stabilendum; & si ea operaretur in ordine gratię, esset propter gloriam, & eternam beatitudinem stabilendum: Sed stabilita gloria, & beatitudine sempiterna non est altior finis, nec ordo rerum, propter quem possit Deus miraculosè

contravenire ordini, & exigentie status beatorum: Ergo in illo supremo, & ultimo rerum ordine non possunt fieri miracula.

4. Respondeo, hoc argumentum recte quidem probare Deum de facto non patraturum miracula suprà exigentiam status beatifici, tē illius ordinis, quia non est excogitabilis finis, aut motivum superius, & altius ad quem ea miracula ordinentur. Attamen non probat contra potentiam absolutam Dei ad ea miracula patranda, quia potentia absoluta Dei non pensatur penes motivum, aut finem ad quem Deus possit operari, sed absoluta, & præscindendo ab eo quod detur, vel non detur finis, aut motivum, penes hoc præcisè, quod res, vel opus non implicet ex parte sua contradictionem, & potentia absoluta Dei est infinita ad omne id quod ex parte sua non implicat contradictionem: Cum autem nullam præferat contradictionem, quod voluntas beati videntis Deum, privetur actu secundo eum amandi; abs dubio ad id potentia absoluta Dei se extendit possibiliter, sive ad sit, sive deficiat motivum, aut finis tale miraculum patrandi.

5. Sed hæc solutio adhuc non satisfacit, quia licet opus non sit, quod Deus de facto habeat motivum, aut finem patrandi miraculum, ut possit de potentia absoluta illud patrare, opus tamen est, quod possit de potentia absoluta habere motivum aut finem, quia implicare videtur contradictionem miraculum absque omni fine, & motivo patratum: Atqui non videtur esse possibilem finem, propter quem in ordine beatifico, & suprà exigentiam illius status gloriae, & beatitudinis, Deus possit miraculosè operari; quia non videtur possibilis ordo altior, & superior: Ergo non est possibile miraculum suprà exigentiam illius ordinis. Et quidem hac ratione existimo non esse improbabilem sententiam communiter attributam Ægidio quodlib. 5. quæst. 6. & Henrico quodlib. 12. quæst. 5. qua asserunt, nec de potentia absoluta, supposita beatitudine, aut visione, posse suspendi amorem, & gaudium in beatis, atque adeà non ita certum supponendum esse oppositum, quod controverti non possit; sicut similiter controverti posset hac ratione, an Deus possit de potentia absoluta suspendere conservationem gloriae, seu beatitudinis semel stabilitæ, & non esset improbabilis sententia negativa.

6. Veruntamen , vt à communi Theologorum in hac parte non discedam , respondeo ad obiectionem factam in forma , negando maiorem. Ad eius probationem , distinguo maiorem: Miracula fieri non possunt in supremo , & vltimo rerum ordine ex suppositione , quod sit vltimus , & supremus ordo; concedo : Absolutè loquendo , nego maiorem. Ad cuius probationem concessa maiori , distinguo minorem : Stabilita gloria , & beatitudine sempiterna non est de possibili , seu non est possibilis altior finis , nego minorem: Non est de facto , transeat minor , & nego consequentiam. Dixi transeat minor , quia de facto est in Christo ordo hypostaticus , qui sanè est altior ordini beatifico ; & si Deus veller , posset de potentia absoluta ordinare aliqua via nobis ignota miraculum factum suprà exigentiam ordinis beatorum , seu status beatifici ad aliquam excellentiam ordinis hypostatici. Sed hoc etiam prætermisso , quis neget Dei potentia absolutæ , quod possit , si voluisset , instituere alium altiore ordinem , & statum suprà statum , & ordinem præsentem beatorum ; quo pacto ad illius altioris ordinis , & status aliquam excellentiam posset tunc in præsenti ordine , & statu miracula posstrare , suprà illius exigentiam , ex fine superioris ordinis , & status. Itaque hoc argumentum si alicubi vim habet , est in ordine hypostatico , cui altior ordo impossibilis est , & ubi ius , & exigentia donorum supernaturalium est ius immediatè divinum , & increatum , cui Deus nec de potentia absoluta contrariè potest , ut suprà arguebamus , quæst. 222. a num.

12.

7. His suppositis prima sententia est Scoti , in 1. dist. 1. quæst. 4. & Gabrielis ibid. quæst. 6. que afflert beatos ex vi visionis non necessitari quoad exercitium ad amorem Dei visi , sed solum quoad specificationem ; continuationem tamen amoris , & fruitionis solum provenire ex providentia extrinseca Dei , eam ordinante , non vero quia ex natura rei sit necessaria. Secunda verò est communis ceterorum Theologorum , & afflert beatos ex vi visionis Dei ut summi boni necessitari absolutè , & antecedentes , non solum quoad specificationem , sed etiam quoad exercitium ad continuam Dei dilectionem super omnia , & ad fruitionem ipsius , ac proinde talem amorem esse in illis absolutè necessarium , & non liberum libertate indifferentiæ , aut con-

Tom. II.

tingentiæ ad ipsum , & non ipsum. Pro qua sit.

NOSTRA CONCLUSIO.

8. **D**ICO igitur: *Beati ex vi visionis beatifice necessitantur absolutè , non solum quoad specificationem , sed etiam quoad exercitium , ad amorem Dei super omnia.* Probatur facile , quia beati ita vident Deum ut summum bonum , quod nullo modo possunt ab eo videndo desistere , nec exercitium videndi interrumpere , nec ab eo mentem avertere , sed necessario ex natura rei semper erunt in actu videndi Deum ut summum bonum in se ipso , ut ostensum manet ex Div. Thom. quæst. præcedenti : Sed hac supposita visione ex vi illius voluntas est absolutè necessitata ad diligendum Deum super omnia , tūm quoad specificationem , tūm quoad exercitium : Ergo. Minor quoad primam partem probatur , quia visione prædicto modo supposita , voluntas nullo modo potest nec odio habere Deum , nec aliquid amare oppositum Deo , aut extra Deum sine ordine ad ipsum : Sed hoc est esse necessitatem absolutè quoad specificationem : Ergo. Maior probatur , quia simùl cum visione clara Dei ut est in se summum bonum , non potest intellectus beati proponere voluntati Deum sub ratione mali , ut ex terminis patet , quia implicat contradictionem intellectum simùl intuitivè , & evidentè proponentem voluntati Deum ut summum bonum prout est in se , ipsum proponere sub ratione mali : Quod etiam constat , quia propositio Dei sub ratione mali esset certè practicè ad minus erronea ; implicat autem simùl cum visione clara proponente Deum in se ipso ut summum bonum , propositio erronea circa ipsum , ipsum representatis sub ratione mali: Sed voluntas nihil potest odio habere , nisi sibi proponatur sub ratione mali : Ergo visione prædicto modo supposita , voluntas nullo modo posset Deum odio habere.

9. Deinde nec intellectus prædicto modo videns Deum , ut summum bonum , & consequenter ut vltimum finem adæquatum creature rationalis , posset extra ipsum , simùl proponere voluntati alium finem , aut bonum , ut amabile propter se sine ordine ad Deum , quia implicat etiam contradictionem , intellectum dictare voluntati evidenter Deum esse

C 2

esse

esse summum bonum, & ultimum finem totalem illius, & simili dictare etiam esse extra Deum aliud finem, aut bonum propter se amabile sine ordine ad Deum: Sed voluntas nullo modo potest amare bonum quod sibi ab intellectu non potest proponi: Ergo voluntas videntis Deum nullo modo posset amare aliquid oppositum Deo, aut extra Deum, sine ordine ad ipsum: Ergo nec posset odio habere Deum, nec amare aliquid extra ipsum oppositum ipse: Ergo esset necessita quoad specificationem ad amorem Dei ut ultimi finis super omnia.

10. Deinde probatur prima minor, quoad secundam partem: Voluntatem esse necessitatam quoad exercitium ad amorem Dei, est non posse omittere, nec suspendere illum: Sed voluntas videntis Deum non potest omittere, nec suspendere amorem Dei: Ergo est necessitata quoad exercitium ad ipsum. Minor probatur, quia voluntas naturaliter desiderat bonum ut pro posse amandum, & fruendum; & per visionem beatam illi praesentatur ipsum summum bonum per efficiemtiam tale, nempe Deus, continens in se omne bonum: Sed implicat quod voluntas naturaliter desiderans bonum, illo invento, in quo omne bonum continetur, suspendat amorem illius, & cohipeat suam naturalem inclinationem ad illud amandum: Ergo voluntas videntis Deum non potest erga illum, amorem suspendere, vel omittere: Explicatur vis huius rationis primo, quia voluntas per modum naturae seu naturaliter inclinat in bonum ut sic, seu in bonum vagè, & naturaliter inquirit ubi nam invenire illud possit, quo suum appetitum satiare posset, unde naturaliter querit sui felicitatem, & satietatem, & quietem; per visionem autem Dei illi praesentatur intuitivè ipsum bonum summum, & infinitum satiativum sui appetitus: Sed implicat, quod voluntas, que naturaliter inquirit bonum, quo satiari posset, illo sibi evidentè, & intuitivè praesentato, cohipeat amorem ab illo, fruitionem, & gaudium: Ergo. Probo minorem, quia appetitus naturalis ad finem, tanto est maior, quanto magis fini appropinquat: Sed ante finem inventum, aut sibi praesentatum, naturaliter, & necessario ipsum inquirebat, ita quod ab illo inquirendo non poterat se suspendere, aut cohipeare, alias non esset naturalis appetitus: Ergo implicat, quod illo invento, & sibi praesenti, se cohipe-

beat, aut suspendat ab illius amore, & fruitione.

11. Explicatur secundò: Quia ut supra, quæst. precedent. num. 9. aiebat Div. Thom. *Quod movetur naturaliter ad aliquid, sicut ad finem sui motus, non removetur ab eo, nisi per violentiam; sicut grave cum projicitur sursum:* Sed substantia intellectualis naturaliter movetur, & tendit in bonum sui satiativum, sive in felicitatem: Ergo illo bono invento, & sibi praesentato, non potest ab illo amando removeri, nisi per violentiam: Sed hanc violentiam non potest sibi voluntas inferre, quia iam non esset violentia, quæ solum est ab extrinseco, passo non conferente vim: Ergo voluntas, praesentato sibi summo bono, & ultimo fine, non potest se ipsam ab illius amore, & fruitione removeri, aut cohipeari.

12. Confirmatur: Quia in primis non potest amorem summi boni praesentis suspendere per actum positivum, quo se impedit ad illius amorem: Deinde nec per puram omissionem: Ergo nullo modo potest amorem summi boni praesentis suspendere. Probatur maior: Quia amor summi boni non potest per actum positivum impediri, nisi ille actus positivus sit, vel procedat ex amore alicuius finis oppositi summo bono, & illi non subordinato, nam quidquid voluntas positivè vult, aut positivè non vult propter Deum ut summum bonum, & ex amore illius, minimè impedit amorem summi boni, cum ex illo procedat: Solum ergo potest impediri amor summi boni, vel per amorem alterius finis sine subordinatione ad ipsum, vel per actum, quo velit, aut nolit aliquid ex amore alterius boni sine tali subordinatione: Sed voluntas cui praesentatur summum bonum in se ipso, non potest amare aliud bonum, ut finem sine subordinatione ad Deum summum bonum, quia alias voluntas esset libera, etiam quo ad specificationem, cuius oppositum iam probavimus: Ergo non potest ex amore alterius boni sine subordinatione, aliquid velle, aut nolle: Ergo per nullum actum positivum potest impeditre in amorem summi boni sibi praesentis.

13. Explicatur: Quia si per aliquem actum positivum posset impedire in se voluntas amorem summi boni, maximè per actum, quo vellet non amare, aut quo nollet actu amare ipsum: Sed voluntas, cui præsens est summum bonum ut est in se ipso, non potest velle ipsum non ama-

re, nec nolle ipsum amare : Ergò non potest per actum positivum impedire in se ipsius amorem. Probo minorem, quia in primis, non potest velle non amare summum bonum propter ipsummet *non amare*, sistendo in ipso, ut in fine ; quia implicat contradictionem voluntatem ponere suum finem in *non amando summum bonum*; siquidem implicat apprehensio, seu dictamen practicum, ita erroneum, quod proponat voluntati pro fine, *non amare summum bonum*: Deinde nec id potest velle propter ipsum summum bonum, seu ex amore illius, quia implicat etiam, quod voluntas propter summum bonum, & ex amore illius, vellet ipsum non amare: Demum nec potest id velle propter alium finem distinctum ab ipso summo bono amatum sine subordinatione ad ipsum ; quia videns clarè Deum ut summum bonum, non potest sibi proponere *extrà summum bonum*, aliud bonum amabile propter se, & sine subordinatio ne ad ipsum summum bonum ; & consequenter nec tale bonum amare : Ergò tandem nullo modo, seu ex nullo fine potest voluntas, cui præsens est summum bonum, ut tale, velle positivè ipsum non amare.

14. Deinde nec potest nolle positivè ipsum amare, quia voluntas nihil potest nolle positivè, nisi quia illud apprehenditur ut malum, vel impeditivum maioris boni, quod amat : Sed voluntati, cui præsentatur summum bonum ut est in se ipso, non potest proponi amor summi boni ut impeditivus maioris boni, quia non potest proponi ut impeditivus summi, & optimi boni : Ergo voluntas, cui præsentialiter adest summum bonum ut est in se ipso, non potest nolle amare ipsum summum bonum. Constat ergò, quod voluntas videntis Deum non potest amorem summi boni suspendere per actum positivum, quo se impedit ad talem amorem.

15. Deinde nec potest per puram omissionem, ut asserebat minor proposita, num. 12. Quod sic probatur, primò: Quia in voluntate nondum satiata, & quieta in summo bono, implicat pura omissio libera, ut latè ostendimus *quest. 2. per totam*. Secundò: Quia magis movetur voluntas à summo bono præsenti, quam à bono ut sic, sibi etiam præsenti : Sed voluntas non potest pure omittere amorem boni ut sic actu sibi præsentis, aut propositi, vndè Div. Thom. solum admittit, quod possit non amare bonum, seu beatitudinem in

communi, quatenus potest de illa non cogitare ; cogitando tamen de illa minime potest illam actu non amare, ut ostendimus *quest. 6. à num. 18*. Ergò proposito sibi clarè summo bono, multo minus poterit illud non amare, aut ab illius amore se continere.

16. Explicatur: Vbi sibi mutuò occurunt in voluntate appetitus naturalis ad bonum sui satiativum, & ipsum summum bonum satiativum ipsius, repugnat, quod voluntas ipsum non amplectatur, si nihil interveniat impediens amplexum illius : Sed secluso actu positivo impidente amorem, aut occasionante omissionem, nihil est impediens, quominus voluntas amplectatur summum bonum sibi præsentialiter occurrentis : Ergò, secluso actu positivo impidente amorem, vel occasionante omissionem, repugnat, quod voluntas non amplectatur summum bonum sui satiativum sibi præsentialiter occurrentis : Ergò & quod per puram omissionem illud non amet, cum amor sit quidam amplexus boni.

17. Vrgetur: Vbi movens est summæ efficaciam, & applicatur intimè, & immediate mobili nullo modo resistenti, repugnat ex natura rei, quod non sequatur motus in ipso mobili: Sed voluntas ex se est mobilis à bono, & summum bonum clarè visum est movens summæ efficaciam immediate voluntati applicatum, & alias secluso actu positivo voluntatis in contra, ex parte voluntatis mobilis nulla est resistentia: Ergò repugnat, quod in illa non sequatur motus. Qui non est alias, nisi amor: Ergò absque actu positivo impidente repugnat, quod voluntas suspendat amorem, & consequenter repugnat pura omissio amoris. Explicatur: Quia de ratione boni est esse motivum, & attractivum voluntatis, ad modum quo magnes est attractivus ferri; vndè quanto aliquid est maius bonum, aut melius, tanto magis ad se moveret, & trahit voluntatem: Ergò summum, & optimum bonum, quale est Deus, immediate præsentatum voluntati, summè illam movet, & trahit ad se: Ergò si nullum ex parte illius sit impedimentum, aut nulla resistentia, repugnat, quod voluntas non moveatur, & feratur in ipsum, & consequenter, quod ipsum non amet. Quod exemplo magnetis clarissimè explicatur, quia si vis attractiva magnetis applicatur ferro parum, vel nihil ponderanti, ut quando est in pulverem contritum, pulvis enim ferri parum, vel nihil ponderat; si nihil sit

positivè impediens, repugnat ex natura rei, quod pulvis ferri in magnetem non feratur: Sed summum bonum multo magis attractivum est voluntatis, quam magnes ferri, & proximiùs voluntati applicatur per claram Dei visionem, & voluntas minus, quam pulvis ferri resistit, si nullo affectu positivo resistit: Ergò repugnat, quod absque actu positivo resistendi, non feratur per amorem in summum bonum sibi immediatè applicatum per claram illius visionem: Ergò repugnat, quod absque actu positivo impediente, per puram omissionem amorem suspendat.

O B I T E R E X P E N D U N T U R
aliquæ probationes Illust.

Godoy.

18. **P**RÆMISSAM rationem efficacem existimamus, & optimam, vt potè ex principijs proprijs amoris, & libertatis, aut necessitatis procedentem. Cæterum Illust. Godoy, licet hac ipsa ratione vtaatur, non tamen consequenter, nam ipse admittit in voluntate possibilem puram omissionem liberam absque actu, qui sit causa, vel occasio illius; quo supposito, dici debet, quod voluntas potest liberè, & voluntariè omittere amorem boni vt sic actu propositi; quo semel admisso, difficile probabitur, non posse etiam pure omittere amorem summi boni sibi clarè propositi. Si enim voluntas potest liberè omittere pure appetitum, vel amorem sui obiecti adæquati, quale est bonum vt sic, quantumvis sibi actu per synderesim proponatur; cur non poterit etiam pure omittere amorem summi boni, licet eam adæquantis, & licet sibi clarè proponatur? Voluntas enim quæ pro sua libertate potest nullum bonum, nec in communi, nec in particuliari amare; summum bonum, quantumvis sibi præsens, poterit non amare.

19. Respondet, *disp. 6. num. 7.* quod licet possit dari omissio libera absque actu formalis, & physico voluntatis, non tamen absque actu interpretativo: Implicare autem actum interpretativum, vbi non est possibilis actus formalis, & physicus; istum autem non esse possibilem in beato ad omissionem amoris, quia in illa nulla ei ratio boni apparere potest. Sed non satisfacit: Quia pure voluntarie supponitur, quod non possit dari actus interpretativus, quin sit possibilis forma-

lis, si semel datur de facto actus interpretativus sine formalis; etenim ubi alter actus non requiritur ad unum actum; nec possibilitas illius, requiritur ad possibilitatem istius: Sed iuxta Illustrissimum Godoy, ad hoc ut detur interpretativa voluntio omittendi, non requiritur actus formalis, & physicus: Ergo nec ut sit possibilis interpretativa voluntio omittendi, requiritur, quod sit possibilis actus formalis, & physicus, quo voluntas vellet omittere. Secundò: Quia communiter admittitur in Angelo superbiente, quod voluit interpretativè æqualitatem cum Deo, etiam si sit impossibilis in ipso actus quo formaliter vellet æqualitatem cum Deo; & etiam de peccante, communiter dicitur, quod interpretativè, & moraliter laedit ius divinum, & aufert à Deo rationem ultimi finis, quamvis physicè, & formaliter id præstare non possit, & multa alia dicuntur interpretativè, & moraliter, quæ physicè, & formaliter impossibilia sunt: Ergo ex quo in beato sit impossibilis actus, quo formaliter, & physicè velit omittere amorem, male probatur esse impossibilem actum interpretativum, seu quod velit interpretativè omittere.

20. Confirmatur: Quia in pura omissione viatoris, non alio titulo ponitur actus interpretativus, nisi quia ille, qui tenetur, potest, & non facit, ex hoc præcisè interpretatur nolle facere, aut velle non facere: Sed casu, quo beatus pure omittet amorem Dei clarè visi, verificaretur, quod posset Deum amare, & quod ex vi visionis teneretur, & non faceret: Ergo daretur actus interpretativus, quo interpretativè nollet amare. Explicatur: Quia in viatore pure omittente non ideo datur omissionis libera amoris, quia datur actus interpretativus, sed potius ideo interpretatur actus nolendi amare, quia omittit amorem, seu quia non amat, potens amare, & excitatus ad amandum: Ergo actus interpretativus, seu nolitio interpretativa amoris, non est ratio à priori omissionis libere, Sed è contra omissionis libera est ratio à priori actus interpretativè: Ergo negare in beatis possibilem puram omissionem libera m, quia est impossibilis actus interpretativus, est præposterus ordo, cum è contra Scotista qui velit defendere possibilem puram omissionem liberam in beatis, ex hoc ipso admittet possibilem actum interpretativum, seu nolitionem interpretativam amoris.

21. Nec

21. Nec obest, quod non possit habere nolitionem physicam, & formalē amandi, quia ut interpretetur nolle amorem, minimē conductit, quod possit nolle formaliter, & physicē, & tali modo non nolit; ex quo enim quis possit nolle formaliter amare, & tali modo non nolit, imprudentē omnino interpretabitur, ipsum nolle amorem, imo si aliquid interpretandum foret, esset ipsum velle amorem, quandoquidem potens nolle formaliter ipsum, ab hac nolitione desisteret: Ergo quod possit nolle formaliter, & hoc modo non nolit, non requiritur, nec conductit ad actum interpretativum nolendi, seu ut interpretetur ipsum nolle, sed satis erit, quod possit, teneaturque ad amandum, & non amet, nec velit amare. Denique: Quia beatus potest omittere amorem glorię extrinsecę Dei, seu eam non velle, negativē se habendo, quin tamen possit nec interpretativē, nec formaliter eam nolle, talis enim nolito non posset non esse peccaminola, aut saltē moralis imperfectio: Ergo ex quo non possit dari actus interpretativus, nec formalis nolendi amorem, aut volendi omissionem, inepte probatur impossibilis pura omissio libera amoris.

22. Secundò probat Illust. Godoy assumptum: Quia divina voluntas necessitatur etiam quoad exercitium à Deo clare visto ad ipsum actu semper amandum: Ergo pariter voluntas beati. Sed huic rationi, nisi adiuvetur alia à nobis præmissa, non nimis est fidendum, tūm quia instari potest: Voluntas enim divina necessitatur non solum ex natura rei, sed essentialiter ad Deum actu semper amandum: Et tamen voluntas beati non necessitatur essentialiter: Ergo de una ad aliam non valet consequentia. Tūm quia potest Scotista reddere disparitatem: Quia scilicet voluntas Dei, cum sit actus purus, non potest non semper esse in actu, ac proinde non potest purè omittere amorem summi boni; attamen voluntas beati, cum non sit actus purus, sed potentialis, poterit purè omittere amorem summi boni, sicut etiam boni vtsic. Contra quam disparitatem nihil valet, quod reponit Illust. Godoy, sic arguens: Ex quo voluntas divina debeat esse semper in actu, solum sequitur, quod sit necessitata vagè ad amorem alicuius obiecti, non autem esse necessitatam determinatē ad amorem bonitatis divinę: Ergo quod sit determinatē necessitata ad

istum, non oritur ex quo debeat esse semper in actu, sed ex meritis obiecti, & titulo summi boni clarè visi. Respondere enim poterit Scotista: Quod ex quo voluntas divina sit necessitata vagè ad amorem alicuius finis, non potest purè omittere amorem summi boni, sed solum ex amore alterius boni præponderantis, quod repugnat voluntati divinę; attamen cum voluntas beati non debeat esse semper in actu, & consequenter non sit necessitata, adhuc vagè, ad amorem alicuius obiecti; potest purè omittere amorem summi boni, quin hæc pura omissio procedat ex amore alterius boni præponderantis; quod dicet non repugnare beato; & difficilē convincetur, si semel admittitur possibilis in voluntate pura omissio libera, & voluntaria omnis actus, que ex nullius finis amore procedat.

23. Tertiò probat assumptum: Quia datur in voluntate nostra actus pia affectionis, necessarius quoad specificationem, & quoad exercitium, qui non est liber libertate contingentię: Ergo posteriori titulo amor beatificus talis erit. Quod etiam probat: Quia motus primo primi in voluntate sunt etiam necessarij quoad exercitium: Ergo non est contra rationem actus voluntatis esse omnino necessarium etiam quoad exercitium: Cur ergo talis necessitas negatur amori beatifico? Sed nec ista ratio est efficax: Quia pia affectio voluntatis, licet non delibera, libera est, nec facile potest ponī necessaria quoad exercitium, præsertim si admittatur possibilis pura omissio libera. Itemque actus primo primi, dubium est an sint actus voluntatis rationalis, & non magis solius appetitus sensitivi, à ratione non præventi. De pia affectione voluntatis satis ostendi esse liberam elicitive, licet non deliberatam, *Tract. de Fide, disp. 5. quest. 9.* quandoquidem voluntas potest non correspondere illustrationi supernaturali ad eam excitante; de moribus primo primis aliquid ibidem dixi, sed si agere liceat de actibus humanis, amplius explicabo, quo pacto non possint esse actus necessarij appetitus rationalis, qui essentialiter est liber circa bona quælibet particularia, & finita. Unde prædicta ratio dubio satis innititur fundamento.



ROBORATUR ITERUM
nostra probatio.

24. INSISTENDUM ergo est rationi à nobis præmissæ.

Cui si respondeas, illam tenere in causis, & agentibus naturalibus, ut in exemplo magnetis; non tamen in causis, aut agentibus liberis, qualis est voluntas, quæ ratione suæ innatae libertatis potest moveri, vel non moveri à bono proposito. Contra cuim est, quia argumentum prædictum probat efficaciter titulo generali moventis, & mobilis, in omni movente, & mobili; si enim movens in vi motiva adæquet, vel superet mobilitatem mobilis, & ei applicetur immediate, & mobile non resistat, univeralißime verum est, quod ex natura rei sequetur motus; nec aliud potest cadere in ratione naturali: Ergo id etiam verum est in voluntate libera, si sine movente ipsam ad sui amorem, ipsa non resistat, qualiter non resistit, si nullum actum positivum impediens eliciat.

25. Explicatur, quia voluntas eautenus est libera, liberèque mobilis ab obiectis particularibus, quatenus quolibet sibi proposito, potest resistere ne moveatur ab illo, per amorem alterius; quia scilicet cum nullum proponatur ut adæquans, & satians eius appetitum, sed ut quid inadæquatum, potest amare bonum amplius, & illo amore resistere, ne moveatur à tali bono particulari proposito; ad hoc sanè est eius libertas; ceterum minimè est ad hoc ut sine proposito, & adæquate movente ipsam, & ipsa nullo actu resistente, nihilominus non moveatur ab illo; hoc enim ex natura rei repugnat, & ad id non datur potestas, nec libertas in voluntate: Ergo nec ad omnitudinem amorem summi boni sibi intuitivè præsentis absque omni actu positivo, quo resistat, seu per puram illius omissionem.

26. Dices, hoc quidem rectè probari, sed restare probandum, quod voluntas, adhuc summo bono sibi præfenti, non posset resistere se eius amoris, amore alterius boni. Et quidem etiam per fidem, aut notitiam abstractivam sàpè voluntati proponitur summo bonum; & tamen voluntas resistit, & illud non amat: Ergo pariter in patria, licet proponatur per visionem, poterit idem contingere. Sed contra est, quia iam probabimus à num. 12. voluntatem vi-

dentis clare Deum, non posse impedire in se illius amorem, per amorem alterius boni: Ergo hoc non restat probandum. Secundò, quia paritas, seu instantia de summo bono obscurè proposito per fidem, nihil probat; etenim, Deus ut summum verum propositum per auditum fidei, non convincit, nec necessitat intellectum ad sui assensum; & tamen ut propositum per speciem propriam, & per lumen gloriæ necessitat omnino intellectum ad sui evidentem assensum, quin valeat consequentia de summo vero uno modo proposito, ad ipsum alio modo propositum: Ergo pariter, licet sumnum bonum propositum abstractivè, aut obscurè per fidem non necessitat voluntatem, tamen propositum intuitivè ut est in se per visionem, illam necessitatib, nec valet consequentia de summo bono proposito per fidem, ad ipsum propositum per visionem.

27. Contra tertio, quia in via per fidem non cognoscitur Deus immediatè ut est in se, sed per species rerum creatarum, & ad modum illarum, vnde non applicatur, nec repræsentatur voluntati immediatè ut est in se ipso, sed ut repræsentatur in imaginibus ab intellectu formati, quanta amplitudine potest, ad ipsum exprimendum; vnde dixit Apostolus: *Videmus nunc per speculum, & in enigmate, tunc autem facie, ad faciem:* Licet autem sumnum bonum ut est in se immediatè applicatum voluntati, sit movens in ratione finis illam, eiusque mobilitatem adæquans, & excedens exercitè; tamen ut repræsentatur in speciebus, & imaginibus rerum creatarum, seu per speculum, & enigmata, non exercet totam suam vim infinitè motivam voluntatis, sed solum modo finito iuxta ampliorē, vel minus ampliam speciem, qua repræsentatur: Ergo nulla est puritas de summo bono clare viso, ad sumnum bonum abstractivè, aut obscurè cognitum per fidem, ut ex quo hoc secundo modo repræsentatum non necessitat voluntatem, nec illam necessitat primo modo.

28. Explicatur, ex quo sol per velum interpositum visui obiectus, eius vim visivam non excedat, ineptè inferret quis, quod clare, & absque medio obiectus, vim visivam oculorum non excedat: Ergo pariter ex quo sumnum bonum per fidem, medio quasi velo creatrarum, obiectum, & repræsentatum voluntati, eius vim appetitiyam, seu mobili-

bilitatem à bono non adæquet, nec excedat, ineptè colligitur quod vt clare obiectum, & repræsentatum immediatè prout est in se voluntati, non adæquet, & excedat eius vim appetitivam, & mobilitatem à bono, seu à fine. Et vt eidem exemplo apposito magnetis insistamus; ex quo magnes interposito aliquo medio, vel distantia, non superet, nec adæquet sua vi attractiva resistentiam ferri, minimè sequitur, quod absque tali medio proximè applicatus, illam non superet, & excedat: Ergò idem in summo bono.

29. Ex quo amplius vrgetur, & explicatur præcedens ratio, quia non obstante medio illo quasi velo, aut speculo creaturarum, quo Deus per fidem cognoscitur, experientia docet in animabus contemplationi deditis, quæ continua Dei per fidem contemplatione quasi magis ac magis medium illud velum subtilizant, & penetrant, & maiori claritate, seu minori obscuritate Deum vt summum bonum contemplantur, non possunt se resistere nec continere ab amore illius, sed in ferventissimos amoris affectus, & impulsus rapiuntur: Ergò sublatto illo medio velo, & apparenti intuitivè vt est in se, illo summo bono, nulla potest esse resistentia ex parte voluntatis, sed necessariò ex natura rei voluntas à summo bono captivabitur per amorem necessarium. Ex quo iam facile patet ad obiecta contraria.

SOLVUNTUR OBIECTA.

30. IN primis obisciunt contrarij ex Augustino, & Div. Thom. ea loca, quibus Jansenius conatur probare, omne voluntarium esse liberum, & cum amor beatificus sit voluntarius, ex illis locis convincere conantur, illum amorem esse verè liberum. Sed hæc loca abunde suprà expendimus, quæst. 6. à num. 80. usque ad 114. & ex ibidem dictis satis constat, nec Div. Thom. nec Augustinum tensisse, quod omnis amor voluntarius esset liber libertate indifferentiæ, sive quoad specificationem, sive quoad exercitium, quam solam in præsenti ab amore beatifico excludimus, asserentes esse necessarium quoad specificationem, & quoad exercitium; non vero excludimus, quod sit liber à coactione, vel à necessitate contraria nobilitati, & immunitati voluntatis propriæ, quia ne-

Tom. II.

cessitas naturalis inclinationis ad bonum vt sic, aut ad summum bonum, libertati nativæ voluntatis non præjudicat, sed potius illam auget, & perficit, quia ea libertas tantum petit esse circa bona particularia, non circa ultimum finem; libertas enim indifferentiæ circa ultimum finem, sive quoad specificationem, sive quoad exercitium, non tam libertas, quam imperfectio libertatis est. Legantur ibidem dicta.

31. Secundò obisciunt: Voluntas viatoris, adhuc proposito sibi summo bono per fidem, est libera quoad exercitium ad ipsum amandum, vel non amandum: Ergò pariter voluntas beati, adhuc proposito sibi summo bono per visionem, erit similiter libera. Probatut consequentia, primò, quia non minus est summum bonum, quod proponitur per fidem, quam quod proponitur in patria per visionem: Ergò si propositum per fidem non necessitat, nec propositum per visionem. Secundo, quia immutato intrinsecè principio eliciti amoris, eodem modo exercet amorem: Sed voluntas charitate informata, quæ est principium eliciti amoris, non mutatur intrinsecè per visionem claram Dei, sed manet intrinsecè eadem ac erat in via regulata per fidem: Ergò si in via liberè amabat Deum, etiam in patria.

32. Tertiò, quia quando bonum est idem quod proponitur voluntati, ex diversitate applicationis, vel cognitionis proponentis non diversificatur amor à voluntate elicitus: Sed idem est summum bonum, quod proponitur per fidem, & per claram visionem: Ergò si per fidem extorquet amorem liberum, etiam per visionem extorquet amorem liberum, & non necessarium. Maior est communis doctrina Div. Thom. & Thomistarum, afferentium, quod diversitas apprehensionum non causat diversitatem appetitus, sed solum diversitas apprehensionum. Quartò, quia diversitas approximationis passi ad agens non inducit necessitatem actionis, sed solam maiorem intentionem actionis, vt patet in diversa approximatione calefactibilium ad calefactivum: Sed diversitas obiecti penes visum, & non visum solum est penes diversam approximationem passi, scilicet obiecti amandi, applicati in via per obscuram fidei propositionem, & in patria per visionem claram: Ergo non inducit necessitatem, sed solam maiorem intentionem.

D

Res.

33. Respondeo ex dictis, confessio antecedenti, negando consequentiam propter disparitatem iam ostensam à num. 26. Ad primam probationem in contra responderet Pat. Vazquez apud Illust. Godoy, quod Deus quatenus proponitur per fidem est summum bonum in se, sed non summum bonum in exercitio amoris, quia in exercitio amoris potest apparere aliqua ratio mali; sed propositum per visionem est summum bonum in se, & in exercitio amoris, quia amoris exercitium proponitur ut id in quo nulla apparere potest ratio mali aut fastidij.

34. Sed hanc solutionem impugnat Illust. Godoy, primò, quia potest etiam per fidem proponi Deus ut summum bonum, & amoris exercitium ut id, in quo nulla appareat ratio mali, cum omne quod proponitur per visionem, possit proponi per fidem: Ergò in tali casu necessitatibus voluntas, etiam quoad exercitium ad amorem Dei per fidem, quod nullus concedit. Cui addo, quod si aliqua ratio mali apparere posset in exercitio amoris, maximè fastidium: Sed hoc apparere non potest Angelo viatori, quia ut suprà vidimus ex Div. Thom. quest. præced. num. 12. fastidium solum causatur ratione organi corporalis patientis detrimentum, aut læsionem aliquam ex nimio exercitio, quod in Angelis viatoribus locum habere non potuit: Ergò in Angelis viatoribus talis ratio mali in exercitio amoris apparere non potuit. Rursus, quia dato, quod nobis apparere possit in continuatione talis exercitij, non tamen est ratio ut appareat in initio talis exercitij, nullum enim exercitium in sui principio causat fastidium, aut fatigationem, si obiectum tale fastidium non causet: Ergò saltè in initio amandi Deum propositum ut summum bonum nulla appareret in exercitio amandi ratio fastidij, aut mali: Ergò voluntas necessariò quoad exercitium amaret Deum, & non liberè, quod est absurdum.

35. Secundò (impugnat Illust. Godoy,) quia visio beatifica solum proponit voluntati obiectum amandum, nempè summum bonum, non autem ipsum exercitium amandi; propositio enim actus, vel exercitij amoris, solum requiritur ad regulandum amorem reflexum, quo quis amet, aut velit amorem: Ergò non proponit obiectum ut summè bonum etiam quantum ad exercitium

amoris. Confirmat; quia ad minus est dabilis visio, quæ ad amoris exercitium non dirigatur, visio enim per se primo ad Deum ut est in se terminatur; exercitium autem amoris, quo à beato amatur, est alius actus extra Deum existens, & à quo Deus ut est in se non dependet; potest ergò visio terminari directè ad Deum ut est in se summum bonum, quin ad tale exercitium amoris creati terminetur: Ergò ex vi istius visionis non necessitatibus voluntas ad exercitium amoris.

36. Quod quidem vrgeo, quia saltè negari non potest, quod visio per prius proponit voluntati Deum ut in se summum bonum, quam proponat illi amorem, quo ipsa voluntas feratur in ipsum; vel ergò Deus ut summum bonum clarè visum, & propositum voluntati, pro illo priori illam necessitat, vel non? Si pro illo priori illam necessitat; ergò ad probandam, aut suadendam necessitatem amoris beatifici, frustra recurrirunt ad hoc quod talis amor proponatur voluntati ut summum bonum, vel cum aliqua ratione mali, cum pro priori ad hanc reflexionem, intelligatur iam amor necessarius, seu voluntas necessitata ad amorem. Si pro illo priori illam non necessitat, quantumvis proponatur ut summum bonum; primo infero: Ergò amor ille ex vi cognitionis directè regulantis, & proponentis obiectum directè amandum, non est necessarius, sed liber. Secundò: Ergò si pro posteriori reflectat suprà illum amorem, iam reflectet suprà amorem liberum, & non poterit reflexio illum reddere necessarium. Tertiò: Ergò quamvis ipse amor proponatur sub ratione omnimoda boni absqueulla ratione mali, non ob hoc necessitatibus voluntas, quandoquidem ab ipso summo bono proposito directè ut summo bono absque omni ratione mali, non necessitatur pro illo priori assignato.

37. Ex quo iam infertur, rationem præmissam Vazquij, qua plerique ex Iesuitis, & non pauci ex Thomistis vtuntur, continere circulum, & minimè esse à priori, quia in discursu directo, & à priori, prius est inspicienda in voluntate habitudo illius directa ad primum volitum, nempè ad summum bonum, ut directè sibi propositum, & representatum ab intellectu, quam habitudo illius reflexa ad suum amorem propositum sibi sub ratione boni, quæ propositio solum conducit ut reflexè velit, aut amet amorem ipsum: Qui ergò ex hac secundaria,

& reflexa habitudine ad suum amorem ut ad obiectum sub omni ratione bonum, seu in quo nulla apparet ratio mali, probare nititur illum primum Dei amorem esse necessarium, non à priori, sed à posteriori procedit, imò solum probat, si quid probat, quod amor reflexus, quo voluntas vult exercitium amandi, sit necessarius, quia tale exercitium sibi proponitur sub omni ratione bonum, & sub nulla ratione malum. Ceterum nec hoc probat, quia ulterius inquirendum erit, an in amore reflexo illius primi exercitij directi, inveniat aliquam rationem mali, vel non? Et sic in infinitum; si enim necessitas amoris primarij, & directi non probatur sufficienter ex quo eius obiectum proponitur clare ut summum bonum, nisi probetur, quod ille etiam amor proponitur sub omni ratione bonum, & sub nulla ratione malum; pariter, ut probetur, quod voluntas necessaria vult illum amorem exercere, non satis erit, quod ille amor sic proponatur, sed opus erit probare, quod etiam voluntio illum exercendi proponitur sub omni ratione bona, & sub nulla ratione mala, & sic in infinitum.

38. Vitandus ergo est iste recursus ad cognitionem reflexè proponentem ipsum amorem, vel exercitium directum amandi, ut scientificè discamus qualitatem ipsius amoris; nam certè per talem recursum veritas offuscatur, circulus vitiosus, vel processus in infinitum incurrit, & indagatio scientifica impeditur. De quo vide, quæ diximus *Tract. de Conscientia*, quæst. 34. impugnando eos, qui simili recursu honestatem, vel inhonestatem formalem actus voluntatis indagare contendunt per cognitionem reflexam illius, ubi ostendimus actum voluntatis minimè regulari per cognitionem ipsum proponentem voluntati, sed solum per cognitionem proponentem voluntati obiectum ipsius. Sed quia iste circulus, vel discursus præposterus molestissimus solet esse, tūm in rebus moralibus, ubi non parum nocet; tūm in alijs materijs, & vīlis illius solum videtur vīlis, ne aliquis de veritate convincatur, invīlis vero, seu potius impeditivus ne veritas indagetur; non morabor referre doctrinam sequentem Div. Thom. quo illum clare, & mihi evidenter refellit.

39. Igitur Div. Thom. 3. contra Gent. cap. 26. probat beatitudinem non consistere in actu voluntatis hoc discursu;

Tom. II.

In omnibus potentij, quæ moventur à suis obiectis, obiecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum, sicut motor naturaliter prius est, quam moveri ipsis mobilis: Talis autem potentia est voluntas; Appetibile enim movet appetitum: Obiectum igitur voluntatis est prius naturaliter, quam actus eius: Primum igitur illius obiectum precedit omnem actionem ipsius: Non potest ergo actus voluntatis esse primum volitum. Ecce discursus vere scientificus, & ad primum principium reducendum conclusionem, quia scilicet, pro obiecto actus voluntatis non ponit ex parte obiecti ipsummet actum, sed expressè assertit ut quid certissimum, quod obiectum voluntatis est prius naturaliter quam actus eius, & non potest ipsummet actus esse ipsummet obiectum; aliter nihil probari posset.

40. Deinde prosequitur: In omnibus potentij, quæ possunt converti in suos actus, prius oportet, quod actus illius potentie feratur in obiectum aliquod, & postmodum feratur in suum actum; si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet ponere, quod intelligat rem aliquam; & consequenter, quod intelligat se intelligere: Nam ipsum intelligere, quod intellectus intelligit, alicuius obiecti est; unde oportet, quod procedatur in infinitum (si nempe cuiuslibet intelligere, seu intellectus, a signatur pro obiecto intelligere, seu intellectio) vel si est devenire ad primum intellectum, hoc non erit ipsum intelligere, sed aliqua res intelligibilis. Similiter ergo oportet, quod primum volitum, non sit ipsum velle, sed aliquid aliud bonum, quia videlicet, si voluntas vult se velle, prius oportet, quod illud velle sit alicuius voliti: Si dicatur, quod volitum est velle, oportet etiam, quod hoc velle volitum, sit etiam alicuius obiecti voliti; & cum non sit procedere in infinitum, deveniendum est ad aliquod primum volitum, quod non sit velle ipsummet voluntatis. En iterum, quo pacto Div. Thom. vitat circulum, & processum in infinitum, & scientificè devenit ad primum volitum creature rationalis, quod non sit velle ipsius, & consequenter ad primum velle, quod non sit obiectum sui, aut volitum à se ipso.

41. Ex quo pari discursu probatur, quod primum amabile propositum voluntati non potest esse amor, sed solum ipsum summum bonum, ut obiectum voluntatis pro priori naturæ ad amorem ipsius: Cum ergo inquirimus an amor,

quo voluntas beati prosequitur summum bonum sibi primo propotitum per visionem, sit liber, vel necessarius, importunè interponitur modus, quo pro posteriori potest proponi voluntati talis amor, vt bonum sub omni ratione bonum, & sub nulla ratione malum; quia non disputamus de amore, aut volitione reflexa ipsius amoris, sed de ipso primo amore directo summi boni; de quo an sit liber, vel necessarius pensari non debet penes modum, quo proponitur vt bonus, & amabilis ipse amor, sed penes modum, quo proponitur directè summum bonum in se ipso, quod est primum amabile: Velle vero à principio interponere propositionem ipsius amoris, vt boni sub ratione boni, & ad hanc recurrere, ad indagandum an sit necessarius, vel liber, est manifestè ordo præposterus, quo potius impeditur, quem expeditur indagatio veritatis.

42. Impugnata igitur solutione, & doctrina Pat. Vazquez, respondet Illustr. Godoy, discriumen inter Deum propositum per fidem, & propositum per visionem, vt hoc modo necessitet, & non illo, stare in eo, quod per fidem proponitur obscurè, & per visionem clare; sicut eadem ratione per visionem convincit intellectum, & illum non convincit per fidem. Sed adhuc non satisfacit, quia argumentum hanc disparitatem iam supponit, cum idem sit proponi per fidem, ac proponi obscurè, & proponi per visionem, ac proponi clare: Ergò respondere, quod propositum per fidem non necessitat, quia proponitur obscurè; necessitat vero propositum per visionem, quia proponitur clare, est dicere, quod dum proponitur per fidem non necessitat, quia proponitur per fidem, & dum proponitur per visionem necessitat, quia proponitur per visionem, licet id ipsum utroque lumine proponatur. Secundò: Quia summum bonum vt propositum per scientiam ipsius existentiam demonstrantem à posteriori ex creaturis, qualiter cognoscitur, & contemplatur à Philosopho, proponitur clare, & intellectus de illo convincitur: Et tamen non necessitat voluntatem: Ergò ultrà cognosci clare, vel obscurè, aliundè debet assignari disparitas.

43. Propterea, inquit Illustr. Godoy, est etiam aliud discriumen, nam in exercitio amoris in via voluntas fastidium, & fatigationem agnoscit, secùs in amore beatifico. Et si hoc tantum intendat solutio Pat. Vazquez, illam amplectitur,

Sed contra est: Quia solutionem P. Vazquez, etiam in hoc sensu, tribus præmissis impugnationibus reiecerat: Si ergò illam amplectitur, oporteret impugnationibus illius respondere, quod non præstat, sed nec facile præstare potest, nisi committendo circulum impugnatum.

44. Respondeo igitur disparitate assignata, & probata à num. 27. nempè, quod in via, sive per fidem, sive per scientiam ex creaturis proponatur summum bonum, non proponitur immediate vt est in se, seu per speciem propriam, sed per species creaturarum, tanquam per speculum inadæquatum, & per enigma, ita quod creaturarum species, aut imago est quasi quoddam velum interpositum, & medians inter ipsum summum bonum, & intellectum; vnde Deus hoc pacto, nec immediate movet intellectum vt summum verum, sed medio illo velo, aut speculo inadæquato creaturarum, nec etiam immediate movet voluntatem vt est in se summum bonum, quia nec sic cognoscitur ab intellectu, sed medio illo speculo, aut velo: Cum autem vis motoris, aut moventis limitetur iuxta capacitatem medijs, quando mediate movere, secùs autem quando immediate movere; inde est, quod licet idem summum bonum moveat in via, ac in Patria voluntatem, in via non exercet vim adæquantem intellectum, nec voluntatem, & consequenter non necessitat, quia vis eius motiva remittitur, & limitatur per prædictum medium, velum, seu speculum inadæquatum creaturarum; necessitat vero in Patria, quia immediate movet per se ipsum, & exercet vim motivam, non solum adæquantem, sed excedentem mobilitatem intellectus, & voluntatis, & ideo utrumque necessitat. Quomodo autem voluntas in via possit amare immediate Deum prout est in se, licet ab illo prout est in se immediate cognito non moveatur, non est huius loci examinare; vide interim Tractat. de Charitat. quest. 16.

45. Ex quo iam ad secundam probationem ex num. 31. concessa maiori, nego minorem: Quia bonum propositum voluntati est forma apprehensa ipsam voluntatem intrinsecè informans modo intentionalis, & illam comprehens ad speciem determinatam amoris; & cum in via informetur voluntas summo bono obscurè, & per speculum creaturarum sibi representato, in Patria autem per ipsum immediate in se ipso sibi præsentis hoc pacto immutatur intrinsecè intentionali-

naliter (licet non intrinsecè physicè) quantum ad modum diversum , quo informatur summo bono in Patria , quo non informabatur in via ; & exinde oritur , quod in via non necessitatur intrinsecè , necessitatur autem in Patria . Quia necessitas , aut libertas non pensatur ex principio elicitive nudo , sed ex illo ut obiecto informato intentionaliter .

46. Ad tertiam *ex num. 32.* distingo maiorem : Ex diversitate applicacionis , vel cognitionis proponentis non diversificatur amor quoad speciem , concedo ; & hæc est doctrina Div. Thom. & Thomistarum : Non diversificatur amor , quoad modum libertatis , vel necessitatis , nego maiorem : Quia modus libertatis , vel necessitatis non variat speciem actus , & maximè pendet à modo applicationis obiecti , à quo species actus non dependet secundum illam communem doctrinam D. Thom. & Thomistarum .

47. Ad quartum , omissa majori , nego suppositum minoris : Quia in illa supponitur obiectum amandum comparari ad voluntatem ut passum , quod falsissimum est , quia finis movet immotus , & minimè est passum : Solum ergo comparatur ad voluntatem ut movens , & voluntas ad illud ut mobilis : Vnde si ex duobus illis alterum passum dici debeat , potius voluntas erit passum respectu boni amati , quia ab illo trahitur , & movetur , quam bonum amatum respectu voluntatis : Sed quia ex hoc ipso potest fieri idem argumentum , probando , quod bonum diversimode applicatum non causat diversitatem amoris penè liberum , & necessarium . Melius respondeo , negando maiorem : Quia si calefactivum applicaretur calefactibili immobilitè ut forma eius , iam redderet illud non contingenter , sed necessariò calidum , ut per se patet , quando ignis applicatur ligno , ita ut exclusa forma ligni , fiat ignis forma eius . Cum ergo summum bonum per visionem beatam ita applicetur voluntati , quod fit illius forma apprehensa immobilitè ; indè est , quod ex voluntate immobilitè informatum summo bono , non contingenter , nec libere , sed necessariò elicitor amor ipsius .

48. Ex quo iam infertur alia non levius probatio assumpti , & disparitas inter Deum obscure , vel clarè propositum . Etenim , per visionem claram Dei , Deus ut summum bonum fit forma immobilitè apprehensa respectu voluntatis , eam immobilitè informans inten-

tionaliter , ut forma adæquata eius : Sed ad formam apprehensam immobilitè , & adæquate informantem voluntatem sequitur appetitus elicitus , non contingenter , & liberè , sed necessarius , & naturalis : Ergo ad summum bonum clarè visum , & propositum voluntati sequitur in voluntate amor necessarius illius , non autem liberè , & contingenter . Major patet : Quia bonum propositum voluntati , per cognitionem , qua proponitur , & modo quo proponitur , fit forma apprehensa , seu intentionalis respectu ipsius : Sed summum bonum per visionem claram ipsius apprehenditur , & representatur immobilitè , cum visio sit ex natura rei inamissibilis , & perpetua , ut ostensum manet ; & aliundè apprehenditur , & representatur ut bonum summum totale , & adæquatum creaturæ rationalis : Ergo fit forma intentionalis , immobilitè , & adæquate informans voluntatem , ut forma adæquata eius in linea intentionalis . Minor autem probatur : Quia ad formam intentionalem , seu apprehensam sequitur apperitus elicitus illi proportionatus , sicut ad formam naturalem sequitur appetitus innatus illi proportionatus : Sed formæ intentionali , seu apprehensam immobilitè , & adæquate informantem voluntatem , solum proportionatur appetitus illicitus , seu amor necessarius , & immobilis , nō vero appetitus , seu amor contingens , liber , & mutabilis : Ergo ad illam solum sequitur amor necessarius , & immutabilis summi boni , non autem potest sequi amor illius liber , contingens , & mutabilis . Huius rationis efficaciam penetrabis , si recolas doctrinam Div. Thom. à nobis expositam , *Tract. de Deo Uno , disp. 6. quest. 1. præsentim à num. 12.*

49. Ex qua doctrina colligitur evidens disparitas inter summum bonum obscure , vel abstractivè cognitum , à se ipso clarè viso ; quia ut clarè visum informat immobilitè voluntatem , ut forma intelligibilis adæquata eius ; & indè sequitur amor necessarius . Ut autem obscure propositum , nec apprehenditur , aut representatur immobilitè , sed valde mobilitè , & mutabilitè , cum intellectus de illo ad alia bona suam attentionem , & apprehensionem facillimè veritat , nec etiam informat immobilitè , sed mobilis tamen voluntatem , eadem ratione ; nec ut forma ipsam adæquans , quia illo sic obscure proposito voluntas non adæquatur , sed manet in potentia ad alia

alia, & alia bona, quæ per vertibilitatem intellectus possunt illi successivè proponi, & illam intentionaliter informare: Ergo ad Deum obscure propositum sequitur amor illius liberè, & contingentè, seu liber libertate contingentie, eadem ratione, qua ad Deum clarè visum sequitur amer eius necessarius, & immutabilis. Quod si inquiras, cur per fidem non informat immobiliter voluntatem, si per visionem illam informat immobiliter? licet iam quæras rationem rei evidenter ab experientia, quia vertibilitas intellectus per fidem proponentis Deum, est evidenter experta; tamen causa, & ratio à priori huius est ea, quam primo tradidimus, nempè quia per fidem proponit per speculum creaturarum, quo mediante summum bonum non exercet totam suam vim motivam intellectus, aut voluntatis, sed modo remisso, & finito, iuxta limitationem medij; per visionem autem proponit immediatè, vt est in se, quo pacto exercet totam suam vim adæquantem, & excedentem potentiam intellectus, & voluntatis, & ideo eas duas potentias immobiliter sibi de- vincit, & subiicit.

50. Denique solet objici: Quia beatus potest nolle amare in exercitio Deum; seu potest velle carentiam, & omissionem amoris: Ergo potest in exercitio ipsum non amare. Probatur antecedens: Quia potest in amore ipso beatifico aliqua ratio mali apparere, cum amor ipse non sit summum, & infinitum bonum, sed finitum; & consequenter etiam in carentia talis amoris potest aliqua ratio boni apparere: Ergo poterit beatus nolle amorem vt propositum sub illa ratione mali, & velle omissionem amoris vt propositam sub ratione aliqua boni. Confirmatur: Quia posset Deus præcipere beato cessationem ab ipso amore. Quod si negetur, quia cessatio impossibilis est, sic arguitur: Ideò impossibilis dicitur, quia in ea nulla ratio boni apparere potest: Sed si præcipiatur, vt præcepta erit bona: Ergo tunc erit appetibilis, & possibilis. Confirmatur secundo: Quia si in ipso amore nulla apparet ratio mali, sed proponeretur vt summum bonum, voluntas necessario diligenter reflexè ipsummet amorem: Et rursus etiam diligenter reflexè dilectionem reflexam amoris, quia nec in ea villa apparet ratio mali. Ergo daretur processus infinitus: Ne ergo detur, dicendum est, quod in amore aliqua potest appa-

rere ratio mali. Hoc argumentum validum est adversus eos, qui probant necessitatem amoris beatifici, quia ita proponitur sub ratione boni, quod in eo nulla ratio mali proponitur, nec apparet. Non vero militat contra nostram doctrinam. Vnde facile,

51. Respondeo, primò, dato gratiis antecedenti, negando consequiam: Quia cum amor beatificus pro priori ad volitionem, vel nolitionem reflexam amandi, sit necessarius ex habitudine directa voluntatis ad summum bonum clarè visum, quantumvis voluntas per impossibile nollet amare, aut vellet non amare, id minimè assequeretur, sed necessario amaret; vti quantumvis nollet Deum videre, aut vellet ipsum non videre, necessario videret, quia visio pro priori ad velle, vel nolle videre, necessaria supponitur, vnde perinde esset velle, aut nolle, ac si Cœlo tonante, quis auribus expeditis nollet audire, aut si quis in meridie oculis apertis, & sanis nollet videre, aut coram sole nollet calefieri. Vel (vt magis ad propositum loquar) si quis nollet appetere bonum adhuc in communi, quod nunquam nolendo assequi posset.

52. Sed quia ex ipsa necessitate amoris directi Dei clarè visi infertur à priori esse impossibile, quod voluntas nolit ipsum amare, aut velit non amare. Nego etiam antecedens. Ad cuius probationem, nego etiam antecedens: Quia non est de ratione boni finiti, quod in illo aliqua ratio mali appareat, sed solum quod in illo non appareat omnis ratio boni, sed tantum ratio boni cum limitatione; hoc autem non sufficit vt qui tale bonum intuetur, possit illud nolle positivè, aut positivè velle eius carentiam, sed solum vt possit ipsum negativè non velle; vnde si aliquid probatur, solum probatur, quod beatus possit non velle reflexè amare, nec nolle reflexè amorem, sed negativè se habere penes habitudinem reflexam, solum directè exercendo necessario amorem erga Deum vt summum bonum visum in se ipso, quin positivo affectu volitionis, aut nolitionis reflexè prosequatur ipsum amorem, aut eius carentiam, quia amor vt est finitus in se, & bonum in se finitum vt quod, non necessitat voluntatem vt illum reflexè amet, aut velit.

53. Quod si inquiras: Cur si amor ille in se est bonum finitum, non poterit in eo apparere aliqua ratio mali, vr
con-

contingit in via , vt voluntas possit eius exercitium nolle? Respondeo , ideo in via hoc posse contingere , quia voluntas potest velle aliud bonum vt finem distinctum à summo bono , cui opponatur exercitium amandi summum bonum ; & tunc exercitium illud apparebit sub aliqua ratione malum, quia oppositum , seu impeditivum boni amati à voluntate ; solum enim bonum finitum appetit malum practicè , seu sub aliqua ratione mali , quando appetit oppositum bono amato: Igitur in via , dum Deus per fidem cognoscitur , potest voluntas affici , vel amare aliquid bonum , cui opponatur exercitium contemplandi , & amandi Deum , vt per se patet , & ideo potest in tali exercitio apparere aliqua ratio mali ; at in beatis clare videntibus Deum , cum ex habitudine immediata , & directa voluntatis ad Deum clare visum vt summum , & adæquatum bonum , necessario rapiantur ab eo , & necessario ipsum ament vt totum , & plenum sui bonum ; & huic bono vnicè amato nulla ratione opponatur exercitium continuum illud amandi , sed potius ad ipsum clare visum hoc exercitium necessario sequatur , inde est , quod in tali exercitio nulla eis potest apparere ratio mali , quantumvis reflexè illud exercitium considerent , quia nulla ex parte potest apparere oppositum , seu impeditivum boni , quod adæquate , & vnicè amant , vt finem .

54. Ex quo iam ad primam confirmationem , nego antecedens , vt ibidem. Et cum probas , nego causalem , quæ solum habet vim adversus illam rationem assignantes , & ea probantes impossibilitatem cessationis ab amore Dei in beatis. Nos autem ideo dicimus beatum non posse cessare ab amore Dei clare visi , quia ex habitudine primaria , & directa ad summum bonum clare visum , necessario movetur ab ipso irresistibiliè ad sui amorem; ex quo , tanquam ex principio , probamus consequenter , quod omissionis amoris manet impossibilis , & consequenter , quod præcipi nequit , & casus est chimericus : Vbi non est circulus , nec procelus in infinitum , quia sistimus in illa primaria habitudine directa voluntatis ad summum bonum clare visum , ex qua , vt ex primo principio , probamus reliqua. Ex quo ad secundam , concedo , quod in ipso amore necessario Dei nulla appetit ratio mali , sed nego quod proponatur vt summum bonum , quia proponitur vt bonum finitum in se

sicut revera est , vnde non necessitat ad sui amorem reflexum in exercitio , nec talis amor reflexus est necessarius , quia independenter ab illo , & pro priori ad ipsum , beatus per visionem claram summi boni , & amorem necessarium directum , & fruitionem directam ipsius , est integrè , & complete beatus , independenter ab illis reflexionibus in infinitum procedentibus , ideoque illæ reflexiones frustra forent , eoque non dantur in beatis. Ex quo patet ad casum metaphysicum obiectum ab Holcot , nempe si Deus , videnti Deum revelaret , ipsi auferendam visionem , & posteà in eternum fore damnandum : Certè quidem iste posset odio habere Deum , quatenus sibi , suèque felicitati contrarium : Ergò posset eum non amare , seu ab illius amore cessare. Respondeo enim , admisso casu , negando antecedens : Quia ob illam extraordinariam dispositionem sibi revelatam , nihil mali in Deo advertere posset , sed solum sanctissimam , & incomprehensibilem eius voluntatem , & permissionem ; cum qua ex amore necessario Dei vt summi boni in se , & propter se , se conformaret ; nec posset de sanctissima Dei voluntate displicere , cum sibi non proponeretur uti mala , sed sub ratione summi boni pro tunc .

55. Ex dictis infero cum Illust. Godoy , gaudium seu fruitionem , qua beatus delectatur , & quiescit in Deo , vt summo bono in se , & propter se , seu in eo quod Deus sit summum bonum , quæ consequitur ad amorem amicabilem , seu benevolentię , quo beatus amat Deum ; esse etiam necessariam , eodem modo , ac ipse amor. Patet : Quia impossibile est , quod amans Deum , & volens illi summum bonum pro posse , dum clare videt , & intuetur ipsum re ipsa esse summum bonum per essentiam , & suum desiderium impletum , suprà quam sperare posset , non gaudeat , quiescat , delectetur , & fruatur : Ergò si amor est necessarius , pariter gaudium , delectatio , fruitio , seu quies , in tali bono consummato eritactus necessarius. Explicatur : Amor benevolentię quo quis amat amicum , necessario assert secum velle illi bonum quod illi deficit , vel si amicus sit ita consummatus in bono , quod sit incapax augmenti , cum hoc videt certò , & intuitivè , in hoc ipso amplius gaudere , frui , & delectari , iuxta mensuram amoris amicabilis , quo illum prosequitur : Ergò si amor amicabilis , quo beatus Deum amat

amat est necessarius, & videt clarè amicum, nempe Deum, ita consummatum in bono, quod sit incapax augmenti; consequitur necessario quies, delectatio, & fruitio in eo quod Deus ita sit in se summum, & completum bonum, omni ex parte bonum absque ullo defectu, amor enim amicitię necessario quiescit cum ad hoc pervenit, quod nihil amico desiderandum restet, quod iam non videat ipsum possidere.

56. Infertur secundò, etiam amorem concupiscentię, quo beati diligunt Deum sibi, sive ut bonum suum adæquatum, esse necessarium; & pariter fruitionem, & delectationem in ipso ut bono suo, etiam esse necessariam, quia ad amorem summi boni proprij, si non possidetur, sequitur desiderium, si possidetur adæquate, sequitur gaudium, quies, & delectatio: Ergò si amor est necessarius, ut ostensum manet, & bonum amatum adæquate poscidetur, quies, & delectatio pariter erit necessaria. Infertur tertio: Quod amor visionis ut quo, in quantum ingreditur in hoc obiecto, *summum bonum ut visum, & possessum*, etiam est necessarius, & delectatio in ipsa ut quo, etiam est necessaria. Patet: Quia voluntas beati necessario amat suam felicitatem, quę consistit in *summo bono ut posse*: Ergò necessario amat ipsam possessionem ut quo: Sed hæc est ipsa visio: Ergò necessario amat visionem ut quo: Sed ad amorem necessarium sequitur quies, & fruitio necessaria: Ergò etiam necessario fruitur ipsa visione, & possessione ut quo.

57. Sed ulterius infert Illust. Godoy, delectationem cadentem etiam supra visionem ut quod, si visio ut quod, & veluti obiectum reflexè proponatur, esse etiam necessariam. Quod probat: Quia licet non sit summum bonum ut quod, est tamen summum bonum ut quo; nullum fastidium, aut molestiam inferens, & in illius carentia, nulla ratio bonitatis apparere potest: Sed hoc sufficit, ut necessitet: Ergò. Sed contra est: Quia quod sit summum bonum ut quo, solum probat quod necessitet ut obiectum quo: Deinde, quod nullam molestiam inferat, aut quod nulla ratio mali in illa appareat, nec boni in eius carentia, solum probat, quod voluntas non possit nolle visionem Dei, nec velle eius carentiam, minimè autem quod necessario reflexè velit illam ut quod, cum detur medium, semper merè negativè se habere: Ergò

non necessitat ut quod ad sui amorem exercitum. Et vrgeri posset: Quia rursus ipsa delectatio necessaria in visione ut quod, nullam infert molestiam, aut rationem fastidij, nec in eius carentia illa apparere potest ratio boni: Ergò rursus necessario delectaretur reflexè in ipsa delectatione, & abiremus in infinitum. Inquit, quod ea delectatio reflexè non proponitur per visionem. Sed hoc iam voluntariè dicitur, si visio ipsa reflexè proponit se ipsam: Cur enim non proponat etiam reflexè delectationem, potissimum cum visio proponat omne quod est necessario amabile, & delectabile: Si ergò ipsa delectatio ut obiectum quod esset necessario amabilis, & delectabilis, cur visio illam non proponeret? aut cur privaret beatum obiecto tam delectabili, delectationeque reflexa, quę certè summa esset, si necessaria esset? Non igitur est necessaria delectatio in visione ut obiecto quod, nec amor illius ut specialis obiecti seorsim à summo bono ut viso, & posse considerata.

48. Hic disputari posset, à quo principio eliciatur in beatis fruitio, aut amor concupiscentię? Sed de his latè egimus, *Tract. de Spe Theologica, qnaſt. 3, & queſt. 9.*

QUÆSTIO XVIII.

AN BEATI SINT AB IN-
trinſeo impeccabiles ex vi vi-
sionis?

CERTUM in primis supponitur, & de fide tenendum, beatos de facto ab omni peccato, tam habituali, quam actuali immunes, & puros esse. Constat ex illo Sap. 7. *Nihil iniquinatum intravit in eam.* Ex illo Isaię 35. *Non transbit per eam pollutus.* Ex illo ad Hæbreos 12. *Pacem sequimini cum omnibus, & sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.* Et ex 1. Petri. cap. 1. *Regeneravit nos in spem vivam in hereditatem incorruptibilem, & incontaminatam.* Et in alijs pluribus locis, quibus domus Dei, & Coelestis Ierusalem omnimoda puritas, & sanctitas declaratur. Certum item omnes supponunt, beatos impeccabiles esse in praesenti prudenter, & de lege ordinaria Dei. Quia hoc tantum sonat eos nunquam peccatores, quod tam certum est, quam eos eternaliter fore beatos.

Con-

2. Controversia igitur tota consistit, vnde, vel ex quo principio sint impeccabiles? Scotus enim censuit, beatos attentis principiis intrinsecis potentiam ad peccandum habere, solumque reddi impeccabiles ab extrinseco, quatenus ex Dei providentia extrinseca ad continuum Dei amorem determinantur, & in rectitudine continentur. Cum Scoto sententiantur Gabriel, Ocham, Gregorius, & Scotistæ. Contra quos communior iam Theologorum sententia tenet, beatos ab intrinseco esse impeccabiles absolutè, nempè ex ipso statu intrinseco beatitudinis, qua fruuntur. Inter quos tamen, aliqui inquiunt, quod hæc impeccabilitas proximè provenit, non ex sola visione, sed ex amore necessario beatifico; quia si amor ille divinitus suspendetur, manerent potentes peccare simul cum sola visione. Ita docet Suarez in 1. 2. disp. 10. sect. 1. num. 9. & non nulli alij.

NOSTRA SENTENTIA.

3. **D**ICO igitur: *Beati ab intrinseco ex vi visionis Dei sunt absolutè impeccabiles.* Probatur primò ex dictis: Quia vt iam constat, ab intrinseco ex vi visionis necessitatur beatus ad amorem. Dei exercitum super omnia: Sed cum tali amore exercito Dei super omnia, repugnat peccatum: Ergò ex vi visionis necessitantur ad non peccandum: Ergò ex vi visionis impossibilitantur ad peccandum, seu, quod idem est, redundunt intrinsecè impeccabiles.

4. Dices primò, ex hoc solum sequi, beatos reddi consequenter ad amorem Dei impotentes peccare in sensu composito ipsius, non vero quod non habeant potentiam antecedentem ad peccandum in sensu diviso amoris, quia in via etiam amor Dei super omnia est incompossibilis cum peccato mortali, & tamen solum hoc secundo modo constituit amantem impotentem peccare, non vero primo modo. Sed contra est, quia nostra ratio non procedit ex hoc præcisè, quod amor Dei est incompossibilis cum peccato, sed quia beatus ex vi visionis est antecedenter necessitatus ad talem amorem incompossibilem, absque potestate antecedenti ad omissionem talis amoris: Sed hoc probat eos esse impossibilitatos, non solum consequenter ad amorem, sed etiam antece-

Tom. II.

dentè, & absolutè ad peccandum: Ergò ruit solutio. Nec paritas est ad rem, quia in via homo non est antecedenter necessitatus ad amorem Dei incompossibilem cum peccato mortali, sed liber quoad specificationem, & exercitum, & ideo ex vi amoris solum contrahit imponentiam consequentem, sive ad peccandum in sensu composito, retenta potentia antecedente ad peccandum in sensu diviso.

5. Sed dices: Ex quo amor sit necessarius in patria, & incompossibilis cum peccato, adhuc non sequitur imponentia antecedens ad peccandum in sensu diviso: Ergò nulla est disparitas. Probatur antecedens, quia gratia efficax ad amorem Dei, etiam in via est necessaria, quia non subest dominio voluntatis nostræ, & incompossibilis cum amore opposito boni commutabilis: Et tamen relinquit in voluntate potestatem antecedentem ad amorem oppositum: Ergò ex quo amor sit necessarius, &c. Respondeo, negando antecedens. Ad eius probationem, nego antecedens, quia in via gratia efficax respectu voluntatis, minimè est necessaria, quamvis arbitrio voluntatis non subiaceat, sed solum est voluntati contingens, contingenter, & mutabiliter voluntati adveniens, immo & potens in sui receptione à voluntate ipsa impediri per amorem oppositum boni commutabilis, vt Tractatu de Provident. latè docui; nec enim voluntas in actu primo ex parte obiecti, aut principij intelligitur necessitata antecedenter ad gratiam efficacem amandi Deum, sed prorsus antecedenter indifferens, & contingenter se habens ad illam, & non illam, vnde illa minime dici potest antecedenter, & absolutè necessaria. Oppositum autem ex diametro contingit in amore beatifico, ad quem voluntas beati attenta inclinatio ex parte sui, & obiecto, nempè summo bono clare viso, ex parte actus primi est antecedenter omnino necessitata ad illius amorem, & impossibilitata antecedenter, & absolutè ad talis amoris omissionem, & hoc immutabiliter, & absque illa contingentia, aut mutabilitate voluntatis, vt ex dictis constat. Nulla ergò est paritas, sed omnimoda disparitas.

6. Dices secundò, amorem Dei super omnia solum esse incompossibilem cum peccato mortali, non autem cum veniali, vt patet in via; ac proinde ex quo beatus sit ad illum necessitatus, non

E

amit-

amittere potentiam peccandi venialitèr. Sed contra est, quia ideo amor Dei in via solet esse comparibilis cum peccato veniali, quia non est ita universalis attentionis intellectus ad summum bonum, quod illud consideret semper ut universaliter ratio amandi omnia, sed interdùm potest permettere, quod præter ordinem illius, aliquid amabile proponatur; & similiter amor ex illa attentione secutus non respicit etiam Deum ita universaliter, ut rationem adæquatam diligendi, quod præter illum, non possit aliud amare sine actuali ordine ad ipsum: At hoc in patria repugnat, quia beatus actu semper videt immutabilitèr Deum ut bonum universale, extra quod, vel ordinem ad ipsum, nihil est bonum, nec appetibile; & sic ipsum amat immutabilitèr: Ergò in patria est incompossibilis talis amor, etiam cum peccato veniali, quod consistit in affectu ad bonum, non contra, sed præter ordinem ad summum bonum.

7. Secundò probatur etiam conclusio ex dictis, quia beatitudo est ab intrinseco inamissibilis: Sed quolibet peccato amitteretur: Ergò beatus ab intrinseco est impotens peccare; alias ab intrinseco esset potens amittere beatitudinem. Huic rationi respondet P. Salas, ex ea non probari, quod ex vi visionis beati non possint peccare, sed solum ex vi integrè, & consummatè beatitudinis, quia sola visio non est tota beatitudo, sed solum pars principalis illius. Sed contra primò, quia vel vtrà visionem, ad integrandam beatitudinem satis est amor beatificus, & fruitio, & alij actus intrinseci beato; vel vtrà omnia beato intrinseca, exigitur ad beatitudinem integrandam extrinseca Dei providentia, & favor? Si primum: Ergò beatitudo integrè, & adæquarè est beato intrinseca; ergò si ex illa, vptore inamissibili, redditur beatus impeccabilis, redditur impeccabilis ab intrinseco, & non ex extrinseca providentia Dei. Si dicat secundum, in primis, est ponere aliquid inauditum, quod scilicet, providentia extrinseca Dei sit pars constituens beatitudinem integrum, & completam; ita quod permanente in beato visione, amore, fruitione, & ceteris omnibus intrinsecis, quibus de facto intrinsecè gaudent, possit illis deesse beatitudo ex solo defectu extrinsecè providentiæ Dei: Quod sanè satis per se dissonum apparet.

8. Inquit, visionem naturaliter

exigere illam Dei providentiam extrinsecam, sicut & multas alias perfectiones, quæ ex ipsa non dimananter. Rectè quidem; sed sic infero: Ergò visio ab intrinseco exigit connaturaliter Dei providentiam manutenenem beatum ne inquam peccare possit: Ergò ab intrinseco est impeccabilis, saltè ex natura rei. Ex quo rursus infertur, quod nec de potentia absoluta, quia Deus nec de potentia absoluta potest contra exigentiam naturaliter beati concurrere ad illius peccatum, & casu quo miraculosè contra eius exigentiam negaret beato concursum necessarium ad illud vittandum, peccatum non beato, sed Deo tribueretur, vel peccatum non esset; sicut si Deus homini negaret miraculosè concursum generalem ad omnem actum, nulla illius omissio peccatum esset, vel si esset peccatum, imputaretur Deo, non homini, cui concursus generalis naturaliter exactus, contra illius exigentiam negaretur: Ergò semper sequitur, quod beatus ex vi visionis sit intrinsecè impeccabilis.

PRIMA RATIO DIV. THOM. PRQ Assumpto efficax ostenditur.

9. **N**O STRA Assertio multis solet probari SS. Patrum testimonijs. V. g. ex Div. Isidor. lib. 1. de Summo bono, cap. 12. aiente: *Quantumvis beati, sint mutabilis naturæ, non tamen finit eos contemplatio mutari divina.* Et ex Anselm. de Casu diaboli, cap. 7. aiente: *Angeli boni sunt adepti, quidquid potuerunt velle, nec plus vident, quod plus velle possint, & ideo peccare non possunt.* Similiter Augustinus, in Enchirid. cap. 53. & alij PP. contestantur, Angelos, licet natura vitiabiles, per beatitudinem in bono immutabiles permansisse. Sed quia Seraphicæ Theresiæ Authoritas, tanta est, quod eius doctrinam Cœlestem veneratur Ecclesia, exoptatque, & exorat, ut eius pabulo nutriamur, cum PP. Salmanicens. eius testimonium allegare, tanquam assumptui oportunissimum, non morabor.

10. Igitur in ultima ex illis exclamationibus, quas Eucharistiæ divino pabulo saginara, & pane illo vitæ, & intellectus coelestis illustrata, eructavit, sic secum colloquitur: *O libre alvedrio, tan esclavo de tu libertad, sino vives enclavado con el temor, y amor de quien te criò! O quando será aquél dicho dia, que te has de*

de ver abogado en aquél Mar infinito de la summa verdad; donde ya no serás libre para pecar, ni lo querrás ser; porque estarás seguro de toda miseria, naturalizado con la vida de tu Dtos! El es bienaventurado; porque se conoce, y ama, y goza de sí mismo, sin ser posible otra cosa. No tiene, ni puede tener, ni fuera perfección de Dios, poder tener libertad para olvidarse de si, y dexarse de amar. Entonces, Alma mia, entraras en tu descanso, quando te entrañares en este sumo bien, y entiendieres lo que entiende, amares lo que ama, y gozares lo que goza: Ya que vieres perdida tu mudable voluntad: Ya, ya no mas mudanza; porque la gracia de Dios ha podido tanto, que te ha hecho particionera de su divina naturaleza, con tanta perfección, que ya no puedes, ni deseas poder olvidarte del sumo bien. Hactenus Coelestis Magistra. Cuius verba, quia si attentè legantur, efficatores D.Thom. rationes mira facilitate, & claritate, simùl cum profundiſſima quadam facilitate comprehendisse constabit, ne forsitan lector ab Hispano idiomate extraneus, illorum sensum desideret, qua possim fideli- tate traducere conabor.

11. Ait igitur: O liberum arbitrium, adeo tuę libertatis mancipium, nisi tui Creatoris vivas timore, & amore transfixus! O quando ille felix dies adveniet, quo te in illo summe veritatis Oceano submersum visurus es; ubi iam non amplius eris ad peccandum liber, nec talis esse cupies, quia ab omni miseria securus existes, cum Dei tui vita naturalizatus! Ipse quippe beatus es, quia se cognoscit, se amat, & se ipso fruitur, quin aliud possibile sit. Nec habet, nec habere potest, nec Dei perfectio foret, posse habere libertatem ad suimet obliuisci, & a se amando cessare. Tunc, Anima mea, intrabis in requiem tuam, quando te invisceraberis cum hoc summo bono, & intelligas quod intelligit, ames quod amat, & fruaris, quo ipse fruatur. Iam cum tuam videris amissam mutabilem voluntatem; iam, iam non erit ultra mutari; nam gratia Dei tantum in te potuit, quod te sue divine nature confortem tanta perfectione fecit, ut iam nec possis, nec velis posse obliuisci summi boni. Quid clarius, & profundius pro doctrina Div. Thom? Iam igitur primam eius rationem videamus.

12. Probatur itaque assumptum, primò: Quia voluntas beati ex vi visionis constituitur immobilitè, & universaliter recta erga omnia appetibilia: Sed voluntas ea ratione, qua est immobilitè, & Tom. II,

vniversaliter recta erga omnia appetibilia est impeccabilis: Ergò ab intrinseco ex vi visionis est impeccabilis. Probatue maior, in qua est difficultas: *Quia voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate, & consequenter immobilitè, amat, quidquid amat, sub ordine ad Deum;* ita quod impossibile est ipsum quidquam velle, vel operari, nisi attendens ad Deum, seu quod velit declinare ab ipso Deo: Sed hoc ipsum est, quod facit voluntatem rectam immobilitè, & vniversaliter circa omnia appetibilia: Ergò voluntas videntis Deum, ex quo videt ipsum, immobilitè, seu ex necessitate constituitur vniversaliter recta erga omnia appetibilia, seu amabilia. Maior probatur: *Quia voluntas videntis Dei essentiam, que est ipsa essentia bonitatis, sic se habet ad Deum ipsum, ut summum bonum, sicut se habet, quicumque non videt Deum ad communem rationem boni:* Sed voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat, quidquid amat, sub communi ratione boni: *Quia impossibile est, quod aliquis quidquam velit, vel operetur, nisi attendens ad bonum, vel quod velit divertere à bono in quātu huicmodi:* Ergò voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat, quidquid amat sub ordine ad Deum, ita quod impossibile est, ipsum quidquam velle, vel operari, nisi attendens ad Deum, vel quod velit divertere à Deo ut summo bono. Totus discursus est Div. Thom. 1. 2. quest. 4. artic. 4. in corpor. & 1. part. quest. 62. artic. 8. in corpor. vbi sic concludit: *Angelus igitur beatus (& consequenter homo) non potest velle, vel agere, nisi attendens ad Deum:* Sed sic volens, vel agens, non potest peccare: Ergò Angelus beatus (ac proinde homo) nullo modo peccare potest.

13. Explicatur: Quia sicut voluntas viatoris comparatur ad bonum in communi tanquam ad obiectum formale adæquatum, extra cuius sphærā volendo, vel agendo omnino exire non potest, ita voluntas beati videntis Deum comparatur ad summum, & infinitum bonum, tanquam ad obiectum sibi adæquatum, extra cuius sphærā omnino exire non potest; sicut qui submersus esset in Oceano infinito vndique, extra eius sphærā exire omnino non posset, vt exemplo utrū Div. Theresię: Sed quia voluntas viatoris ita comparatur ad bonum in communi, tanquam ad obiectum formale adæquatum, nihil omnino velle, vel agere potest, nisi sub ratione illius: Ergò

quia voluntas videntis Deum, ita comparatur ad summum bonum, ut ad obiectum sibi adaequatum, nihil potest velle, vel agere, nisi sub ratione summi boni, vel ordinis in summum bonum.

14. Sed hic discursus Div. Thom. parum efficax visum fuit Pat. Vazquez, ideoque reponit duo, primum nempe, esse disparitatem quia ratio boni in communi est de essentia cuiuslibet boni in particulari, & clauditur in essentia illius, sicut ratio communis albi in quolibet albo particulari, & ideo implicat amari bonum particulare, nisi sub ratione boni, sicut implicat aliquid esse album, nisi per albedinem: Ceterum divina bonitas non includitur in singulis bonis particularibus, nec est de illorum essentia, sed quid tertium, & realiter distinctum: Vnde non repugnat videntem Dei essentiam, appetere aliquid, & non per ordinem ad ipsum: Secundum est, quod ut voluntas peccatum committat, satis est, quod velit aliquod bonum particulare oppositum Deo, non sub ratione qua opponitur Deo, nempe sub ratione mali, sed specificativè sub ratione boni oppositi, quod opponitur rectè rationi; hoc autem pacto, cur non poterit beatus appetere bonum singulare oppositum Deo. *Quid ergò obest, concludit, quominus videns Deum posse peccatum committere.*

15. Sed certè maiori fundamento opus erat, ut ratio Div. Thom. non admodum efficax diceretur. Nam in primis ratio disparitatis assignata, planè est nulla, quia ratio boni in communi, quam voluntas pro obiecto formali primario adaequato respicit, non est ratio boni ex quo communis fini, & medijs, seu bono absolute, & bono respectivè tali, sed est ratio boni finalis, seu ratio boni absolute, & per se talis: Hæc autem ratio boni non includitur in essentia cuiuslibet boni utilis, seu respectivè talis, sed extrinsecè se habet, ut finis ipsius boni utilis, & respectivi: Et tamen voluntas, cui bonum absolute tale, seu per modum finis in communi, est obiectum formale primarium adaequatum, nihil potest velle, nisi sub ratione ipsius, aut per ordinem ad ipsum: Ergò licet summa Dei bonitas non includatur in singulis bonis particularibus, voluntas tamen, cui illa proponitur immobilitè ut obiectum eius adaequatum, nihil omnino potest velle, nisi sub ratione ipsius, aut per ordinem ad ipsum: *Vbi ergò est disparitas?*

16. Explicatur, & vrgetur ratio

Div. Thom. Quia voluntas viatoris in hoc distinguitur à voluntate videntis Deum, quod voluntati viatoris proponitur pro obiecto adaequato bonum in communi modo universalis logico, id est, non bonum universalis, ut in se existens, aut subsistens, sed solum ut potens divisim, & per partes subiectivas existere, & subsistere in varijs speciebus, & individuis bonitatis, & propterea voluntas sic proposito sibi bono in communi, querit illud ubinam subsistat, & cum nullibi adaequatè illud inveniat, sed solum per partes, liberè, & mutabilitè discurrit de bono in bonum, & nunquam quiescit, quia nullibi bonum appertitum in communi, adaequatè inventit: Attamen voluntas beati iam invenit ipsum bonum universalis, seu commune adaequatè in se subsistens singulariter, & indivisim, & consequenter invenit totum suum obiectum adaequatum in uno solo infinito individuo, in quo videt universalissime omne bonum contineri, ita quod amplius velle non possit: Ergò summum bonum clare visum proponitur voluntati per visionem ut obiectum eius adaequatum, multò amplius adaequatum, quam bonum in communi respectu voluntatis in via; siquidem voluntas in via, adhuc volito bono in communi, semper amplius, & amplius vult; at inidente Deum, post sumnum bonum clare visum, non amplius bonum velle possunt. Tunc sic, sed quia bonum vtsic, sic est obiectum formale adaequatum voluntatis in via, voluntas in via nihil omnino velle potest, nisi sub ratione illius, aut per ordinem ad ipsum, nec potest velle aliquid extrà illius sphærā: Ergò quia summum bonum clare visum in Patria est obiectum formale adaequatum voluntatis videntis Deum, voluntas in Patria nihil omnino velle potest, nisi sub ratione illius, aut per ordinem ad ipsum, quin possit in volendo exire extrà sphærā illius.

17. Explicatur amplius prædicta differentia, quia si à nobis queratur obiectum adaequatum nostrę voluntatis in via? respondemus, esse bonum in communi, seu bonum ut sic sub se continens omne bonum: Quod si rursus queratur, an sub obiecto adaequato continetur Deus? respondemus, prout affecti sumus modo imperfecto cognoscendi, & amandi, Deum contineri sub bono ut sic, sub ratione communi boni, & sub obiecto adaequato specificativo nostrę voluntatis, & sic pleno ore audies Theologos affirmantes. Attamen, si à beato aliquo

quo id ipsum quereres, & responsum audire posses, plane econverso diceret, obiectum adæquatum suæ voluntatis esse summum bonum, quod actu videt, & possidet, in eo contineri omne bonum excogitabile; & ipsum bonum ut sic, & in communione, quod viatores primo appetunt, in illo summo bono adæquate subsistere, & contineri; ipsumque summum bonum, quod vident, in nullo alio, aut sub nullo alio contineri, sed esse in se intransitive amplissimum, & universalissimum, & individuum, & subsistens; non esse hoc, aut illud bonum in particulari, aut in singulari contrahente, & limitante rationem communem boni, sed ipsum bonum per essentiam subsistens. Iuxta illud Augustini: *Bonum hoc, & bonum illud, & sic de singulari; Tolle hoc, & tolle illud, & vide ipsum bonum si potest, & Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* De quo vide, quæ diximus de *Deo uno, disput. 2. quest. 1. num. 81.* Ergò si profundè res considerentur, multo amplius summum bonum est obiectum formale adæquatum voluntatis clare videntis ipsum, quam bonum ut sic, seu in communione, & ut logice universale, sit obiectum adæquatum voluntatis viatoris: Sed voluntas viatoris nihil potest velle, nisi sub ratione boni ut sic, vel per ordinem ad illud, quia est suum obiectum adæquatum: Ergò potiori titulo voluntas beati nihil omnino velle poterit, nisi sub ratione summi boni subsistentis, vel per ordinem ad ipsum, quia hoc est eius obiectum adæquatum.

18. Dices forsitan: Voluntatem nostram in via, & in Patria, esse eiusdem specie: Quo pacto igitur habere potest distinctum obiectum formale adæquatum in Patria, ac in via? Huic scrupulo respondeo, primo: *Quod beatus, ut ait Div. Thæresia, in Patria, est cum Dei sui vita naturalizatus, invisceratus cum ipso summo bono, est consummatè particeps naturæ divine, & voluntas est quasi submersa in Oceano infinito divine veritatis.* Vnde quodammodo est iam facta per gratiam altioris nature, nempè divine, ita quod natura propria absorbetur, & quasi comprehenditur ab altiori natura ipsam elevante, & transformante; & id ipsum contingit in obiecto eius formaliter adæquato, quod ibi etiam altiori modo illi proponitur, & quasi comprehenditur totum illud in altiori obiecto, & transformatur, de bono in communione logicè, sive in universalis, in bonum ipsum per essentiam

comprehendens, & continens actu ipsum in communione.

19. Sicut ergò voluntas est eiusdem essentiæ, & naturæ essentialis in Patria, ac in via, licet eius essentialis natura in Patria absorbeatur, & comprehendantur, & transformetur per altiore naturam divinizantem ipsam, & elevantem, quia propriam entitatem, & essentiam intrinsecam quoad substantiam non amittit, licet amittat potentialitatem, mutabilitatem, & varietatem; ita pariter eius obiectum formale adæquatum, idem quoad essentiam, & substantiam manet in Patria, ac in via, quia licet essentia boni ut sic, & in communione proponatur ibi ut inclusa, contenta, & comprehensa in altiori obiecto, nempe in summo, & infinito bono subsistenti, amplissimo, & universalissimo, in illo non amittit essentiam, & substantiam bonitatis, seu boni ut sic, sed solum amittit potentialitatem, & multiplicabilitatem, & modum universalitatis logicæ, quo proponebatur in via: Vnde sicut voluntas est eadem entitatib; in Patria, & in via, sed in Patria est transformata, comprehensa, & quasi absorta ab altiori natura, ita obiectum adæquatum formale eius est idem quoad essentiam in Patria ac in via, quia ipsa essentia, seu ratio bonitatis, seu boni ut sic, quæ est obiectum adæquatum in via, ipsa etiam est eius obiectum adæquatum in Patria, licet modo altiori, & in obiecto ampliori contenta, seu comprehensa.

20. Ex quo secundo iam impugnatur P. Vazquez, quia licet summum bonum non sit de essentia intrinseca cuiusvis boni particularis, tamen de essentia cuiusvis boni particularis est esse participationem aliquam illius summi boni, nihil enim est bonum in particulari, nisi per participationem summi boni, & per ordinem ad ipsum: Ergò tam universale participabiliter, & in finalizando est summum bonum, quam est universalis contrahibiliter, & in finalizando ratio boni in communione. Patet consequentia, quia tota universalitas boni in communione stat in eo, quod nihil sit absolute bonum nisi per contractionem illius, & nihil respectivè bonum, nisi per ordinem ad ipsum, ut ad finem; hoc autem ipsum habet summum bonum participabiliter. Tunc sic, sed viator nihil potest appetere nisi sub ratione boni, vel per ordinem ad bonum, propter universalitatem ipsius rationis boni, adæquantem voluntatem: Ergò nec beatus aliquid potest appetere nisi

appetere nisi sub ratione summi boni participabilis, vel per ordinem ad ipsum, propter eandem universalitatem, vel maiorem.

21. Quod secundò reponit Pat. Vazquez, non video quo pacto sit ad rem, certum est enim, quod bonum verè bonum, in quantum verè bonum non potest esse oppositum Deo, quia nihil est verè bonum, nisi per participationem à summo bono, & per ordinem ad ipsum; quo sensu implicat intermis, quod sub tali ratione opponatur Deo, & consequenter nec recte rationi diligentis Deum super omnia, ut finem omnium: Beatus igitur, non solum nequit appetere aliquid reduplicativè vt oppositum Deo, aut recte rationi, quod nec viatores communiter faciunt; sed nec potest aliquid appetere nisi vt participat de Deo, vel ordinatur ad Deum, ut ostensum manet; hoc autem pacto committere peccatum est chimera, quia peccatum solum committitur, appetendo aliquid sine ordine ad Deum, & non propter Deum, sed propter ipsum bonum commutabile absolutè. Si verò dicas, quod potest etiam peccatum committi appetendo aliquid in ordine ad Deum, si nimis, vel illud solum sit apparenter tale, vel quamvis sit verè bonum, indebet, & contra rectam rationem ordinetur in Deum. Contra est, quia hoc in beato locum habere non potest, in cuius intellectu repugnat error practicus, vt sequenti ratione demonstrat Div. Thom.

SECUNDA RATIO DIV. Thom. expenditur.

22. SECUNDÒ probat asumptum Div. Thom. 4. contra Gent. cap. 91. Quia peccatum in voluntate non accidit sine aliqua ignorantia intellectus saltèm practica: Sed anima, quæ est verè beata, nullo modo potest esse ignorans: Nullo igitur modo potest malam voluntatem habere, & consequenter nec peccare. Maiorem probat, primò quia nihil volumus, nisi bonum verum, vel apparenſ: Sed si volumus bonum verum, non peccamus: Si volumus bonum apparenſ, sed non verum, supponitur ignorantia in intellectu: Ergò peccatum non accidit in voluntate, sine aliqua ignorantia intellectus. Secundò, ex illo Proverb. 14. Errant, qui operantur iniquitatem. Et ex Philos. 3:

Æthic. aiente, quod *omnis malus est ignorans*. Minorem similiter probat, quia *anima verè beata, in Deo omnia videt, que pertinent ad propriam perfectionem*: & illa visio semper est in actu, ut ostensum est in 3. ergò nullo modo potest esse ignorans.

23. Hanc probationem efficacem appellat P. Vazquez, recte intellectam, sed nihilominus duo etiam contra illam opponit, quæ non soluit. Primum, quia fieri potest, vt qui videt Deum sicuti ipse est, nihil aliud videat ex vi visionis: Ergò potest relinquiri beatus cum ea notitia de rebus agendis, quam alias haberet, si Deum non videret. Cur igitur cum hac peccare non poterit. Secundum, quia vt homines peccent non est necessè præcedere defectum in intellectu, nec per errorem, nec per inconsiderationem, aut ignorantiam, non considerando, aut ignorando id, in quo peccatum est; quoniam sciens, & prudens potest quis peccare: Ergò.

24. Sed contra est, quia Div. Thom. ab authoritate, & ratione probat non posse esse peccatum in voluntate, nisi sit in intellectu aliqua ignorantia, vel defectus: Vazquez autem neutri probationi respondet; ergò immerito prædicat rationem impugnat. Secundo, quia gratis dato casu, quod beatus ex vi visionis nihil praeter Deum videret, falsum tamen est, quod posset relinquiri cum ea notitia de rebus agendis, quam alias haberet; ergò etiam hac ex parte falsa est impugnatio. Probatur antecedens, quia si Deum non videret, notitia de rebus agendis esset circa finem obscura, vel confusa, vel in communi, vel abstractiva, quia vel esset per fidem, & esset obscura, vel per scientiam à posteriori Dei vt ultimi finis, & esset abstractiva, vel esset sine fide, & scientia, ex lumine pratico naturali, cognitio confusa boni, & finis in communi: Sed nulla huiusmodi notitia permaneret inidente Deum; quia clara Dei visio omnes illas ultimi finis cognitiones excludit, vel saltèm à primatu regulandi voluntatem circa agibilia removet: Ergò falsum est, quod eadem notitia de rebus agendis remaneret. Explicatur: Notitia practica de rebus agendis est, quæ proponit res agendas sub certo fine, aut motivo eas appendi: Sed notitia finis non maneret eadem, stante visione, ac si Deum non videret; quia si Deum non videret notitia finis esset obscura confusa, vel abstracti-

va , quæ certè per claram visionem practicam summi boni recederet: Ergò. Quod ad hominem contra Vazquez vrgeri potest ; quia iuxta ipsum scientia infusa in præsentia visionis beatæ non potest regulare amorem Dei : Ergo multo minus qualibet alia notitia vltimi finis in præsentia visionis clarę ipsius vltimi finis potest esse practica , nec regulativa circa finem , & motivum agendi.

25. Dices fortan , circa finem in beato solum posse eius voluntatem regulari per visionem , sed circa agibilia posse regulari per eandem scientiam , aut notitiam , quam alias haberet , si Deum non videret. Sed contra est apertè , quia tota regulatio agibilium delimitur ex fine præfixo practicè agilibus: Ergò si beatus circa finem solum potest regulari per visionem claram ipsius , non potest præcisivè ab illa , per aliam notitiam regulari circa agibilia. Explicatur , & vrgetur : Demus enim , quod ipsa agibilia , vel appetibilia non cognosceret beatus ex vi visionis , sed ex vi alterius notiæ , vel infusæ , vel naturalis , certè hæc notitia de rebus agilibus non esset , nec posset esse practica , nisi dependentè à notitia practica finis , nec posset regulare , nisi dependentè à fine præcognito , & præamato ; quia cognitio mediorum non est practica , nec potest regulare , nisi per ordinem ad finem præcognitum , & præamatum , & ex illo solum potest desumere mensuram agendi , eligendi , & appetendi : Sed notitia practica finis esset visio beata , quæ semper esset in actu proponens debitum finem vniuersalem omnibus agilibus , & circa hoc non posset esse ignorantia , nec error , nec inconsideratio : Ergò nec in regulando agibilia posset esse defectus aliquis : Ergò nec peccatum.

26. Itaque , licet alia præter Deum cognosceret beatus ex vi alterius scientiæ , vel notiæ distinctæ à visione , v. g. ex vi scientiæ naturalis , vel infusæ , non tamen posset vti practicè illa scientia , aut notitia rerum agibilem , nisi cum subordinatione ad scientiam beatam clarè proponentem finem ; quia non alio lumine pratico regularetur circa finem , & regula circa finem est primaregula omniumcorū , quæ sunt ad finem ; nec enim beatus per scientiam inferiorem visioni posset præscribere sibi aliū finem operandi , præter finem vniuersaliter , & immobiliter sibi præscriptum per visionem beatam , nec posset ad illum non attendere , cum immobili-

ter semper esset in actu circa ipsum : Ergò adhuc dato casu prædicto , nihil posset voluntas beati agere , nec eligere , nisi actu regulando se per ultimum finem clare visum absque omni inconsideratione illius : Sed hoc pacto peccare est chimera : Ergò.

27. Explicatur amplius : Licet in discursu pratico deliberativo de agendis , posset esse alia cognitio finis , & alia realiter scientia , vel cognitio de medijs , si tamen intellectus practicè discurrat , semper debet incipere à cognitione practica finis , & ex illa , & per illam ut primam regulam discurrere de medijs secundum proportionem , & habitudinem ad finem : Ergò si in attentione practica ad finem nullus sit error , nulla ignorantia , nullus defectus considerationis , nec poterit errare aut deficere in cognitione practica deducta circa media , seu agibilia secundum proportionem finis , & per habitudinem ad ipsum : Sed beatus , licet ex vi visionis solum Deum videret , ex hoc ipso videret ultimum finem vniuersalem omnium agibilium , immobiliter , & semper in actu , ac proinde circa ipsum , seu in attentione practica ad ipsum nullus esset error , nulla ignorantia , nullus defectus considerationis : Ergò nec posset intellectus practicè errare circa agibilia secundum proportionem , & habitudinem ad finem ; neque quantum ad finem debitum : Sed servato fine debito , & debito ordine , & proportione ad finem , est chimericum peccare : Ergò peccare nullo modo posset , adhuc in dicto casu.

28. Nec secundum , quod oponit Pat. Vazquez , maiori veritate , seu potius minori falsitate gaudet , quia ipse immediatè asserit , non posse voluntatem peccare , nisi ex parte intellectus præcedat aliquis defectus considerationis , saltè sufficientis , & requisitè ad vittandum peccatum ; hæc autem aliqua in consideratione est , quæ nomine ignorantie practicæ communiter comprehenditur à Div. Thom. Secundò : Quia licet quis sciens , & prævidens in vniuersali , & speculativè aliquid esse peccatum , seu malum , posset peccare , seu illud agere , non tamen practicè considerans illud hic , & nunc esse peccatum , & malum , quia nemō intendens in malum consideratum ut tale , operatur : Ergò semper ad operandum , & eligendum malum requiritur defectus practicæ considerationis in intellectu . Nec est possibile , quod quis con-

considerate procedens, in eo ipso in quo cum debita consideratione procedit, male, & culpabilitè procedat, sicut quod male, & culpabilitè operetur, & non inconsideratè, sù sine debita consideratione. Et quod in contra reponit Vazquez, locis ab illo citatis, nos etiam infra refellemus, loquendo de impeccabilitate Angelorum.

TERTIA RATIO DIV: THOMÆ.

29. TERTIO potest probari assertum, ex Div. Thom.

1. part. quæst. 63. art. 1. in corp. Nam illa voluntas est omnino impeccabilis, quæ habet sibi immobilitè coniunctam regulam suę operationis: Sed talis est voluntas videntis Deum: Ergo ex vi visionis est omnino impeccabilis. Probatur maior: *Quia peccare nihil est aliud, quam declinare à rectitudine actus, quam debet habere, sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus:* Sed voluntas, quæ habet sibi immobilitè coniunctam regulam operandi, à rectitudine actus declinare non potest: Ergo nec peccare. Probatur minor, primò: *Quia solum illum actum à rectitudine declinare non contingit, cuius regula est ipsa virtus, vel ipsi inseparabilitè coniuncta, si enim manus artificis esset ipsa in regula incisionis, vel eā sibi haberet inseparabilitè coniunctam, nunquam posset artifex nisi rectè lignum incidere:* Ergo voluntas, quæ habet sibi immobilitè coniunctam regulam operandi, à rectitudine declinare non potest. Secundò, ex Cayetani discursu ad prædictum locum Div. Thom. Siquidem actus rectus duo importat, nempe actum, & rectitudinem: Ergo pariter principium adæquatum eius debet importare duo, nempe potentiam elicivam, & regulam: Ergo secundum coniunctionem potentie cum regula erit coniunctio actus cum rectitudine: Ergo si potentia est inseparabilitè coniuncta cum regula, actus erit necessario rectus: Si coniunctio est ex natura, actus naturaliter erit rectus: Si ex dono gratiæ, actus, stante tali dono, necessario erit rectus, & non ex vi naturæ: Et in hoc sensu, inquit Cayetanus, esse per se notam propositionem Div. Thom. Ergo voluntas, quæ ex vi visionis habet immobilitè sibi coniunctam regulam universalē operandi, ex vi visionis manet impotens declinare à rectitudine actus.

30. Deinde probatur minor præmi syllogismi, ex eodem Div. Thom. quæst. 24. de Verit. art. 8. in corpore, vbi sic ait: *Propter hoc enim liberum arbitrium creature non potest naturaliter esse confirmatum in bono, quia in natura sua non habet perfecti, & absoluti boni rationem; sed cuiusdam boni particularis.* Huius autem bono perfecto, & absoluto, scilicet Deo, liberum arbitrium per gratiam unitur. Unde si fiat perfecta unio, ut ipse Deus sit libero arbitrio tota causa agendi, in malum flecti non poterit: *Quod quidem in aliquibus contingit, & precipue in beatis.* Quod sic patet: Nam divinam essentiam videntes, cognoscunt ipsum Deum esse finem maximè amandum, cognoscunt etiam omnia, quæ ei uniuersit, vel quæ ab eo disiungunt in particulari, cognoscendo Deum non solum in se, sed prout est ratio aliorum. Et hac cognitionis claritate instantum mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus insurgere poterit, nisi secundum regulam rationis. Unde sicut nunc immutabilitè bonum in generali appetimus; ita immutabilitè in particulari bonum debitum appetunt beatorum mentes: Ergo immobilitè habent sibi coniunctam regulam operandi.

31. Explicatur: Summa Dei bonitas est beatis universalis regula obiectiva iudicandi de agibilibus, eligendi, & operandi: Sed illam sibi habent beati immobilitè coniunctam per visionem claram ipsius: Ergo per visionem habent sibi immobilitè coniunctam regulam universalē operandi. Probatur minor ex Augustino 2. de Genes. ad litter. cap. 26. vbi de Angelis beatis, sic ait: *Santi Angeli illam incommutabilem substantiam ita concipiunt, ut visione, & amore eam preponant omnibus, & secundum eam iudicent de omnibus, & in eam dirigantur, & agantur, & ex ea dirigant quidquid agant:* Sed hoc est esse regulam universalē iudicandi, eligendi, & operandi: Ergo divina substantia, vel bonitas clare visa est beatis regula universalis obiectiva iudicandi, eligendi, & operandi. Ex quo sequitur, ipsam visionem essentię, & bonitatis divinę esse in beatis regulam formalem universalē volendi, & operandi; quia ea est regula formalis universalis, quæ proponit regulam obiectivam universalē volendi, & operandi: Sed visio proponit divinam bonitatem, quæ est regula universalis volendi, & operandi: Ergo ipsa est regula universalis formalis; Sed voluntas beati

est immobilitè tali visioni coniuncta , & ea immobilitè informatur in actu semper : Ergò habet immobilitè sibi coniunctam regulam vniuersalem , tam obiectivam , quam formalem iudicandi , volunti- lendi , & operandi.

EXPENDITUR RATIO PAT.

Vazquez.

32. **I**GITUR Pat. Vazquez , postquam rationes Div.

Thom. impugnat , illas ut sint plenè efficaces , ad suam reducendas existimat , quam sic proponit : Quia voluntas peccare non potest , nisi intellectus efficacius illi proponat , quæ ad peccandum alliciunt , quam quæ ab ipso retrahunt ; quia si efficacius consideret ea , quæ retrahunt , leviter autem ea , quæ allicerent , implicat voluntatem sequi levem propositionem , omissa efficaciore : Sed visio diuinæ esplentiæ tantæ efficacitatis est , ut quoties homo convertit se ad bona creata , non possit non considerare efficacius ea , quæ sunt secundum voluntatem Dei , quam ea , quæ sunt contra illam , & consequenter efficacius ea , quæ retraherent à peccato , quam quæ alliciunt : Ergò peccare non potest , seu contra rationem aliquid agere.

33. Quod si illi obijcias , eum , qui videt Deum , posse moveri in aliquod delectabile , quod sit peccatum , non considerando an sit contra Dei voluntatem , sed solum quod sit contra rationem ; & sic posset delectatione allactus peccare contra rationem . Respondet , impossibile esse eum , qui videt Deum , eo ipso , quod advertit aliquid esse contra rationem , non advertere etiam illud esse contra Dei voluntatem . Quis hoc non videat ? Ac proindè efficacius eum consideraturum ea , quæ sunt secundum voluntatem Dei , & à peccato debent retrahere . Hic sistit tota eius rationis efficacia .

34. Sed contra est , quia paulò ante aiebat , quod videns Deum potest ex vi visionis nihil aliud videre nisi Deum ; & relinquì cum illa notitia de agendis , quæ alias haberet , si non videret Deum : Sed si non videret Deum , posset advertere de aliquo delectabili esse contra rationem , quin adverteret esse contra voluntatem Dei : Ergò etiam supposita visione posset cum eadem advertentia , & inadvertentia manere , siquidem perseveraret cum eadem notitia de agen-

Tom. II.

dis . Secundò , quia in prædicto casu ex vi visionis de nihilo extra Deum consideraret , an esset contra , an secundum voluntatem Dei , quia per se nihil præter Deum videret : Aliundè per notitiam , quam alias haberet , posset non attendere in obiecto , an esset , vel non contra voluntatem Dei ; hoc enim esse impossibile , aliter non probat Vazquez ; quam dicendo : *Quis hoc non videat ? Contra quod , quisque dicere potest : Quis potius non videat oppositum , nempe esse possibile , attenta notitia de agendis , quam alias haberet : Ergò . Inquit , quod virtute visionis clarè Dei , quælibet apprehensio boni honesti redderetur efficacior , quam apprehensio cuiuscumque delectationis . Sed vnde rogo esset efficacior , si eadem maneret , quam alioquin maneret , si non videret Deum ? Certe eadem notitia , vel apprehensio eadem manens , non potest esse efficacior , & minus efficax : Deponat ergò Pat. Vazquez argumentum , quod opponit rationi Div. Thom. aut suam rationem probativam , quam facilem vocat , eadem vel maiori difficultate laborare cognoscat .*

35. Tertiò , quia secundum istam rationem P. Vazquez , visio saltè permittit , quod beatus practicè consideret leviter , seu minus efficaciter , quæ ad peccatum alliciunt ; & consequenter , quod sint in illocontrariæ considerationes , & cogitationes , nempe una alliciens , alia retrahens à malo , una alliciens ad bonum honestum , alia alliciens in contra ad malum oppositum , licet , quæ ad malum inclinat , sit levior , aut minus valida ad mouendam voluntatem : Sed voluntas sic quasata contrarijs cogitationibus in bonum , & in malum , necessariò manet peccabilis , seu peccare potest , absolute loquendo : Ergò ex vi visionis , attenta prædicta ratione Pat. Vazquez , voluntas manet absolute potens peccare , seu absolute peccabilis . Maior relegenti rationem Pat. Vazquez manifestè patebit , quia tota illa fundatur , non quidem in eo , quod beatus non possit considerare ea , quæ ad peccatum alliciunt , sed solum in eo , quod non possit non considerare efficacius quod est secundum voluntatem Dei , quam oppositum ; & quia impossibile est voluntatem moveri ab eo , quod leviter proponitur , contra id , quod efficacius proponitur , nisi apprehensio mutetur . His enim præmissis fundatur tota illa ratio : Ergò permittit , quod voluntari beati saltè leviter , & minus validè proponatur .

E.

bos

bonum delectabile alliciens ad peccandum, simùl cum efficaciore propositione boni honesti; & consequenter eas contrarias cogitationes prædictas.

36. Minor verò probatur primò, quia quoties corpus manet affectum contrarijs qualitatibus, licet prævaleant, quæ ipsius conservationem iuvant, absolute manet, & est corruptibile, & in statu corruptibilitatis, & solum potest esse incorruptibile, si contrariarum dispositio-num sit incapax: Ergo pariter voluntas, quæ actu quatitur contrarijs cogitationibus in bonum, & in malum, licet prævaleant, quæ ipsam in bonum confirmant, non potest non manere intrinsecè corruptibilis quantum ad boni integritatem, & consequenter peccabilis. Explicatur, quia voluntas, quæ actu, licet leviter, quatitur, & allicitur ad malum, non immobilitè firmatur in bonum, sed mobiliter solum bono adhæret ex efficaciore propositione boni: Sed voluntas solum mobiliter adhærens bono, non est impeccabilis absolute, sed manet absolute potens peccare: Ergo. Amplius: Dum intellectus proponit voluntati bonum, & malum, licet bonum efficacius, intellectus in proponendo non est firmus, & immobilis in bono, sed mobilis, & mutabilis in proponendo: Ergo nec voluntas; cum mobilitas, vel immobilitas voluntatis ex mutabilitate intellectus proveniat. Probatur antecedens, quia, dum intellectus proponit voluntati bonum & malum, eius potentialitas, aut potentia non est adæquata per bonum, alias non maneret locus apprehendendi practicè malum; sed adhuc manet in potentia ad malum: Sed intellectus, dum eius potentialitas non est adæquata per bonum, sed manet in potentia ad malum, manet in statu mutabilitatis de bono in malum: Ergo.

37. Secundò, quia licet malum leviter propositum voluntati in comparatione boni propositi efficacius non possit efficaciter, & absolute movere voluntatem, sive ab illa extorquere affectum absolutum, & efficacem erga malum, tamen potest illam leviter movere, & extorquere ab illa saltēm affectum simplicem, inefficacem, & conditionatum erga malum; sed eo ipso potest voluntas peccare, seū saltēm manet peccabilis saltēm venialiter, & ex hoc disponibilis ad mortale: Ergo. Terriò, & principali-ter, quia prædicta ratione ad summum probari potest, quod voluntas non possit peccare peccato commissionis, quia hoc

requirit, quod obiectum delectabile effi-cacius proponatur contra honestum; cæ-terum minimè probatur, quod peccare non possit peccato omissionis, quia ad-huc proposito efficacius honesto, quam delectabili, potest voluntas non conser-tire honesto: Cum autem possit adesse præceptum ad honestum obligans; poterit sanè, adhuc ex suppositione quod honestum efficacius proponitur, illud non amplectere, & peccare peccato omissionis. Fatetur hoc ipse Pat. Vazquez, inquiens: *Fateor sanè bac ratione solum probari, hominem, dum videt Deum, non posse peccare peccato commissionis.* Sed certè, quis non videat, ad proban-dam omnino modum impeccabilitatem beatorum, inefficacem prorsus esse, ratio-nem, quæ non probat eos esse impecca-biles peccato omissionis? En totum robur talis rationis, qua proposita, con-cludit: *Et ita explicari possunt secunda, & tertia ratio, nempè Div. Thom. ut aliquam vim habeant.* Quasi sine ista ex-plicatione, aut ratione Patris Vazquez, rationes Div. Thom. nullam vim habere possint.

38. Sed nihilominus alia via ex vi visionis probare conatur impossibilitatem peccati omissionis, quia videns Deum, ita ex vi visionis inclinatur ad diligendum necessariò, vt sicut ipsa dilectio nullum permitteret genus peccati, ita etiam ne-que visio sine dilectione; eo quod omnia opera præcepti videnti Deum, propo-nuntur, vt media necessaria ad talem dilectionem, à qua voluntas eius ex se cessare non posset, licet voluntate Dei impe-diretur à dilectione: Sed voluntas eadem necessitate fertur in medium, si teneatur, qua ferretur in finem, nempè in ipsum Deum per dilectionem: Ergo necessariò ferretur in tali casu ad opus præceptum, & necessariò vitaretur etiam peccatum omissionis. Sed hæc etiam ratio, quam levis sit, iam ostendo.

*SOLVITUR PRIMUM ARGU-
MENTUM, & ostenditur, nec de potentia
absoluta beatos posse
peccare.*

39. **O**IJCITUR primò: Quia posset Deus videnti ipsum, suspendere concur-sum ad amorem ipsius Dei, vt ultimi finis: Sed in hoc casu ex vi solius visionis non maneret beatus impeccabilis, sed potius maneret potens peccare: Ergo. Probatur mi-

minor : Quia in tali casu posset voluntas beati amare bona particularia , & non in ordine ad Deum ; sed præcisivè à tali ordine : Sed eo ipso posset peccare: Ergò. Maior probatur : Quia voluntas non amans Deum super omnia , nihil potest amare in ordine ad ipsum , ordo enim ad finem in actibus voluntatis , solum ex amore finis procedere potest : Sed voluntas in prædicto casu , non amaret finem: Ergo nec amaret bona particularia in ordine ad finem.

40. Huic argumento responderet Illustr. Godoy : Quod voluntas in eo casu non amaret bona particularia in ordine ad Deum , vt dilectum super omnia , quia ratione est finis , & obiectum charitatis , benè tamen in ordine ad Deum , vt est finis vniuersalis omnium supernaturalium , & regula bonitatis moralis. Sed contra est : Quia implicat voluntatem aliquid amare cum ordine actuali ad Deum , seu actualiter propter Deum vt finem , nisi per prius amando ipsum vt finem , & ex amore illius procedendo: Ergo , negato concursu Dei ad amorem Dei vt finis vniuersalis omnium , voluntas nihil amaret cum ordine actuali ad talem finem , nec actualiter propter finem illum vniuersalem , qui est regula vniuersalis bonitatis: Ergò solum posset amare bona particularia absque ordine actuali ad istum finem propter bonum proprium ipsorum: Sed eo ipso posset peccare: Ergò. Explicatur : Nam ad non peccandum in aliquo amore , satis non est ordo habitualis in debitum finem , sed requiritur ordo actualis , seu saltèm virtualis ex actuali finis amore procedens , nam cum ordine solum habituali committuntur plura peccata venialia : Sed suspenso amore finis vniuersalis , non potest voluntas amare cum ordine actuali , nec virtuali ad talem finem : Ergò solù posset amare bona particularia actualiter propter bonum proprium , vel propter ipsa : Ergò posset peccare saltèm venialiter.

41. Vrgetur : Quantumvis voluntas habeat sibi inseparabiliter coniunctam regulam primam obiectivam vniuersalem moralitatis , si posset operari , illa non influente , nec regulante actualiter , poterit in actu peccare : Sed ea prima , & vniuersalis regula obiectiva est divina bonitas , quæ nili medio sui amore influere non potest , nec regulare actus voluntatis: Ergò si voluntas posset operari sine amore divinæ bonitatis , posset operari sine influxu regule prædictæ , & consequenter

Tom II.

p ecce. Vrgetur : In eo casu voluntas non moveretur à bono summo , & univ ersali , quia non potest moveri à bono nō amato , & illud non amaret: Alias operari non potest nisi à bono mota : Ergò moveretur à bono vt sic , & in communis , vel à bono aliquo finito , & particulari præcisè: Sed voluntas solum mota à bono vt sic , vel à bono particulari , peccare potest , vt mota à tali fine , vel bono : Ergò peccare posset. Mitto alia plura , quibus ista confirmari possent ex doctrina Div. Thom.

42. Ex quo pariter impugnatur ratio Pat. Vazquez , *suprà* proposita: Quia in primis , falsum est , quod videnti Deum proponantur omnia opera præcepta , vt media necessaria ad diligēdū Deum necessariò ; quia videnti Deum non possunt proponi opera præcepta , nisi vt exequibilia , & eligibilia secundario propter Deum summè dilectum , & ex amore illius : Hoc autem modo non sunt media necessaria ad dilectionem Dei , sed consequita ad ipsius Dei dilectionem : Si enim beato non proponuntur vt necessaria ad sui salutem , & fœlicitatem , cum pro priori ad quælibet opera præcepta supponatur inamissibilitè beatus independentè ab operibus præceptis , nec quidquam beato præcipitur vt medium necessarium ad sui salutem , aut fœlicitatem ; cur illi præcipientur opera vt necessaria ad diligendum Deum necessariò , quod diligere necessarium ad eius salutem , & fœlicitatem spectat , saltèm integraliter? Ergò.

43. Secundò: Quia dato , quod ita proponerentur , falsum etiam est , quod voluntas eadem necessitate feratur in medium , quo ferretur in finem ; si de facto ea necessitate non fertur in finem , sed suspenditur in ea amor finis : Suspenso enim amore finis necessario , eo ipso pariter suspendetur necessitas voluntatis in actu secundo circa media ad finem . Quid enim quod media sint necessaria ad finem , si voluntas non amet finem ? Item , vel voluntas in eo casu , amaret dilectionem Dei , volendo efficaciter Deum diligere , contra voluntatem Dei suspendentem illi divinitus talem dilectionem ? Et hoc pacto peccaret , r̄potè contra Dei voluntatem volendo : Vel diligere Deum non vellet efficaciter ? Et hoc pacto videatur etiam ipsam peccaturam , saltèm peccato omissionis , si instaret præceptum diligendi , aut volendi diligere . Et rursus hoc admissio , quia non vellet efficaciter

diligere, minimè necessitaretur in actu secundo ad media necessaria ad diligendum; nec enim posset necessario velle media necessaria ad diligendum, nisi volendo necessario, & efficaciter diligere: Ergò nullo pacto maneret necessitatus ad opera præcepta, nec impeccabilis prædicta ratione attenta.

44. Vndè ad argumentum propositum, facile respondeo: Quod si miraculosè videnti Deum suspenderetur amor Dei clarè visi, eo ipso voluntas ipsius maneret divinitus suspensa ab omni actu, quia suspenso amore finis vnici, & adæquati voluntatis, ex hoc ipso necessariò illi suspenditur omnis actus: Sicut si viatorii suspenderet Deus concursum ad amorem boni in communi, seu in generali, pariter illi suspenderetur omnis amor boni, & omnis actus voluntatis, que nec divinitus potest tendere extrà suum obiectum specificativum adæquatum: Suspensa autem voluntate ab attingentia sui obiecti adæquati, iam nihil posset amare, aut velle, nisi extrà illum, quod divinitus repugnat.

45. Quod magis confirmatur: Quia cum visione beatifica componi non potest in intellectu practica propositio alterius boni à Deo vt amabilis primo, & per se, seu per modum finis: Tum, quia illi contrariaretur, quatenus illa proponit Deum vt vnicum bonum amabile primo, & per se: Tum, quia visio proponit Deum vt bonum, & obiectum formale adæquatum voluntatis in illo statu, cum quo repugnat eidem voluntati proponi aliud vt amabile primo, & per se. Tum, quia, vel illud aliud proponeretur, vt obiectum adæquatum voluntatis; & hoc repugnat, quia repugnat voluntati semel proponi duo obiecta formalia ipsi adæquata: Vel vt obiectum inadæquatum; & hoc à fortiori esset respectu alicuius adæquati, quod non est aſsignabile, nisi bonum vt sic, quod tamen proponi non potest voluntati in sensu composito visionis proponentis summum bonum in singulari; cum propositio confusa boni in communi, repugnet cum visione clara, & specifica totius boni in uno singulari: Ergò nullo modo cum visione beata stare posset propositio boni primo, & per se amabilis præter Deum: Ergo sine amore Dei, & extrà ipsum, nihil posset primo, & per se amare voluntas: Ergò nec secundario, quia secluso primo ordine motus, cessat omnis motus.

46. Sed replicabis: Posset voluntas

tas obligari pro tunc ad amorem Dei, vel ad aliquod aliud opus; quo casu posset amare, & illud opus elicere, quia supponeretur cum omnibus requisitio ex parte actus primi ad amandum, & operandum, si nimis haberet virtutem charitatis in voluntate, & visionem propontem obiectum in voluntate, & alias teneretur amare: Ergò in eo casu, suspenso amore, peccaret peccato omissionis, siquidem posset, & teneretur amare, & actu non amaret. Respondeo omissione casu, negando consequentiam; quia licet potens, & debens amare, non amaret; hoc non amare, non esset ex eius determinatione, nec directè, nec indirectè, sed potius contra eius exigentiam connaturalem, vndè non esset peccatum; vel si esset peccatum, vnicè tribueretur Deo, quod repugnat; ad peccandum enim peccato omissionis, non satis est posse, & debere agere, & non agere ex alterius determinatione, sed requiritur non agere ex propria determinatione, vel directa, vel indirecta, vt suprà quest. 2. ostendimus, probantes puram omissionem absque omni actu non posse esse peccaminosam.

47. Sed iterum replicabis, quia non negato concursu ad amorem beatificum, posset Deus beato aliquid particolare præcipere, v. g. Angelo beato, quod tales hominem custodiret: Quo casu liberè ipsum custodiret: Ergò posset ipsum non custodire: Sed hoc esset peccare: Ergò posset peccare. Confirmatur: In tali casu ex vi visionis, & amoris Dei vt summi boni, non necessitaretur ad opus præceptum: Ergò posset illud omittere, & consequenter peccare. Probatur antecedens: Quia iuxta Div. Thom. sic comparatur voluntas beati ad sumnum bonum, sicut voluntas viatoris ad bonum incommuni: Sed voluntas viatoris ex amore boni incommuni non necessitatur ad opus præceptum, nec ad aliquod in particulari, quoad exercitium, sed solum quoad specificationem, hoc est ad illud volendum semper sub ratione boni, si illud velit, non vero ad actu velle illud: Ergò pariter beatus ex vi visionis, & amoris summi boni, solum potest necessitari quoad specificationem ad opus præceptum, hoc est, ad non velle illud nisi sub ratione summi boni, non vero quoad exercitium, hoc est, ad actu velle illud: Ergò potest illud actu non velle: Ergò peccare contra præceptum peccato omissionis.

Hoc

48. Hoc argumentum, inquit Illust. Godoy, male torquet Theologorum ingenia, & in tot sententias, quot capita divisisit. Est enim eadem difficultas cum ea, quam suprà expendimus de concordia impeccabilitatis Christi cum præcepto. Vnde ex ibidem dictis, distingo maiorem: Posset Deus beato aliquid particulare præcipere sub culpa, vel tanquam necessarium ad sui salutem, & perfectionem, nego: Ut necessarium ad salutem aliorum, vel ad aliud finem non necessariò amatum à beato, concedo maiorem, & quod posset opus sic præceptum omittere purè negativè se habendo; sed nego quod hoc esset peccare, imò nec moralis, & positiva imperfectione: Tùm, quia præceptum non obligaret sub culpa, nec sub morali imperfectione: Tùm, quia in pura omissione negativa nec culpa, nec moralis, seu voluntaria imperfectio esse potest.

49. Ad confirmationem, Illust. Godoy respondet num. 31. negando antecedens. Ad eius probationem, concessa maiori, & minori, negat consequentiam, quia eo ipso, inquit, quod proponatur voluntati obiectum præceptum, vt prosequendum in ordine ad Deum, cum talis propositio necessaria sit, & obiectum proponat vt necessarium ad finem, cui voluntas ex se necessariò adhæret, non solum necessitatur quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, modo à se explicando. Sed sane hic detegitur existimatio, vi cuius prafatum argumentum adeò Theologorum tergit ingenia; nempè quod opus præceptum proponatur beato vt necessarium ad finem, cui necessariò adhæret; que tamen existimatio adeò veritate caret, vt mirum videatur, eam tanto ingeniorum tormento causam præstitisse.

50. Etenim, finis, cui voluntas ex se necessariò adhæret, est solus Deus vt summum bonum absolutè, & in se, sive vt possessor ab ipso beato, nam vt est ratio diligendi creaturas, iuxta ipsum Illust. Godoy, non necessariò, sed liberè amatur à beato, & liberè beatus, non necessariò, ei adhæret: Atqui opus præceptum non potest proponi beato vt necessarium ad hoc vt Deus sit summum bonum in se absolutè, nec ad hoc vt sit summum bonum ab ipso beato possessorum: Ergo falsum est, quod ei proponatur vt necessarium ad finem, cui voluntas beati necessariò adhæret. Minor quoad primam partem est evidens, quia Deus vt sit ab-

solutè in se summum bonum, non potest indigere opere præcepto, nec taliter proponi, nisi per ingentem errorem, qui longè abesse debet à beato. Quoad secundam etiagn partem patet, quia si beato esset necessarium opus præceptum, vt summum bonum esset eo possessorum, seu quod idem est, ad ipsum actu possidendum, non esset comprehensor, nec beatus, sed adhuc in via, quia aduc egeret operibus præceptis ad Deum perpetuo, & inamissibilitè possidendum: Sed hoc implicat in terminis, nempè quod beatus non sit beatus, sed viator ad ipsum summum bonum possidendum: Ergò, & quod beato practice proponatur opus præceptum vt sibi necessarium ad summum bonum vt à se possidendum: Et consequenter nec potest proponi vt necessarium ad finem, cui voluntas necessariò adhæret: Imò nec quidquam potest beato præcipi vt ad tales finem necessarium, nisi situl ad tales finem comparetur vt viator, quod aperte implicat: Cur ergo absque omni probatione supponendum est, vel assertendum, quod beato proponitur opus præceptum, vt necessarium ad finem, cui voluntas necessariò adhæret, vt assertit Illust. Godoy, vel vt necessarium ad dilectionem necessariam Dei, vt suprà assertebat Pat. Vazquez?

51. Aliter ergo ad prædictam confirmationem facile respondeo, confessio antecedenti, quod rectè in ea probatur, negando consequentiam; quia solum sequitur, posse omittere actum præceptum purè negativè, tanquam non necessarium ad propriam salutem, & felicitatem, nec ad finem à se necessariò amatum, quod certè peccare non esset, sed ad summum negativè deficere fini secundario charitatis, v. g. gloriæ extrinsecè Dei, vel salutis alienæ, quam beatus omnino liberè quoad exercitium amat, & cuius amorem absque omni peccato, & imperfectione potest negativè omittere, vti de re nec sibi, nec Deo sibi summè dilecto necessaria. Vidè suprà de præcepto Christi.

52. Secundò obijcies: Præsertim contra secundam rationem Div. Thom. Quia, stante iudicio, nedum in universali, sed etiam in particulari, quo quis iudicet malum esse furari, & hic, & nunc furandum non esse, potest voluntas eligere furtum: At tunc nullus error, nec inconsideratio in intellectu præcedit: Ergo, quamvis visio beata omnem errorem,

& inconsiderationem ab intellectu excludat, non tamen excludit posse peccare. Maior probatur: Quia adhuc supposito tali iudicio, voluntas est libera quoad exercitium, & specificationem: Ergo adhuc potest eligere furtum, non obstante tali iudicio.

53. Respondet Illust. Godoy, & est communis solutio, negando maiorem, de potentia proxima, & expedita, & in sensu composito illius iudicij; quia si intellectus ultimè iudiceret, hic & nunc malum esse furari, non potest immediatè eligere furtum; manet tamen libera voluntas, tūm quoad exercitium immediatè, quia potest suspendere actum; tūm quoad specificationem mediatè, ad furtum eligendum, quia potest avertire intellectum ab illo iudicio in singulari, & movere ipsum ut oppositum iudicet in singulari, nempè bonum esse hic, & nunc furari; vnde nisi media inconsideratione furtum eligere non potest.

54. Sed contra replicatur: Ergo stante in intellectu hoc iudicio perfecto: *Hic & nunc audiendum est Sacrum*, potest voluntas suspendere actum, & omitendo, peccare absque omni inconsideratione, quia iudicium practicum intellectus non necessitat quoad exercitium voluntatem: Ergo pariter stante in intellectu beati iudicio consummato, & perfecto, quo iudicet omnia esse referenda in Deum, poterit aliquid non referre, & consequenter peccare peccato omissionis. Secundo, quia si stante illo iudicio: *Hic & nunc est malum furari*, voluntas potest suspendere electionem furti, & movere intellectum ut mutet iudicium, hoc voluntas præstare non potest, nisi ex amore furti: Ergo cum illo iudicio, antequam illud mutet, iam componitur amor furti, & consequenter peccatum.

55. Ad hæc respondet Illust. Godoy, ad primum, admittendo sequelam, & negando consequentiam, quia in viatore, illud iudicium non necessitat quoad exercitium, quia viator non est necessitatus quoad exercitium ad amorem finis propter quem dictatur, *hic & nunc audiendum Sacrum*; attamen beatus est necessitatus quoad exercitium ad amorem finis; vnde iudicium, quo iudicat, hic & nunc esse eliciendum actum cadentem sub præcepto, proponit eliciendum actum, ut necessarium ad conservationem finis, quam necessariò di-

ligit, aut diligeret, si non impediatur, vnde necessitat ad exercitium actus.

56. Ad secundam respondet quod vt voluntas divertat intellectum ab eo iudicio, non requiritur aliquis actus, sed satis est, quod non sequatur tale iudicium voluntas, nam eo ipso intellectus practicus, qui conatur movere voluntatem, videns ipsam non moveri, aliud illi proponet obiectum alio iudicio.

57. Sed certè his modis dicendi difficultas crescit, & in primis, falsum est, vñde ostendimus, quod beatus sibi proponat opus præceptum ut necessarium ad conservationem finis, quem necessariò amat, quia alias ad talem conservacionem esset in via. Item falsum est, quod impedito amore finis, necessitetur ad aliquid in actu secundo propter finem, vt etiam ostendimus. Vnde disparitas fundatur in duobus non veris. Nec solutionis ad secundam, est magis fundata, quia cum intellectus circa particularia, indifferentia, & contingentia moveatur quoad exercitium à voluntate, quo pacto potest moveri absque actu voluntatis ad mutandum iudicium practicum de uno particulari ad aliud? Et cum inquis, quod conatur movere voluntatem, & videt eam non moveri illo iudicio, & ideo conatur eam movere alio; hic conatus, quamvis attribuatur intellectui, ex voluntate procedit, cum sit conatus elicitus cognitione regulatus: Ergo non est sine aliquo actu voluntatis. Et item, si iudicium sit de bono obligante hic & nunc, ipsum non sequi voluntatem tale iudicium, erit peccatum, antequam intellectus videns voluntatem illud non sequi, mutet iudicium. Vnde difficultas manet in suo robore.

58. Propterea, talibus solutionibus non satisfactus Illust. Godoy, secundò respondet, vt ab his argumentis liberetur, defectum exactum in intellectu ad peccandum esse defectum efficacitè in proponendo, quia videlicet, si voluntas, non obstante iudicio *hic & nunc dictante esse malum furari*, eligeret furtum, ideo esset, quia malum furti minus efficaciter proponeret, quam alio iudicio proponeretur bonum in furto; & quia visio beata, non potest minus efficaciter proponere, que à peccato retrahunt, quam que ad peccatum implicant, ideo in beato non potest esse defectus necessarius in intellectu ad peccandum. Quæ doctrina est Pat. Vazquez, quam ipse impugna.

nauerat, & tandem ad illam recurrit, vt à prædictis argumentis liberetur.

59. Verumtamen adversus illam redeunt argumenta facta. Siquidem dato casu quod iudicium intellectus practici efficacius proponeret furtum, hic & nunc esse malum, adhuc maneret libertas furandi, quia maneret libertas suspendendi actum, & murandi iudicium magis efficax in minus efficax, ad quod voluntas movere non possit, nisi ex amore furti: Ergo ante mutationem iudicij, cum iudicio efficacius prohibente furtum, voluntas amaret furtum, & peccaret; vel assigna ex quo motivo voluntas moveret intellectum ad mutandum illud iudicium. Item, adhuc intellectu efficacius proponente opus præceprium, possit voluntas illud iudicium non sequi in exercitio, quia ex illo iudicio, licet efficaciori, non necessitatur voluntas quoad exercitium: Ergo possit cum iudicio efficaciori peccare, saltè peccato omissionis: Ergo tandem possit voluntas cum iudicio efficaciori in contra, peccare peccato commissionis amando furtum, vel peccato omissionis, omitendo actum præceptum: Ergo nec defectus efficacie in movendo, & excitando voluntatis consensum, requiritur ex parte intellectus ad peccatum voluntatis: Ergo redeunt argumenta facta. Missis igitur præfatis solutionibus.

60. Nota primò, quod in intellectu practico priora sunt dictamina positiva erga finem, & erga ea, quæ sunt ad finem, quæ scilicet proponunt ea ut bona, & amanda, quam dictamina negativa prohibentia ut mala opposita; sicut in intellectu speculativo prius est cognitione veri, quam refutatio falsi oppositi. Suppono secundò, quod si intellectus practicus necessariò proponat finem debitum, & ea quæ sunt ad finem, ordine debito, ita quod nihil possit proponere in contra, frustra erunt in illa dictamina negativè prohibentia malum respectu sue voluntatis; vt quid enim dictamen negativum prohibens voluntati sequelam mali, quod ei proponi non potest, nec practice in mentem venire? Ex quo suppono tertio, quod in beatis frustra omnino forent dictamina negativa practice sibimet prohibentia, aut finem indebitum, aut ordinem indebitum ad finem; cum nihil horum illis in mentem practice venire possit ex ipsa rectitudine immobili, & universalis intellectus in proponendo debitum finem, & ea, quæ sunt ad finem

cum debito ordine; vndè cum ea dictamina negativa practice prohibentia, & retrahentia à malo in beatis cogitantur, & supponuntur, proceditur sub falsa suppositione, introducendo in mentibus beatorum modum nostræ mentis contrarijs cogitationibus agitatæ, vna pro bono, alia pro malo, vna alliciente ad bonum delectabile, alia prohibente, & retrahente à sequela illius. Et hinc tota obscuritas, vt veritatem intelligere non possumus. Non igitur ita se habent mentes beatorum, sed in eis solum est cognitio clara Dei alliciens, & necessitans adæquatè ad amorem summi boni, vt finis ultimi totalis, & adæquati, quæ omnino præcludit a ditum cuilibet cogitationi proponenti aliud finem; vel aliquid aliud in ordine ad alium finem, seu fine ordine ad ipsum summum bonum, quod vt finis adæquatus voluntatis proponit immobilitè: Nihil ergo inordinatè, aut inordinatum proponi potest practice in mentibus beatorum, nec vt prosequendum, vt supponitur, nec vt ab ipsis fugiendum aut vitandum, quia frustra esset dictare fugiendum, seu vitandum quod nec in mentem practice venire potest vt appetendum, vel eligendum.

61. Ad principale argumentum; in primis omisso maiori, nego minorem, quia si simùl cum illo iudicio considerato, dictante: *Hic & nunc est malum furari*, voluntas eligeret furtum, hoc esse non possit, nisi quia simùl cum illo iudicio recto, & considerato, esset aliud iudicium inconsideratè, proponens furtum vt bonum sub ratione utilis, aut boni; quo iudicio non consideraretur illius malum, nec ordo ad debitum finem; & defectus considerationis in illo iudicio proponente furtum vti bonum vtile præcisè, esset causa peccati; licet non defectus considerationis in intellectu, qui alio iudicio actu consideraret eius furti inordinationem. Visio autem beata, non solum excludit defectum considerationis in intellectu, sed etiam in omni iudicio, aut cognitione practica, quia cum mens beati non possit discurrere practice ex alio fine, quam ex fine summum boni, nullum iudicium potest habere circa ea, quæ sunt ad finem, nisi ea considerando in ordine ad debitum finem, nempe ad summum bonum, vndè in nullo iudicio potest esse inconsideratio debiti finis. Quæ doctrina est clara, & eyerit vim argumenti.

62. Cuius disparitatis radicem, vt in-

intelligas, nota, quod finis connaturalis viatoris est bonum ut sic, & in communi multiplicabile, & divisibile in plura bona, quorum intellectus practicus potest accipere iam vnum, iam aliud pro fine, & consequenter pro principio discursus practici. Pone ergo, quod ex una parte accipit pro fine bonum honestum, & ex hoc fine discurrens, concludit furtum estermalum, & fugendum; ex alia parte accipit pro fine vitam iucundam, & delectabilem praeceps, & ex hoc fine discurrens, concludit furtum esse bonum utile ad illam: Do ergo tibi, quod isti duo discursus simul concurrant in eodem intellectu pratico; certe intellectus practicus divideretur in suo discursu penes diversas vias discurrendi, & diversos actus, & iudicia; & certe in secundo inconsiderate procederet, attendendo per illum praeceps vitam iucundam, & utilitatem furti ad illam, & per ipsum non considerando finem debitum, & honestum, nec habitudinem furti ad ipsum, licet hoc consideraret alio discursu priori: Effet ergo inconsideratus secundus discursus, non obstante primo considerato simili existente; vnde si voluntas illud iudicium inconsideratum sequeretur, inconsideratio illius iudicij effet causa peccati.

63. In beato autem, id omnino contingere non potest, quia non solum intellectus eius est semper in actuali consideratione debiti finis, sed etiam omne illius iudicium est consideratum, & attentum ad debitum finem; quia mens eius non potest accipere ad discursum practicum duos fines, nec potest duabus vijs ad duos fines attendere, non potest pati illam divisionem, quam mens nostra patitur; quia finis sibi connaturalis, & adaequatus non est bonum logicè commune, & multiplicabile in plura bona; sed est bonum summum simplex omnino, & singularissimum, quod unitè, indivisim, & immobilitè contemplatur, ex quo semper, & indivisim attento iudicat practice de agendis, nec aliter potest iudicare, quia nec potest alium finem praeter ipsum accipere, nec illud dividere in duos fines, aut motiva iudicandi, vnde omne illius iudicium est attentum ad ultimum finem debitum, & nullum potest habere iudicium inattentum, & inconsideratum, ac proinde, nec peccare.

64. Vel secundo respondeo solutione data, num. 53. quæ bona est, & vera. Ad cuius primam impugnationem, omissa solutione Illustr. Godoy, respondeo, ne-

gando sequelam: Quia voluntas statim illo iudicio: *Hic & nunc audiendum est Sacrum*, non potest omittere auditionem Sacri, nisi quatenus alio iudicio allelta, vult aliquid aliud, quo divertitur ab auditione Sacri, nec enim in voluntate viatoris est possibilis pura, & negativa omissione, quia semper ex amore boni ut sic, necessario se ipsam vrget, & movet, si non ad vnum, ad aliud, vel saltē ad quarendum per intellectum, & indagandum, ut contingit, quando in bonis inventis, & propolis non quiescit; quia, ut dixi, amor boni ut sic semper vrget intellectum ut querat, & inquirat, donec inveniat, in quo voluntas quiescat; & sic nunquam voluntas pure omittit; nec potest pure omitendo peccare. Vnde in casu objecto, solum posset omittere volendo aliquid aliud, quo diverteretur per accidens saltē ab electione Sacri audiendi, & illud aliud certe vellet ex iudicio inconsiderato; vnde semper requiritur inconsideratio ex parte intellectus.

65. Ad secundam, omissa etiam solutione Illustr. Godoy, nego antecedens: Quia voluntas, sub illo iudicio: *Hic & nunc est malum furari*, constituta, movere posset intellectum ad mutandum illud iudicium ex amore alterius boni universalis, impedita enim vi illius iudicij, ne furtum appeteret, moveret intellectum ex amore ipso divitiarum, vel vitę iucundę, ut aliud, vel aliter proponeret, & posset devenire ad propositionem eiusdem furti sub ratione utilis sine consideratione in honestatis: Quia videlicet, voluntas dum ab aliquo bono particulari prohibetur, ex amore altiori, & universaliori movet intellectum ad aliter, vel aliud proponendum, & si ab illo etiam prohibeat, retrocedit adhuc ad finem magis universalē, & si ab illo arceatur, retrocedit usque ad primum principium deliberationis, qui est amor boni ut sic, ex quo iterum descendit inquirendo, & semper est in continuo motu, nisi in aliquo tantisper quiescat, cuius quies non potest esse durabilis in hac vita, vnde iterum redit ad motum, & in hoc stat libertas veritabilis voluntatis in via; quæ ut dixit D. Theresia, magis est servitus, & captivitas, quam libertas, nisi timore, & amore Deo affigatur, in quo est vera quies, & libertas. Vnde opus non est recurrere ad doctrinam Pat. Vazquez.

66. Obijcis tertio: Non obstante, quod beatus videat Deum ut summum bonum, potest illi proponi bonum delec-

tabile, ut conveniens censeri, cum inter istas propositiones nulla sit contradicatio: Ergo poterit voluntas bonum delectabile sensui sic propositum amplecti, & peccare, non obstante visione. Respondeo, omisla solutione illustr. Godoy, distinguendo antecedens: Potest illi proponi bonum delectabile ut coveniens sensui, secundum quod ut medium ad summum bonum ordinatur, vel ad eius gloriam promovendam, concedo: Aliter, nempè ut finem, seu propter meram delectationem, nego antecedens, & consequentiam: Quia appetere bonum delectabile sensui ut medium ad gloriam Dei promovendam, vel ad Deum laudandum, non est peccare.

67. Sed dices: Demus quod illud bonum delectabile sensui sit contrarium rationi; certè tunc illud velle, adhuc ad prædictum finem, esset peccare: Ergò posset beatus peccare. Respondeo: Elle chimeram beatum delectari contra rationem, adhuc in sensibus, quia etiam sensus in beato penitus dominantur à ratione, & illi subiiciuntur, vnde nec in mentem illius potest practicè venire bonum delectabile suis sensibus contra rationem, ratio enim beati est in illo ita potens, ita plenè dominans, & plenè subiiciens omnes vires, & ita immobiliter recta, ut non admittat rationem, aut propositionem sibi contrariam, & adversam, ut in nobis contingit; nec enim ratio volendi in ipso dividitur, sed semper, & immobiliter est vna, simplicissima, & uniformissima, contra quam est chimera, quod aliquid ei proponatur per aliam rationem, cum in eo repugnant plures rationes, sicut plures fines volendi. Vbi autem non est nisi vna, adæquata, & indivisa ratio volendi, nihil à ratione proponi potest contra rationem, vel rationi adversum, imò nec præter rationem. Quod ut magis intelligere queas, & alia solvere, què ex non bene penetrato ordine intellectus practici obijciuntur, vide notata supra, num. 60.

COROLARIA EX DICTIS.

68. Colligitur primò, impeccabilitatem beatorum, seu impotētiā absolutam peccandi nō esse illis formaliter extrinsecam, seu ab aliquo extrinseco impedimento, sed esse illis intrinsecā formaliter, & ex dono intrinseco, nempè ex dono luminis gloriæ, & visionis beatifice, rectificantis intrinsecè, &

Tom. II.

immobilitè, universaliterque, intellectum in proponendo finem ultimum, & omnia, quæ sunt ad finem: Ex quo dono intrinseco creatura rationalis redditur intrinsecè, & immobilitè necessitata universaliter ad rectè, & sanctè in omnibus volendum, & operandum, & consequenter intrinsecè impossibilitata ad peccandum; quia creatura rationalis necessariò, & immobilitè, universaliterque recta in cognoscēdo practicè de fine, & de his, quæ sunt ad finem, ex hoc ipso est universaliter necessitata ad rectè appetendum finem, & ea, quæ sunt ad finem; & cum illud proveniat adæquatè ex dono intrinseco luminis, & visionis, tota necessitas rectè semper volendi, & impossibilitas pravè procedendi, seu peccandi, est adæquatè ab intrinseco dono, & non per aliquid beato extrinsecum.

69. Colligitur secundò: Quod si ex dono intrinseco non ponatur beatus intrinsecè impeccabilis, sed solum per decreta extrinsecum Dei, ut vult Scotus, beatus non solum remotè, sed proximè peccabilis remanebit, seu potens proximè peccare; quod tamen negat Scotus. Probatur sequela: Quia libertas, & potestas proxima creature rationalis ad operandum, sive benè, sive malè, est adæquatè creata, adæquatè illi intrinseca, & per nihil divinum, aut extrinsecum intellectui, & voluntati constituti potest, ut latè ostendimus *Tractat. de Provident. quest. 16. à num. 166. & Tractat. de Charitat. quest. 6. à num. 45.* Et quidem, vel beatus ex parte intellectus, & voluntatis est intrinsecè expeditus, tam ad benè, quam ad malè operandum, seu absque omni intrinseco impedimento ex parte actus primi, & potestatis, vel ex aliquo intrinsecò impedimento ex parte potestatis impeditus, ne peccare possit? Si hoc secundum, ergò non iam ab extrinseco, sed ab intrinseco impedimento est impotens peccare, & habemus intentum; si nullo intrinseco impedimento ex parte potestatis est impedita ad peccandum: Ergò est intrinsecè potens expeditè peccare in suo ordine causæ secundæ: Ergò proximè potens peccare contra Scotum ipsum.

70. Inquit, tantum esse remotè potentem, non proximè, expeditè, & completere, quia ad hoc requiritur quod sit definita speciali Dei providentia, seu decreto conservandi in illa semper amorem summi boni super omnia; & quia potius tali decreto est à Deo extrinsecè munita, ideo non est proximè, & expeditè potens

G peccare

peccare, sed solum remotè, proximè autem impedita. Sed contra redit argumentum factum: Quia vera libertas creaturæ rationalis, seu quod idem est, potentia expedita ad benè, vel male agendum, non constituitur, nec per tale decretum, nec per parentiam talis decreti, sed adæquatè per intrinsecam dispositionem ex parte intellectus, & voluntatis, ut locis citatis ostendimus: Ergò quod adsit, vel desit tale decretum, non variat potestatem intrinsecam creature rationalis in suo ordine, si nihil intrinsecum inferat ad potestatem pertinens. Explicatur: Quod Deus decreverit conservare amorem, & fruitionem in voluntate beati, si aliundè beatus est intrinsecè expeditus, & potens omittere talem amorem, non tollit, quod beatus possit proximè, & expeditè illum omittere: Ergò nec quod possit proximè peccare. Probatur antecedens: Quia quod Deus decreverit conservare viatorem in sui amore, aut gratia per aliquod tempus, v. g. per mentem, minimè excluderet, quod in illo mense esset potens proximè, & expeditè omittere amorem, & amittere gratiam peccando; si nempè cum amore, & gratia relinqueret in eo totam indifferentiam intrinsecam ex parte intellectus, & voluntatis ad oppositum: Ergò pariter in beato, si relista tota indifferentia intrinseca ex parte intellectus, & voluntatis quantum ad potestatem amandi, & non amandi, decerneret conservare illum in amore, & fruitione per totam eternitatem, per hoc precisè non auferret ab eo potestatem antecedentem proximam, & expeditam non amandi, seu peccandi, & amittendi amorem, & fruitionem.

71. Contra secundò, quia propterea ponit Scotus potentiam peccandi in beatis, & in Christo præfertim, ut salvare possit, eos cum vera libertate indifferentiè amare Deum liberè, & implere opera præcepta, ita ut possint liberè non amare, & ea non implere, libertate nempe sufficiente ad meritum in Christo: Sed ad huiusmodi libertatem non sufficit potestas purè remota, & impedita omitendi, sed requiritur expedita, & proxima: Ergò vel hanc tenetur Scotus admittere, vel illam non potest salvare. Probatur minor, quia ad veram libertatem peccandi, & demerendi, non satis est, quod quis habeat potentiam purè remotam, & impeditam non peccandi, seu omittendi actum, si proximè sit impossibilitatus ad omittendum actum prohibitum, cum tota

possibilitate remota; alias frænetici, & dormientes in actibus de se prohibitis peccarent, quia habent potentiam remotam, & impeditam vitandi illos actus, quod quis dicat? Ergò nec ad meritum, & libertatem in bonis actibus satis est potestas remota, & impedita omitendi, seu vitandi illos actus. Explicatur: Si ad veram libertatem pro merito, & pro demerito, satis esset potestas remota, & impedita ad oppositum, nec Jansenius, imò nec Lutherus, aut Calvinus censerentur negasse libertatem arbitrij ad meritum, & demeritum sufficientem; quandoquidem non negarunt in iusto moto per gratiam potestatem remotam, & impeditam ad oppositum, nec in peccatore moto per concupiscentiam, potestatem remotam, & impeditam etiam ad oppositum: Ergò ad meritum, & demeritum non sufficit potestas purè remota, & impedita ad oppositum. Hoc argumentum amplius non virgo, quia quilibet facile ipsum promovere poterit. Satis sit illud insinuasse.

72. Propterea RR. Scotistè, ut libertatem beatorum in operibus præceptis, & in Christo meritum salvare possint, aliter discurrunt, dicentes, Christum, & Beatos habere potentiam physicam, & metaphysicam peccandi, sed non habere potentiam moralē; & per distinctionem potentie physicæ, & potentie moralis, necessitatibus physicæ, & necessitatibus moralis, ad omnia argumēta respondent. Afferuntque, satis esse ad veram libertatem indifferentiè, & ad meritum, & demeritum in operando, potentiam physicam ad oppositum, licet cum impotentia morali coniunctam, & necessitatē moralē nō obesse libertati prædictę, nec merito, aut demerito. Hanc doctrinam, vndè hauserint, non exponunt, nec ubi eam Scotus tradiderit, assignant, & ni fallor, primi, quitali necessitatē morali cum libertate conciliandę occasionem dedere fuerunt Bellarminus, & Pat. Granados, quos ut Antesignanos citat, pro eo assumpto Pat. Ribadeneira *Tractat. de Scientia Dei, disput. 13. cap. 4.* & communiter alij Authores. Contra illamque disputavi, *Tractat. de Deo uno, disput. 5. quest. 6. artic. 2. per totum.* Quę omnino videnda sunt, ne ea iterum repetamus. Quibus in præfenti addo sequentia.

73. Primò, quia inquirō, an beatitudini voluntas habeat potestatem physicam peccandi proximam, & expeditam physicè ad peccandum, vel solum remotam, & impeditam physicè? Si hoc se-

cundum, redunt argumenta facta contra Scotum, & facile probari potest ex dogmatibus definitis, eam potestatē ad oppositum non sufficere ad veram libertatem arbitrij pro merito, & demerito; nec enim est credibile, quod Tridentinum definens: *Liberum arbitrium à Deo motum, & excitatum posse dissentire*, tantum definiuit potentiam physicam remotam, & impeditam physicę ad diffensem ut sufficientem ad veram libertatem, & meritum. Si dicant primum, vnde probare possint, quod ea potestas physica proxima, & expedita physicę ad peccandum, non sit etiam potestas moralis ad aliquando peccare? Licet enim dari possit potestas physica ad aliquid, cui repugnet moraliter frequenter, aut constantē reduci ad actum, nulla tamen assignabitur potentia physica, cui longo tractu repugnet moraliter aliquando, seu aliquo casu raro, reduci ad actum, vel assignent exemplum contrarij, quod non facile praestabunt.

74. Deinde, nam si de re loquamur, & vocibus non hæreanius, ille qui habet potentiam physicam, & proximam ad aliquid agendum, solum potest habere impotentiam moralē ad illud, quatenus patitur difficultatem ingentem in illo agendo, quę difficultas tanta sit, vt in prudentium existimatione pro impossibilitate reputetur: Cæterū illa difficultas duplicitē excogitari potest, nemp̄ vel respectivē ad plurimas occasiones collective, seu ex multitudine casuum, in quibus voluntas possit ab intento desicere, vt si intendat quis diu vivere sine peccato veniali, quod certe in singulis occasionibus vitare posset, sed in omnibus collectivē est tam difficilis constantia voluntatis, & vigilantia intellectus continua, quod moraliter censetur impossibile per lōgum tempus in omnibus occasionibus collectivē omnia vitare. Et huiusmodi difficultas seu impotētia moralis potest quidem habere locum ad vitanda omnia peccata venialia in omnibus occasionibus collectivē, non tamen ad vitandum peccatum veniale in singulari occasione divisim, sive in vna, vel altera, vt per se patet. Ex quo sic infero: Ergò si impotētia moralis peccandi in Christo, & in beatis esset huiusmodi, esset quidem difficultas maxima, & moralis impotētia, ad frequentē, & collective peccandum in plurimis continuis occasionibus, sive longo tractu, non tamen ad peccandum vna vel altera vice divisim; & con-

Tom. II.

sequentē Christus potuisset vna vel altera vice peccare potentia etiam moralē, nam ad hoc non esset ingens difficultas physica, nec impotētia moralis; quod enim ex innumeris vicibus in quibus habet potentiam physicam proximam peccandi, in vna, vel altera peccet, non potest esse moraliter impossibile.

75. Si vero dicas, in qualibet occasione singulari esse eandem difficultatem maximam, & impossibilitatem moralē peccandi; quia haec in Christo, & beatis non sumitur ex multitudine casum, vel occasionum, sed ex intrinseca difficultate maxima eadem semper in quolibet casu ad peccandum. Contra est, quia difficultas, quantumvis magna sit, si non est impotētia physica, difficilius est frequenter, & constanter vincibilis in pluribus occasionibus, quam in vna vel altera occasione divisim; vt ex terminis est per se notum; quia bis vincere ingentem difficultatem, difficilius est, quam semel illam vincere, & quatèr illam vincere, difficilius, quam bis eam superare, & sic procedendo: Ergò si per te Christus habuit eandem ingentem difficultatem, & impossibilitatem moralē peccandi in qualibet occasione, longè maiorem habuit peccandi in mille occasionibus, milles superando illam ingentem, & semper eandem difficultatem, quam peccandi semel, semel superando illam eandem difficultatem: Ergò difficultas illa peccandi semel, non fuit summa in ratione difficultatis, sed in tali gradu, quod suprà illam fuit centies maior difficultas in peccando centies, & centies mille maior in peccando centies mille; difficultas autem, qua est possibilis, imò & datur alia difficultas centies mille maior, non est summa in ratione difficultatis physicę; sed valde parva in comparatione maioris. Cur igitur non erit aliqua vice superabilis, adhuc moraliter loquendo?

76. Imò impossibile moraliter erit, quod aliqua vice non incidat in peccatum, quod sic probari potest; quia si centies mille detur contingentia physica aliquid eveniendi, videtur moraliter impossibile, quod illud aliqua vice non eveniat: Sed si Christus in omni casu libertatis habet potentiam physicam proximam peccandi, plusquam centies mille cassibus habebit contingentiam physicam peccandi: Ergò impossibile moraliter erit, secluso saltē specialissimo privilegio, quod vna vel altera vice non incidat in peccatum. Vide, quo tandem ducat illa

illa difficultas, aut potentia moralis eadem in singulis occasionibus, cum potentia physica proxima peccandi.

77. Addo secundò, quod non facile possunt contrarij explicare, in quo sit illa ingens difficultas peccandi, quemereatur nomen impossibilitatis moralis, & non sit impossibilitas physica: Si enim dicant, eam oriri ex amore beatifico, cum de illo, ut potè libero apud ipsos libertate contingentie physicę, sit eadem difficultas, ab illis exigendum est, cur ad illum omittendum sit tanta difficultas physica, ut censeatur moralis impossibilitas? Quod si dicant eam ingentem difficultatem physicam provenire à visione Dei ut summi boni, & à sympatia voluntatis cum summo bono clarè viso; nam aliud omnino dicere non possunt: Rursus vrgendi sunt, cur hæc sympathia voluntatis cum summo bono clarè viso non sit potius necessitas physica amandi ipsum, & impossibilitas physica omittendi amorem, quam sola difficultas physica, & potentia moralis? Quod non facile explicabunt. Itemque, si insistant dicendo, manere potentiam physicam proximam omittendi amorem; vrgendi sunt, ut assignent, ex quo motivo possit voluntas physica potentia omittere amorem beatificum. Quod certè si contrarij velint indagare, & inquirere per suas causas, (in quo scire rei veritatem consistit,) certè invenient, eam, quam ipsi difficultatem ingentem cognoscunt, esse reip̄a impossibilitatem verè physicam, & realem, & non tantum moralem, nec enim eam summam, & ingentem difficultatem physicam probare poterunt, nisi probando simūl impossibilitatem physicam.

78. Quod si insistant, dicendo, quod est ingens difficultas physica omittendi amorem, seu peccandi, sed non impossibilitas physica, sed solum moralis. Sic tertio argumentor: Ergò Christus & beati, possunt physicè, & realiter loquendo, averti à Deo ultimo fine, licet cum ingenti difficultate physica, quam possunt physicè vincere: Ergò possunt averti à Deo, non minus quam viator in gradu altissimę contemplationis constitutus. Probo consequentiam, quia viator in gradu altissimę contemplationis constitutus, non potest, nisi difficillimè, & eam difficultatem vincendo, averti à Deo ultimo fine: Sed sic possunt Christus, & beati peccare, nempe cum ingenti difficultate, quam possint physicè vincere: Ergò possunt peccare non minus, quam

viator in prædicto gradu constitutus.

79. Quartò, quia peccatores perversi, & consummati, non possunt ad Deum converti, nisi difficillimè, & ingentem difficultatem physicam supponendo: Sed hoc modo possunt, (si vera est sententia contraria,) beati, & Christus averti à Deo ultimo fine: Ergò non minus beati, & Christus possunt averti à Deo ultimo fine, & peccare, quam peccatores consummati possunt converti ad Deum. Ex quo sequitur, non minus esse contingens, beatum, aut Christum aliquando averti à Deo ut ultimo fine, quam est contingens, peccatorem sceleratissimum aliquando converti ad Deum, & iustum in gradu altissimę contemplationis constitutum ab illo averti. Hoc autem si dicatur, est planè ponere beatos, & Christum in equali contingentia, & possibilitate amittendi Deum, ac aliquos viatores, attento statu intrinseco virtorumque, quod sanè absurdum non leve videtur, nec credam à contrarijs concedendum unquam.

80. Quinto: Quia difficultas physica, quantumvis maxima, si non est physica impossibilitas, potest per partes paulatim vinci, adhuc moraliter, & theologicè loquendo, qua propter peccator assuetissimus vitijs, qui ingentissimam difficultatem patitur in sui conversione ad Deum, potest paulatim, & per partes eam difficultatem superare, adhuc potentia morali, & cum effectu; & quod magis est, videmus animalia naturali feritate difficillimè domabilia, paulatim, & successivè mansuescere, & hominis imperio fieri obedientia, licet hoc physicè, & naturaliter difficillimum sit: Ergò pariter si in beatis sola est difficultas physica, sed non physica impossibilitas peccandi, possunt potentia morali eam difficultatem per partes successivè, & paulatim vincere, & tandem peccare potentia morali, & cum effectu. Amplius, licet difficultas maxima physica, que censetur impossibilitas moralis, tota simūl sit moraliter invincibilis, tamen minima pars illius difficultatis physicę non est moraliter invincibilis, quia minima pars illius difficultatis non est maxima, imò nec magna difficultas, & consequenter nec impossibilitas moralis: Ergo beati per potentiam moralem possunt saltē vna vice vincere minimam partem illius difficultatis ingentis physicę, seu impossibilitatis moralis peccandi; & alia vice aliam partem

tem exiguum illius non possibilitatis moralis, & sic successivè, & paulatim per partes exiguae vincere totam illam difficultatem, potentia morali: Ergò tandem poterunt potentia morali peccare, si non datur in eis impossibilitas physica peccandi, sed solum difficultas physica talis, quæ reputetur moralis impossibilitas. Quod quidem pluribus exemplis suaderi posset.

81. Ac denique impugnatur prædicta sententia, quia illa potentia physica peccandi, cum potentia morali assignata à contrarijs minimè potest deservire ad libertatem pro merito Christi requisitam: Sed pro hac solvenda adinventa est à contrarijs: Ergò frustra ab illis defenditur. Probatur maior: Quia potentia physica resistendi gratiæ sufficienti, cum potentia morali assignata à contrarijs, non sufficit ad meritum salvandum in eo, qui gratiæ sufficienti consentit: Ergò nec in Christo satis erit potentia physica cù ea potentia morali ad transgressionē præcepti, ut salvetur meritum in illius adimptione, seu in nō peccato. Antecedens probatur: Quia potentia physica resistendi gratiæ sufficienti cum potentia morali, iuxta contrarios, est talis conditionis, quod nunquam reducitur ad actum, seu quod nunquam illi gratiæ resistatur: Sed hæc potentia non sufficit ad meritum: Ergò. Probatur minor: Quia propterea prohibita fuit ab Ecclesia contra Jansenium illa propositio *interiori gratiæ nunquā resistitur*, quia si vera esset, tolleretur de medio libertas requisita ad meritum in consensu præstito gratiæ sufficienti, quæ verè est gratia interior: Ergò quia ad meritum non sufficit potentia physica resistendi, de cuius ratione sit nunquam reduci ad actum. Explicatur: Si hæc potentia physica sufficeret, statet optimè, quod gratiæ cuiilibet interiori nunquam voluntas resisteret, & nihilominus quod mereretur, illi consentiendo, quia staret potentia physica resistendi, quæ nunquam reduceretur ad actum ex propria ratione talis potentie physice; & hæc iuxta contrarios satis esset ad meritum: Ergò. Vide Tract. de Deo

Vno, vbi supràibili enim contrariorum instantiæ solutæ fuerunt.



QUÆSTIO XIX.

AN ANGELI SINT AB INTRINSECO, seu ex natura rei incorruptibiles?

1. POSTQUAM in præcedentibus egimus de Peccabilitate voluntatis humanæ in viatoribus, & de Impeccabilitate Christi, ac beatorum, opportunitissimum iudicavi hic inserere dissertationes de Peccabilitate, & Impeccabilitate Angelorum, de quibus operosè satis Theologi concertant, expendendo non leves difficultates, quæ specialiter occurunt, attenta natura Angelorum. Quia vero peccabilitas est quædam corruptibilitas integratæ; integritas autem alia est substantialis, aut physica, alia moralis, & accidentalis; propterea primo inquitendum iudicavi, an Angelii sint substantialiter, & physicè incorruptibiles ab intrinseco, & ex natura rei; ut postea firmius indagare possimus eorum peccabilitatem, quæ corruptibilitas moralis est, & accidentalis.

2. Igitur supponendum est primò, Angelos non esse substancialis corporeas, nec compositas ex materia, & forma, adhuc ex materia spirituali realiter receptiva formæ, & consequenter nec eos constare partibus integralibus, aut organicis, sed esse formas, & naturas simplices, & purè spirituales per se subsistentes. Ita communiter Theologi cum Div. Thom. 1. part. quest 50. art. 1. & 2. Supponendum est secundò, Angelos non esse essentialiter indestructibiles, & anhilabiles, ita quod Deus nec de potentia absoluta eos anhilare possit; hoc enim est contra rationem entis finiti, & creati, ut ostendimus, lib. 8. Physicorum, quest. ultima.

3. His suppositis dicendum existimo, Angelos ex natura rei, & ab intrinseco esse incorruptibiles. Ita Div. Thom. 1. part. quest. 50. art. 5. & alibi sàpè, Durandus, Capreolus, Caietanus, Ferrara, & communiter RR. Theologi. Et probatur primò ex Div. Thom. Quia substancialia nullum principium intrinsecum corruptionis habens, est ab intrinseco incorruptibilis: Sed quilibet Angelus est substancialia, quæ nullum habet principium intrinsecum corruptionis: Ergò est ab intrinseco, seu ex natura rei incorruptibilis. Maior est expressa Div. Thom. vbi

suprà sic aitentes: Non autem dicitur aliqua esse corruptibile per hoc quod Deus posset illud in non esse redigere subtrahendo suam conservationem; sed per hoc quod in se ipso aliquid principium corruptionis habet, nemp̄ vel contrarietatem, vel saltēm potentiam materię: Ergo substantia, quę nullum habet principium intrinsecum corruptionis, est ab intrinseco incorruptibilis. Minor vero etiam probatur: Quia principium intrinsecum corruptionis, vel est aliqua contrarietas intrinseca, ut est ea, quam habent mixta genita ex elementis contrarijs, ex quibus participant virtutes quodammodo contrarias; vel saltēm est potentia passiva materię ad non esse formę præsentis, ut patet in quolibet elemento simplici, in quo materia est principium intrinsecum corruptibilitatis, quia est alterabilis, & disponibilis ad alias formas, & consequenter potentia passiva ad non esse formę, quam habet: Sed Angelus nec habet intrinsecam contrarietatem, nec potentiam passivam materię, quia, ut supponimus, est forma, & natura simplex, per se subsistens, minimè vero compositus ex materia, & forma, nec mixtus ex contrarijs elementis: Ergo nullum habet principium intrinsecum corruptibilitatis.

4. Confirmatur: Substantiam esse intrinsecè corruptibilem importat essentialiter habere in se aliquam veram potentiam passivam ad sui non esse, sive ad sui destructionem, aut corruptionem: Sed Angelus ex natura sua nullam admittit veram potentiam passivam ad sui non esse, nec ad sui destructionem: Ergo est ab intrinseco incorruptibilis. Probatur minor: Quia in primis repugnat vera potentia passiva, quę sit per se ad non esse; potentia enim passiva ex terminis est potentia actuabilis, aut perfectibilis, seu potentia receptiva actus: Implicit autem eam actuari, aut perfici per non esse; sicut etiam quod non esse sit actus in ea receptus. Tum etiam: Quia omnis potentia passiva verè talis est talis comparativè ad aliquam potentiam activam; nulla autem potentia activa est per se ad non esse rei, sed solum est per se ad dandum esse rei: Ergo repugnat pariter vera potentia passiva, quę sit per se ad non esse rei. Solum ergo est dabilis vera potentia passiva, quę sit per accidens potentia passiva ad non esse rei; quatenus scilicet sit potentia passiva per se quidem ad aliquod esse oppositum, & incompatibile cum esse rei, & ex consequenti, seu per acci-

dens ad non esse ipsius, patet in ligno, in quo quidem est vera potentia passiva per se ad esse ignis, & ex consequenti, seu per accidens, ad non esse ligni; & in circulo cereo, in quo est vera potentia passiva ad esse triangulum, & ex consequenti, seu per accidens ad non esse circuli.

5. Tunc sic: Sed in Angelo repugnat etiam potentia passiva per accidens ad non esse sui: Ergo nullam admittit potentiam passivam ad sui non esse, vel ad sui destructionem. Probatur minor: Quia potentia passiva per accidens ad non esse Angelii debet esse potentia passiva per se ad aliud esse incompossibile cum esse Angelii, ut explicatum manet: Sed repugnat omnino in Angelo potentia passiva ad aliud esse distinctum, & oppositum cum esse Angelii: Ergo & potentia passiva per accidens ad non esse Angelii. Probatur minor: Quia potentia passiva in Angelo ad esse distinctum, & oppositum cum esse Angelii, esset necessario materia prima passivè indifferens ad esse Angelii, vel ad esse aliud substantialiter distinctum ab Angelo: Sed haec repugnat essentialiter Angelo, supposito, ut supponimus, ipsum esse formam simplicem per se subsistentem, & minimè compositum ex materia, & forma: Ergo pariter in illo repugnat potentia passiva ad aliud esse incompossibile cum esse Angelii.

6. Hanc communis sententię probationem, quę sanè est fundamentum Div. Thom. vel contemnunt, vel reiiciunt Vazquez, Arriaga, & Herrera; & respondet primo P. Vazquez, quod in Angelo est potentia realis obiectiva ad non esse, sicut ad esse, vnde sicut, ex potentia obiectiva reali ad esse, dicuntur intrinsecè producibles, antequam existant; ita ex potentia reali obiectiva ad non esse, dici possunt intrinsecè destrucibile, postquam iam existunt. Secundò respondet Herrera, ex Arriaga, esse duplīcem corruptibilitatem naturalem, vnam positivam, sive fundatam in positiva naturę exigentia; aliam negativam, sive permissivam; & licet ratio Div. Thom. probet, Angelum non esse corruptibilem positivè primo modo, non tamen probat non esse corruptibilem permissivè, aut secundo modo.

7. Sed contra primam solutionem, sic argumentor, primò: Quia illa potentia realis obiectiva, quam Angelus possibilis habet ad esse, ex parte ipsius non

est vera aliqua potentia subiectiva , & physica præexistens , sed solum per modum non repugnantem ex eo , quod in conceptu obiectivo non implicat contradictionem , Angelum existere , aut produci ; unde creature non dicuntur creabiles , aut producibles antequam existant secundum aliquam potentiam subiectivam , & physicam præsuppositam ad esse , sed solum secundum potentiam activam Dei , & obiectivam non repugnantiam ipsarum ex non implicatione contradictionis , vt expræsè afferit Div. Thom. 1. part. quæst. 43. art. 1. ad 1. & 2. contra Gent. cap. 3. & 55. & quæst. 5. de potentia , art. 3. Si ergo P. Vazquez , contendit creature possibles , antequam existant , esse intrinsecè producibles secundum potentiam aliquam physicam , & subiectivam præsuppositam ad esse , vel produci ; hoc falsissimum est , & contra Div. Thom. Si autem solum contendit , quod creature , antequam sint , sunt producibles , aut creabiles intrinsecè per intrinsecam non repugnantiam obiectivam , hoc certissimum est , & non diffitemur. Ceterum in hoc sensu.

8. Contra est secundò: Quia ideo creature antequam sint , dicuntur intrinsecè producibles modo dicto , quia nullam importat repugnantiam ut producantur : Sed Angelus semèl existens iam importat repugnantiam ex natura rei ut destruatur : Ergo adhuc in eo sensu , in quo Angelus , antequam existat , est intrinsecè producibilis , verificari nequit quod semèl existens , sit intrinsecè destructibilis. Probatur minor : Quia semèl existens Angelus iam importat exigentiam naturalem suę durationis , & conservationis : Sed exigentia naturalis suę durationis , & conservationis , est repugnantia naturalis , sive ex natura rei ut destruatur : Ergo Angelus semèl existens iam importat repugnantiam ex natura rei , ut destruatur.

9. Ex quo iam impugnatur secunda evasio : Quia non stat Angelum esse corruptibilem , adhuc negative , seu permissivè , si habet positivam repugnantiam ut destruatur , sive exigentiam positivam ut conservetur ; non enim se habet negativè , aut permissivè ad sui destructionem , quod positivè repugnat ex natura rei suę destructioni per exigentiam naturalem suę conservationis : Sed Angelus semèl existens ex natura rei exigit sui conservationem , & consequenter ex natura rei repugnat suę destructioni : Ergo

non est adhuc permissivè , & impropriè intrinsecè corruptibilis , aut destructibilis.

10. Respondet Herrera , duplicitem excogitari posse exigentiam conservationis proprię , vnam efficacem , cui nisi per miraculum contraveniri non possit , vt est exigentia ignis ad calorem ; aliam inefficacem , seu per modum congruitatis , cui sine miraculo contraveniri possit , licet cum aliquali violentia , vt est exigentia lapidis ad centrum : Exigentia autem Angelici ad sui conservationem posse esse inefficacem , & per modum congruitatis , nec oppositum probari posse ex ratione Div. Thom. præmissa ; & sic illa attenta , manere posse Angelum permissivè corruptibilem , aut destructibilem , adhuc sine miraculo , & consequenter naturaliter destructibilem , prout naturaliter contraponitur ad supernaturaliter aut miraculose.

11. Sed contra est : Quia ex quo Angelus est forma simplex per se subsistens absque mixtione materię , seu potentiae passivae ad aliud esse sui corruptivum , in quo fundatur ratio Div. Thom. probatur , Angelum semèl existentem habere puram simplicem , & totalem exigentiam ad sui conservationem , minimè mixtam , aut temperatam , ut sic dicam , exigentia contraria , aut potentialitate passiva ad esse contrarium impediri vam , aut destructivam sui esse , aut suę conservationis : Sed huiusmodi exigentia non potest non esse efficax ex natura rei , & cui nisi per miraculum contraveniri non possit : Ergo ex ratione Div. Thom. probatur rectissimè Angelum semèl existentem importare exigentiam positivam efficacem ex natura rei ad sui conservationem , cui nisi per miraculum contraveniri non possit , & consequenter eius exigentiam ad sui esse non posse esse inefficacem , & per modum pure congruitatis.

12. Maior patet : Quia eo ipso , quod Angelus sit forma simplex per se subsistens , exigentia illius ad sui esse , & conservari non est tantum ex parte , seu ex inadæquato sui principio intrinseco , permittendo ex alia sui parte , aut principio intrinseco exigentiam contrariam , aut indifferentiam ad suū non esse , vel ad suam destructionem ; hoc enim evidenter importaret partem , & partem , & compositionem intrinsecam , tūm ex parte , vi cuius exigeret sui conservationem in esse , tūm ex parte , vi cuius exi-

geret oppositum, vel permitteret sui non conservationem: Ergo ex quo Angelus supponatur forma simplex per se subsistens, & exigens sui conservationem in esse, illam exigit ex toto, tenui totaliter, exigentia totali, & pura, absque mixtione nulla exigentie contrarie, aut potentia litatis ad sui non esse temperantis, aut limitantis exigentiam positivam naturalem ad esse. Minor vero non minus patet: Quia exigentia naturalis ad esse nulla ex parte limitata, aut temperata in esse naturalis exigentie, est exigentia naturalis maxima, qua nulla maior excogitari possit in ratione exigentiae naturalis: Sed talis exigentia est necessario absolute, & efficax ex natura rei, minimè vero inefficax, aut conditionata, quia hæc esset in ratione talis exigentia limitata, remissa, & temperata, ut per se patet: Ergo exigentia naturalis ad esse nulla ex parte limitata, aut temperata, necessario est exigentia efficax ex natura rei.

13. Explicatur exemplo ipso obiecto: Quia ideo exigentia lapidis ad vibrationem in centro est solum inefficax, & conditionata, sub conditione quod non impediatur, quia non est exigentia totalis, & pura, sed limitata, & temperata per potentialitatem subiectivam, & passivam ad alias vibrationes, & collocationes extra centrum, sive cum centro incompossibilis; si enim talem potentialitatem passivam non haberet cum illa exigentia ad centrum, minimè esset naturaliter, & sine miraculo impedibilis ne vibaretur in centro, & iam eius inclinatio ad centrum esset efficax, & absolute ex natura rei: Sed eo ipso quod Angelus est forma simplex per se subsistens absque omni potentia passiva ad esse sui ipsius corruptivum, vel impeditivum, exigentia ipsius ad esse, & conservari est pura, & simplex, absque temperamento potentialitatis ad esse sui impeditivum: Ergo est exigentia absoluta, & efficax ex natura rei, cui naturaliter contraveniri non possit, sed solum per miraculum.

14. Sed non quiescit Herrera, inquietus, predictam rationem Thomistarum, quæ est ipsissima ratio Div. Thom. solum probare, non posse Angelum vi positiva agentium naturalium destrui, minimè autem quod Deus, ut author naturalis, non posset Angelum destruere. Et sic arguit: Iuxta communissimam phylosophiam impulsus contrarium non habet;

& nihilominus Deus ut Author nature tenetur illum intra aliquod tempus conservare, & eo transacto, tenetur etiam ab eius conservatione cessare, adeò ut si perpetuo conservaretur impulsus, Deus non ut Author naturalis, sed ut Author supernaturalis operaretur. Quo supposito, si inquiras, ad cuius exigentiam destruatur impulsus? Respondent P. Rubio, Oviedo, & alij plures Authores, destrui impulsum, non quia detur exigentia positiva destructionis, sed quia nulla, vel levissima datur exigentia vltioris conservationis, quia licet impulsus petat conservationem, non illam exigit in perpetuum, sed certo, & limitato tempore, quo finito, cessat exigentia, & finitur impulsus: Ergo pari ratione dici posset, Angelum exigere quidem naturaliter durationem determinatam, licet longissimam, non tamen eternam, sed finitam, qua finita, naturaliter Angelus destruatur absque contrario, & absque exigentia contraria.

15. Ex quo ad rationem Div. Thom. facile respondet, concedendo, quod ut Angelus sit intrinsecè corruptibilis, requiritur aliquod principium intrinsecum, vel positivum, vel negativum corruptionis; sed non requiri determinatè positivam exigentiam, aut positivam potentiam ad non esse, sed satis esse, quod habeat pro principio intrinsecò negativo corruptionis, carentiam exigentie perpetuitatis. Hactenus Herrera ex P. Arriaga. Vbi quis non videat, qualia, & quanta excogitantur, ut fundamentum Div. Thom. vel impugnetur, vel debilitetur, cum tamen solidissimum sit, & efficacissimum ad intentum.

16. Et in primis certè non capio, quo sensu dicatur, quod *iuxta communissimam phylosophiam impulsus non habet contrarium*. Cum hoc falsum per se appareat, tunc quia impulsus versus orientem directè contrariatur impulsui versus occidentem, & nullus videtur excogitabilis impulsus, cui non sit possibilis aliis impulsus directè contrarius. Tunc, quia impulsus, vel est naturalis, v. g. inclinatio naturalis lapidis ad centrum, & hic habet contrarium, nempè impulsus violentum, vel detentionem violentam extra centrum; vel est impulsus violentus, & hic ex terminis habet contrarium, cum sit contra naturalem rei impulsus inclinationem: Ergo prædictus discursus contra rationem Div. Thom. nititur principio per se falso. Quod.

17. Quod si quis recurrat ad impulsum sphæræ innittenti duobus polis subtilissimis, & aptissimè ad sui motum circularem, & quod nullus sit, qui detineat, vel contra impellat; quia tunc sane ille impulsus nullum habebit contrarium; & tamen naturaliter finietur, & cessabit ab essendo. Contra est, quia vel talis sphæra sibi relicta absque omni impulsu, quiesceret à motu, vel moveretur? Si moveretur, iam motus erit illi naturalis, & non ab impulsu, & de hoc non est casus. Si quiesceret sibi relicta, vt experientia docet: Ergò habet principium intrinsecum, & naturale suè quietis, quandoquidem non ab extrinseco, sed ab intrinseco quiesceret sibi relicta. Tunc sic, sed principium connaturale, & intrinsecum quietis, aliquatenus contrariatur impulsui ad motum: Ergò adhuc in illa sphæra sic disposita, impulsus ad motum haberet contrarium, seu contrariam aliquam exigentiam, nempè exigentiam de se ad quietem: Ergò falsa est illa phylosophia, cuiuscumque sit, que asserit, tunc casus impulsum cessare absque omni exigentia in contra; cessat enim quia ille impulsus agendo, seu movendo sphærā, patitur aliqualem, licet levissimam difficultatem, & repugnantiam, ex qua eius vis paulatim minuitur, & tandem corruipitur, & definit esse; vnde videamus, quod si impulsus sit vehementissimus ad vincendam illam levissimam contrarietatem, & repugnantiam, diutissime durabit impulsus, & motus, & tanto magis, quanto minor sit dispositio, & inclinatio sphæræ ad quietem, seu repugnantia ad motum: Ergò si nulla esset contrarietas, aut repugnantia, nec levissima ad impulsum, & motum, motus, & impulsus esset naturalis, & perpetuus, vt illum possuit Aristoteles in sphæris coelestibus.

18. Contra secundò, quia dato, & non concessò, quod in corpore impulso nulla daretur exigentia contraria impulsui, ad minus daretur vera potentia passiva, & subiectiva, vel ad motum contrarium, vel ad quietem; que sane esset principium intrinsecum desitionis impulsus; & ideo impulsus ille esset corruptibilis intrinsecè per potentiam subiectivam ad sui non esse, sive ad quietem contrariam; quod si in corpore impulso non daretur illa vera potentia subiectiva ad quietem, seu ad non esse impulsus, impulsus ille esset naturaliter éternus, vt illum possuit Aristoteles in Cœlis: Tunc

Tom. II.

sic, sed in Angelo, supposito, quod sit forma simplex, nulla datur nec exigentia, nec potentia subiectiva ad esse oppositum sibi, nec ex consequenti ad sui non esse: Ergò ex natura rei est éterna, & perpetua durationis: Ergò ex natura rei indestructibilis.

19. Contra tertió, quia dato, & non concessò, quod impulsus ex se, & præcisivè à potentia subiectiva explicata, exigere posset durationem pro limitato tempore, ideo esset, quia virtus impulsus per sui durationem continuo minueretur, si enim in ultimo instanti illius assignati temporis impulsus maneret in eadem vi, & robore, ac in primo instanti, adhuc exigeret sui durationem in esse, sicut in primo instanti, vt est per se manifestum: Sed supposito, quod Angelus sit forma simplex, & spiritualis per se subsistens, qualibet, licet longissima duratione illi assignata, ad finem illius durationis in eadem intrinseca invariata vñ perseveraret ad existendum, & in eodem substantialiter statu, quia eo ipso, quod sit forma simplex, est substantialiter immutabilis in suo esse substantiali: Ergò adhuc post longissimam illam durationem maneret cum eadem naturali exigentia durationis. Quod si illi vltra definas aliam longissimam durationem, etiam illa transacta iterum exiget durare, quia invariatus substantialiter erit; non enim substantia simplex, & spiritualis senescere, aut in veterascere potest, vt contingit in rebus materialibus: Ergò ex natura rei est perpetua, aut perpetua durationis, & consequenter naturaliter indestructibilis.

20. Ex quo iam infero minimè dici posse, sed potius implicare contradictionem, quod Angelus, sive substantia simplex, & spiritualis complecta exigat connaturaliter durationem finitam à parte post, qua terminata in ultimo instanti, iam non exigat naturaliter sui vñteriorem durationem, aut conservationem; quia implicat contradictionem talis substantia, quin in ultimo instanti imaginato esset substantialiter immutata, & eodem modo substantialiter se habens ex natura rei, ac in primo; cum eo ipso quod sit natura simplex spiritualis, immutabilis sit substantialiter, quandiu existat: Sed implicat contradictionem se habere substantialiter eodem invariato modo ac in primo instanti, & non exigere ex natura rei durationem, & sui conservationem, sicut in primo: Ergò implicat,

H cat,

cat, quod in ultimo iam illam non exigit, alias iam facta esset alterius naturæ.

21. Infero secundò rationem Div. Thom. efficaciter probare Angelum esse incorruptibilem ab intrinseco, non solum corruptione propria, sumpta pro dissolutione formæ à materia, sed etiam loquendo de corruptibilitate latè sumpta pro destruibilitate subiecti. Et ratio est, quia subiectum aliquod nullo modo potest esse intrinsecè destruibile ex natura rei, nisi detur in ipso saltè potentia intrinseca apta ex natura rei ad non esse: Aliter enim intelligi nequit, intrinseca destruibilitas ex natura rei: Sed hæc implicat eo ipso quod Angelus est forma simplex, & spiritualis per se subsistens, in quo fundatur ratio Div. Thom. quia videlicet talis forma pure, & adæquatè est apta, nataque ad sui esse, exigensque totaliter ex natura rei sui durationem in esse, nullaque ex parte apta ex natura rei, seu in potentia ad sui non esse: Ergo ex ratione Div. Thom. probatur Angelum nullo modo esse intrinsecè, & ex natura rei destruibilem; sed adæquatè ex natura rei perpetuum, & indestructibilem positivè.

22. Imò infertur tertio, talem corruptibilitatem impropriā ex natura rei ad inventam à contrarijs pro enervanda ratione Div. Thom. esse implicatoriam; quia implicat aliquid esse ex natura rei intrinsecè destruibile, qualibet destructione, nisi penè aliquam potentiam intrinsecam, aptam ex natura rei saltè negativè ad sui non esse; hac enim seclusa, intelligi non potest, quod res sit intrinsecè ex natura rei destruibilis: Sed hæc est corruptibilitas propriè talis per dissolutionem materię à forma: Ergo implicat destruibilitas intrinseca ex natura rei, quæ non sit propria corruptibilitas per dissolutionem materię à forma. Probatur minor, quia eo ipso quod aliquid sit destruibile penè potentiam intrinsecam aptam ex natura rei, saltè negativè, ad sui non esse; debet in tali re distingui, & ratio actus, seu formæ, qua ex naturæ rei sit apta nata positivè ad sui esse, & positivè exigens sui conservationem in esse, & rursus aliquid aliud, quod in ea sit potentia apta ex natura rei saltè negativè ad non esse, hoc est non exigens esse eiusdem rei; hoc autem evidentè importat distinctionem formæ, per quam res sit apta nata ad sui esse, & materię, per quam sit ex natura rei apta, seu in potentia ad non esse; &

quod solum sit ex natura rei destruibilis, quatenus materia, quæ in tali re est potentia apta ex natura rei ad non esse illius, possit dissolvi, seu separari ab esse illius rei: Ergo prædicta destruibilitas intrinseca, & ex natura rei, necessariò est propria corruptibilitas per dissolutionem materię à forma. Ex quo.

SECUNDA RATIO PRO
conclusione ex Div.
Thom.

23. **S**ECUNDO probatur principalis conclusio: Quia forma per se subsistens non potest ex natura rei esse vlo modo destruibilis: Sed Angelus est essentialiter forma per se subsistens: Ergo per se, & ex natura rei est indestructibilis, & consequenter incorruptibilis, adhuc corruptione latè sumpta pro destructione. Probatur maior: Quia forma per se subsistens adæquatè est per se apta nata ad sui esse in se ipsa, exigensque ex natura sua sui esse permanentiam: Sed eo ipso repugnat, quod ex natura rei sit vlo modo destruibilis: Ergo. Probatur minor: Quia rem quamlibet esse destruibilem, est formalissimè esse separabilem à sui esse, seu existere: Sed repugnat quod forma, quæ adæquatè est per se apta nata ad sui esse, exigensque ex natura rei sui esse permanentiam, sit ex natura rei separabilis ab esse: Ergo & quod sit ex natura rei destruibilis vlo modo.

24. Dices, hoc argumentum nimis probare: Quia probat etiam quamlibet formam, sive accidentalem, sive substantialē, licet non per se subsistentem, esse ex natura rei incorruptibilem; quia quamlibet ex natura rei est apta, nataque ad sui esse, exigensque ex natura rei sui permanentiam. Sed contra est: Quia forma non per se subsistens, sed existens dependenter à subiecto, vel à materia, nec est per se producibilis ut *quod*, nec propter se, sed præcisè propter totum, vel concretum quod componit, & ratione illius, quod solum est factibile, aut producibile ut *quod*: Ergo pariter destruibilitas illius debet regulari penè destruibilitatem talis concreti, aut compositi per talem formam constituti: Cum ergo in eo composto, aut concreto importetur subiectum, vel materia, quæ apta nata est ex natura rei ad non esse illius formæ, quatenus apta, nataque est ad esse alterius incompositibilis; ideo tale compositum, vel concretum est

est ex natura rei corruptibile, & destructibile, & separabile à sui esse, sive ab esse suę formę, & ex consequenti etiam forma dependens ab illo est destructibilis ad destructionem totius. Sed oppositum contingit in forma simplici, & per se subsistenti: Ergo nulla est instantia de una ad aliam.

25. Minor probatur: Quia forma simplex per se subsistens ex natura rei est in se, & propter se, minimè vero in toto, aut propter totum, quod componat, quia ipsa nullum totum componit ut forma illius; vnde per se est producibilis ut *quod*, & non solum ut *quo*: Ac per consequens per se, & adæquatè est apta, naturaliter ad effendum, & ad sui permanentiam in esse, nullaque ex parte apta ex natura rei ad sui non esse, nec separabilis ab esse: Ergo licet forma quælibet inhærens, adeoque dependens à subiecto, & toto, quod componit, sit ex natura rei destructibilis consequenter ad destructionem totius, tamen forma per se subsistens independenter à subiecto, nullo modo est ex natura rei destructibilis, nec separabilis ab esse sui, quia nec ratione sui, nec ratione totius, quod componat, cum nullum componat: Ergo ratio probans de forma per se subsistenti, minimè probat de alijs formis dependentibus à subiecto.

26. Explicatur: Quia quod forma sit ex natura rei destructibilis, seu separabilis ab esse, aut apta ex natura rei ad non esse, nunquam potest convenire formę intransitivę ratione sui; vnde si per impossibile daretur albedo, aut color per se, & in se subsistens, solum esset ex natura rei permanens in esse, aptusque natus ad esse, nullo modo aptus, natusque ad non esse sui, nec ex natura sua separabilis ab esse sui; solum ergo id potest conveniri formę ratione totius, à quo dependeat, & in quo subsistat, si totum illud constet potentia intrinseca, vel subiecto ex natura rei apto ad non esse illius formę: Sed Angelus est essentialiter forma per se, & in se subsistens, minimè vero in toto aliquo, à quo dependeat, & subsistat: Ergo implicat, quod vlo modo sit ex natura rei aptus ad sui non esse, seu ab esse separabilis, aut destruibilis, nec ratione sui, vt per se patet, nec ratione alterius, cum ab altero in suo esse non dependeat.

27. Confirmatur: Quia Angelus, ex quo est forma per se subsistens, non est destructibilis propria corruptione, quę consistit in desitione rei manente sub-

Tom. II.

iecto, sicut generatio proprię sumpta est productus rei ex præsupposito subiecto; hoc enim iam fatentur contrarij: Deinde nec est destructibilis ex natura rei per anihilationē, quę est totalis destrucción, nihilo rei manente: Ergo nullo modo est destructibilis intrinseca, & ex natura rei. Probatur minor: Quia nulla res est ex natura sua, seu naturaliter anihilabilis, sed solum est anihilabilis miraculosè, & suprà exigentiam sui naturalem: Ergo nec Angelus potest esse ex natura rei destructibilis per anihilationem. Probatur antecedens ex Div. Thom. 1. part. quest. 104. artic. 4. in corpor. vbi probat, nihil esse anhilandum, nec naturaliter, nec miraculosè: Non miraculosè, quia quod Deus operatur miraculosè, facit ad gratię manifestationem: *Redigere autem in nihilum non pertinet ad gratię manifestationem, cum magis per hoc divina potentia, & bonitas manifestetur, quod res in esse conservat.* Nec etiam naturaliter, aut de potentia ordinaria: *Quia quę facturus est Deus secundum ordinem naturalem rebus iudicium, considerari possunt ex ipsis naturis rerum; creaturarum autem nature hoc demonstrant, ut nulla earum in nihilum redigatur; quia, vel sunt immateriales, & sic in eis non est potentia ad non esse, vel sunt materiales, & remanent semper secundum materiam, &c.* Et concludit docens: *Vnde simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigatur:* Ergo iuxta Div. Thom. nihil omnino est ex natura rei, seu naturaliter anhilabile; alias enim male concluderet Div. Thom. simpliciter nihil esse anhilandum, nec miraculosè, nec attentis naturis rerum.

28. Explicatur: Quia Div. Thom. probat, naturas creaturarum demonstrare nullam earum in nihilum redigendam, quia si sunt immateriales, in eis non est potentia ad non esse: Ergo ex quo in Angelis, qui sunt naturę immateriales, non est potentia ad non esse, probat Angelicus Doctor, ipsos ex natura rei non posse anhilari: Ergo non solum probat eos esse incorruptibles corruptione proprię sumpta, sed eos ex natura rei esse incorruptibles corruptione latè sumpta, pro destructione per anihilationem. Explicatur: Quia eam destructionem asserit Div. Thom. repugnare Angelis secundum eorum naturam, quam solum miraculosè admittit possibilem: Sed destrucción per corruptionem proprię dictam est impossibilis, adhuc miraculosè, quia cum Angelus non constet materia, & forma, adhuc

divinitus, nequit corrupti corruptione propriè sumpta; hoc est per dissolutionem materię à forma: Ergò cum ait, *naturam eorum demonstrare, quod non in nihilum redigentur*, ostendit, quod ex natura rei non est corruptibilis, adhuc corruptione latè sumpta pro anihilatione, quę solum sit possibilis miraculose.

29. Vrgetur: Si creatura immaterialis esset ex natura rei, à Deoque, vt Authore naturę, destructibilis per anihilationem, vt cōtendunt Herrera, Arriaga, & Vazquez; consequentia Div. Thom. concludentis: *Simpliciter dicendum esse, quod in nihilum non redigetur*, c̄slet nulla, s̄eu nullo firmo fundamento asserta; si quidem quod est possibile ex natura rerum, & à Deo vt Authore naturę exequibile, nulla firma ratione concludi potest, quod non eveniet, nec contingit: Sed fas non est dicere, consequentiam Div. Thom. esse nullam, & nulla firma ratione fulcitam: Ergò. Nec dicas, cum aliquibus, Angelos quidem esse immortales, & inanihilabiles naturaliter, sed id non probari ratione D. Thom. sed solum eos esse incorruptibiles propriè. Sed contra est, quia ratio Div. Thom. est, quia in Angelis, cum sint formę per se subsistentes, *non est potentia ad non esse*: Et ex hoc principio concludit, *eos in nihilum non reducendos*: Ergò intentum Div. Thom. ea ratione vtentis, non solum est, quod Angeli non sint corruptibles propria corruptione, sed etiam quod ex natura rei non sunt in nihilum redigibiles: Ergò vel contrarij dicere debent, Div. Thom. non probasse intentum; vel quod legitimè probavit ea ratione, quia scilicet in Angelis *non est potentia ad non esse*, eos ex natura rei esse indestructibiles, adhuc per anihilationem.

CONFIRMATUR NOSRTA sententia ab authoritate.

30. SENTENTIA Div. Thom. non solum præfata ratione fundamentali constat, sed ostendi potest ex Concilio Lateranensi, sub Leone X. Sess. 8. sic aiente: *Sancto approbante Concilio, damnamus omnes afferentes animam intellectivam mortalem esse, cum illa, non solum verè, & per se, & essentialiter humani corporis forma existat, verum, & immortalis, quod manifestè constat ex Evangelio, cum Dominus ait: Animam autem non possunt occidere*: Etenim An-

gelus, vt potè spiritualis, & intellectualis, non minus, sed magis quam anima rationalis, non minus debet esse immortalis, quam anima rationalis: Sed anima rationalis iuxta Concilium est immortalis verè, & propriè, & contrarium dicentes à Concilio damnantur: Ergò Angelus similiter est immortalis, & oppositum substineri non potest: Tunc sic, sed si ex natura rei esset intrinsecè destructibilis, non esset immortalis verè, & propriè, sed potius naturaliter mortalis: Ergò dici non potest, quod ex natura rei sit intrinsecè destructibilis.

31. Responder Herrera: Quod nec huiusmodi probatio sibi est efficax, quia Concilium non definit absolute immortalitatem animę, sed solum immortalitatem respectivè ad causas secundas, quatenus nulla sit causa secunda, quę animam interimi valeat; quia Concilium eam immortalitatem solum definit, quę manifestè constat ex Evangelio, cum Dominus ait: *Animam autem non possunt occidere*: Sed ex hoc Evangelico Textu solum constat, animam esse immortalē relatè ad causas secundas: Ergo. Secundo: Quia sententiam de mortalitate animę, quam damnat Concilium, vocat *pernici- sum errorem à fidelibus semper explosum*: Sed error perniciosus, quem Ecclesia semper explosit, solum est mortalitas animę respectivè ad causas secundas, non respectivè ad causam primam, ita quod nostrę animę à causis secundis interimi non possint, sicut animę brutorum: Ergo.

32. Sed contra est: Quia si Concilium admiraret, aut permitteret, animam esse naturaliter mortalem morte illata à causa prima, solumque sentiret non posse interimi à causis secundis, minimè definiret, sicut definit, absolute, & sine restrictione, animam esse immortalē, quod enim naturaliter potest mori, s̄eu interimi ab una causa, quamvis non possit naturaliter interimi ab alia, minimè dici potest absolute immortale: Ergò Concilium minime permittit, animam dicī, aut esse mortalem naturaliter, adhuc relate ad causam primam, sive ad Deum vt Authorem naturę. Explicatur: Quod est mortale naturaliter una morte, licet non alia, absolute est mortale, minimeque dici potest immortale: Sed Concilium absolute pronuntiat, animam intellectivam esse immortalē: Ergò ex consequenti affirmat, eam nulla morte esse naturaliter, s̄eu ex natura rei mortalem: Ergò nec mor-

morte illata à causis secundis , nec morte illata à causa prima.

33. Contra secundò : Quia Concilium intendit excludere à Catholicis omne dubium, omnemque errorem, circa èternam animæ durationem , vt potè validè perniciosum : Sed si solum affirmaret esse immortalem morte causabili à causis secundis , permittendo quod sit mortalis morte causabili à causa prima , minimè excluderet dubium , aut errorem circa èternam animæ durationem , quia non obstante tali decisione , posset quis dubitare , an animæ duratio intercidenda esset à causa prima , seu à Deo vt Author naturæ ; & alius negare eam èternaliter duraturam : Ergo Concilium minimè permittit animam esse mortalem naturaliter relate ad causam primam .

34. Tertio : Quia quidquid Deus potest præstare vt Author naturæ , & vt causa universalis circa res creatas , & existentes , solum id præstare potest ad exigentiam causarum secundarum , vel alicuius naturæ creatæ ; quod enim facit suprà exigentiam totius naturæ creatæ , & causarum secundarum , non vt Author naturæ , sed vt Author supernaturalis facit : Ergo si vt Author naturæ posset animam interimere , posset illam interimere ad exigentiam alicuius naturæ creatæ , vel causæ secunda : Ergo posset in causis secundis dari exigentia naturalis ad animæ rationalis interitum , & mortem , & illam inducere exactivè , licet non executivè : Sed eo ipso anima rationalis non esset immortalis relate ad causas secundas , sed potius mortalis : Ergo implicat eam esse mortalem relate ad causam primam universalē , sive ad Deum Authorem naturæ , & non esse etiam mortalem relate ad causas secundas : Et consequenter solutio implicat contradictionem .

35. Nec rationes in contra sunt alicuius ponderis . Ad primam enim , concessa maiori , vel nego , vel distinguo minorem : Ex Evangelico Textu solum constat immediate animam esse immortalem relate ad causas secundas , omitto minorem : Solum constat mediare , nego minorem , & consequentiam ; quia licet ex illo Textu immediate solum constet , quod anima non potest occidi à causis secundis , imò non ab omnibus , sed solum à tyrannis , quia de illis solam loquitur Evangelium dicens : Nolite timere eos , qui occidunt corpus , animum autem non possunt occidere ; ex hoc ipso constat manifestè animam non mori morte corporis ,

sed post mortem corporis ex natura sua permanere vt per se subsistente independentè à corpore , & à materia : Ex hoc autem manifestè constat eam esse immortalem absolutè ex natura sua , quia vt quid manifestum supponebant PP. Concilij cum communi Philosophorum , quod si anima mori non posset morte corporis , sed maneret post mortem corporis cum vita intellectiva per se subsistens ; tanquam forma simplex , & spiritualis per se subsistens , iam ultra non poterat esse naturaliter mortalis .

36. Vnde , ex quo secundum Evangelium expresse dicitur non esse mortalem morte corporis , manifestè constare dixerunt , ipsam esse immortalem absoluè , & naturaliter èternam ; quia nec in mentem illorum venerat alia mortalitas animæ , nisi per dependentiam à corpore , aut per mortem corporis , sed pro manifesto habuerunt , quod si semel permaneret vivens , & per se subsistens independentè à corpore , & post mortem corporis , iam èterna , & immortalis permaneret ; potissimè cum tota contingentia erroris circa animæ immortalitatem , apud Philosophos , esset solum de mortalitate per mortem corporis , non autem de mortalitate post mortem corporis , qua adhuc à corpore libera , per se maneret subsistens , & ulterius alia morte mortaliter ; hoc enim sensu nullus Philosophus erraverat , sed omnes id tanquam manifestè impossibile supponebant : Et propterea dixit Concilium , quod ex Evangelio expresse dicenti , animam non esse mortalem morte corporis , sed post illam superstitem , & subsistentem manere , manifestè constat eam iam esse absolute immortalem , & natura sua èternam , cum alia illius mortalitas non esset excogitabilis , nec in ullius mentem venisset . Et hic est sensus Concilij fatus apertus .

37. Similiter ad secundam rationem , nego etiam minorem : Quia error perniciösus , quem Ecclesia semper expedit , est mortalitas animæ , que reddit incertam eius èternam durationem : Quocumque autem modo ponatur anima ex natura rei , seu naturaliter mortalis , sive per ordinem ad causas secundas , sive per ordinem ad causam primam , & Deum Authorem naturæ , redditur incerta èterna animæ duratio ; vnde censemus Concilium omnem mortalitatem naturalem animæ damnare , & explodere , & à fidem mentibus removere .

38. Sed contra adhuc opponit Her-

Herrera, primò : Quia iuxta dicta , quod anima sit immortalis non constat ex sola propositione Evangelij, sed ex illa, & alia, quam dicimus esse manifestam , nempè quod anima per se subsistens post mortem corporis , non potest manere mortal is : Sed falsò dicitur constare manifestè ex Evangelij Textu , quod non constat ex illo solo , sed ex illo simùl cum alia doctrina , licet manifesta ; quia si mihi proponeretur solus Evangelij Textus , & non illa alia doctrina , mihi non constaret immortalitas: Ergò falsò dixisset concilium , immortalitatem animè manifestè constare ex illo Evangelij Textu. Secundò : Quia licet ex vna propositione evidenti , & alia Evangelij manifestè inferatur alia tertia , non benè dicitur in Evangelio tradi illam tertiam : Ergò Concilium minimè potest eo sensu intelligi.

39. Tertiò: Quia si Concilium intelligeretur in nostro sensu , damnaret ut errorem perniciosum doctrinam P. Vazquez afferentis , animam respectivè ad Deum esse naturaliter mortalem : Sed hoc dici non potest , cum ea sententia sit probabilis : Ergò. Quartò : Quia dato pto evidenti , quod omne ens creatum appetat sui conservationem , (que evidentia non caret difficultate,) non est evidens appetere eternam conservationem , cum hoc multi negent de impulsu , sono , & speciebus intentionalibus : Et adhuc eo appetitu , & exigentia admista , non est evidens , eam esse ita efficacem , quod solum supernaturaliter violari possit , sicut est violentus lapidi motus sursum , & non est supernaturalis : Sed ad hoc ut Concilium manifestè inferret immortalitatem animè , opus erat , quod anima exigeret sui perpetuam conservationem tanta exigentia , que nisi per miraculum vinci non posset , & quod haec exigentia esset evidens : Ergò Concilium non infert absolute immortalitatem animè

40. Facile tamen ad haec respondeo. Ad primam , omissa maiori , nego minorem , quando doctrina alia supponitur ut manifesta à loquente , & proferente , & controversia solum restat de eo , quod expressè loquitur Evangelium; supposito enim , ut extra controversiam , quod anima , si manet per se subsistens , & vivens post mortem corporis , necessariò maneat immortalis , benè potest quisque assérere , constare manifestè ipsam absolutè esse immortalem , ex Evangelio assertore , quod non moritur morte corporis ; sicut quisque legitimè diceret,

quod ex illo Evangelij Textu : Antequam Abr ab am fieret , ego sum , manifestè constat , Christi personam fuisse ab eterno , quia semel quod fuisse ante Incarnationem , & independentè ab illa , supponitur extra controversiam non fuisse creatam , sed ab eterno : Sic igitur ex quo Evangelium dicat expresse animam manere post mortem corporis , constat manifestè ipsam esse immortalem absolutè , & eternam à parte post.

41. Ad secundam , omisso antecedenti , nego suppositum consequentis: Quia Concilium non dixit , quod in Evangelio manifestè traditur , animam esse immortalem , sed solum , quod id constat ex Evangelio ; ad quod sufficit , quod media suppositione manifesta , ex Evangelio inferatur. Ad tertiam , in primis , nego suppositum , quod scilicet P. Vazquez , unquam asseruerit , animam rationalem esse naturaliter mortalem respectivè ad Deum ; huiusmodi enim propositio non reperitur in P. Vazquez , sed alijs terminis , quibus illam expressionem naturaliter mortalis , tergiversatur : Quod si sensus P. Vazquez , sit animam esse naturaliter mortalem , dicemus probabilitè , illum fuisse explosum à Concilio , non vt sententia est P. Vazquez , quia ut talis non præcessit ante Concilium , sed vt contrarius reputatur communis sententie , absolutè affirmantium animam rationalem esse immortalem , & vt incertam reddit animè aeternitatem à parte post; hoc enim pacto foret error pernicius ; an autem probabile sit animam rationalem esse naturaliter mortalem , controversia est odiosa de se ; nos quidem contendimus eius probabilitatem , si quam habuit , evertere ; quia probabilitas sèpè est respectiva ad personas , & ad tempora , & non semel contingit , propositionem uno tempore , aut saeculo reputatam probabilem ; detecta illius falsitate , alio saeculo reddi iam improbabilem , ex nova consideratione , & attentione ad motiva , que non debite considerabantur.

42. Ad quartam , dico similitè , evidentiam doctrinæ etiam esse respectivam : Quia quod vni penetranti causas , & principia rei , est evidens , alteri non sic ea penetranti potest evidens non esse ; Unde censemus ; quod cuilibet debite penetranti quidditatem formè substantialis simplicis per se subsistentis , evidens est , illam esse immortalem ex natura rei , & eternam à parte post , licet alijs non ita penetrantibus possit esse obscurum ; quo

supposito, dicimus PP. Concilij Lateranensis fuisse manifestam, & evidentem absolutam immortalitatem animę, supposito quod non possit mori morte corporis, & esset per se subsistens independenter à corpore.

43. Contra quod nihil probant exempla obiecta: Quia si quid probant, solum probant de aliquibus modis, vel accidentibus transitorijs, quales sunt impulsus, motus, sonus, species intentionales, & alia huiusmodi, quę non sunt entia simpliciter in se, & propter se, & consequenter possunt esse naturaliter, scū natura sua transitoria, & fluida, si eorum fluxus, & transitus sit naturaliter exactus ab eo, propter quod naturaliter sunt; de his enim probabile potest esse, quod per se non exigunt sui conservationem, & permanentiam, sicut etiam de formis, aut substantijs dependentibus à materia apta nata habere alias formas incompossibilis, verum est non exigere connaturaliter sui durationem perpetuam, sed solum temporalem, & quantum permittit natura intrinseca corruptibilis, & mutabilis substancialiter. Ceterum omnia ista exempla non sunt ad rem; quia loquimur de forma spirituali simplici, naturaliter per se, & in se, & propter se subsistenti ad modum substancialiter completæ; hanc autem esse natura sua permanentem, ab omnibus ut evidens, & manifestum supponitur; & cum alias substancialiter sit immutabilis propter sui simplicitatem, semper, & pro semper appetit naturaliter sui permanentiam; ex quo evidentiter sequitur esse natura sua sempiternam, & immortalem. Ad quid ergo exempla illa de impulsu, motu, sono, & speciebus intentionalibus, minimè in se, nec propter se subsistentibus, sed toto Cœlo distantibus à forma substanciali in se, propter se, & per se subsistenti independenter à subiecto, vel corpore? Vide supra à num. 16.

44. Ex dictis colligitur, quam certa sit absoluta immortalitas animę, attenta ipsius natura, ex definitione Concilij Lateranensis præmissa; cum autem ex illa ad Angelos legitima, & innegabili sit consequentia, planè infertur, eadem certitudine, Angelos esse natura sua immortales absolute. Quod confirmari potest ex Athanasio, *Lib. de Communi Essentia Divinitatis*, & ex August. *Lib. de Cognitione vere vite*, vbi naturam Angelorum explicantes, dicunt Angelum esse substantiam incorporam in-

tellectualem, & immortalem: Ergo certi illos esse natura sua immortales.

**ALIÆ PROBATIONES, QUI
BUS UTITUR M. Herrera, expen-
duntur.**

45. **M**AGISTER Herrera, postquam rationem *Div. Thom.* reiecit, ut non legitimè convincentem absolutam Angelorum immortalitatem ex natura rei, & similitè probationem ex Concilio Lateranensi præmissam; alias rationes anteponit, quibus illam se ut probabiliorem probare inquit. Prima est, quia PP. absolute, & sine addito, inquiunt, Angelos esse immortales; magis autem conformatur huic loquitioni PP. dicere, Angelos ex natura sua esse indestructibiles, scū importare naturalem connexionem cum defectu mortis, vi cuius naturaliter non possint interire, quam si dicatur eos posse naturaliter interire, nam quod naturaliter potest mori, & interire, naturaliter est mortale. Sed contra est, quia si iuxta ipsum, potuit dicere Concilium Lateranense, animam intellectivam esse immortalem, prout illud dixit absolute, & sine restrictione, intelligendo de immortalitate relatè solum ad causas secundas, ut ipse exponit, & permittendo, quod manet mortalis relatè ad causam primam; cur pariter PP. ita non poterunt exponi, dum inquiunt Angelos esse immortales? Vnde vel immerito ipse sic exponit Concilium, vel inconsequenter Patres de absoluta immortalitate intelligendos assertit.

46. Secunda eius ratio est, quia Angelus connectitur physicè saltē remotè cum sui perpetuate, quia ut pote libero arbitrio præditus, connectitur cum eo, quod operetur bene, vel male; hoc autem connectitur cum perpetuitate ipsius Angeli, quia operibus graviter pravis debetur poena eterna; operibus vero bonis, & virtuosis debetur præmium eternum; quorum utrumque cum ipsius Angeli perpetuitate connectitur. Sed contra est, quia huiusmodi ratio, si quid probat, solum probat à posteriori, & per effectus, nempe ex operibus Angeli bonis, vel malis: Huiusmodi autē probatio nihil omnino convincit, nisi Angelus ex ipsa constitutione, & natura intrinseca à priori sit immortalis; quia opera semel procedentia à principio per se, & intrinsecè mortali, implicat quod per se

exigant, aut petant immortalitatem sui principij, immo nec eternitatem præmij, aut supplicij respectu illius, cum effectus non possit excedere sui causam: Ergo prædicta ratio, si quid probat, probat Angelum pro priori ad bona, vel malam eius opera, supponi intrinsecè ex natura rei immortalem, seu perpetuum attenta eius intrinseca natura, & constitutione; huius autem rationem à priori inquirimus, quam assignat Div. Thom. & ipse reiicit: Ergo immittero vitur prædicta ratione à posteriori, reiecta ratione à priori.

47. Dixi etiam, si quid probat, talis ratio à posteriori; quia licet communis sententia Patrum, probet immortalitatem animæ rationalis, ex quo in corpore meretur, vel demeretur; & ex quo in corpore non semper accipit præmium debitum bonis operibus, nec supplicium debitum malis actibus; huiusmodi probatio in primis non tenet in Angelis, præsertim iuxta Div. Thom. in cuius sententia Angeli in statu pure naturæ nec possunt demereri, quia nec peccare, & consequenter nec etiam merentur felicitatem, quam iure naturæ naturaliter possident, nempè naturalem. Deinde quia ideo probat ea ratio in anima rationali, quia probat eam post mortem corporis manere capacem præmij, & supplicij, & quia semel quod maneat subsistens post mortem corporis, & independenter ab illo, est necessariò ex natura rei immortalis, & eterna. Si enim semel admittatur, quod forma per se subsistens independenter à subiecto, vel materia, possit habere vitam diuturnam, sed mortalem; ratio illa PP. solum probaret animam post mortem corporis habere illam vitam diuturnam, in qua acciperet præmium, vel supplicium, non acerptum pro meritis in vita corporis; minimè autem probaret vitam eternam, aut perpetuam: Ergo nisi recursus fiat ad principium Div. Thom. quod scilicet, forma per se subsistens necessariò ex natura rei est immortalis, & eterna; ea ratio Patrum, & Philosophorum, solum probaret animam duraturam in vita longeva post mortem corporis, minimè vero fore immortalem & eternam.

48. Inquit Herrera, operibus honestis per se deberi præmium eternum, idque lumine naturæ patuisse etiam Gentilibus magis excultis, negantibus animas simili cum corporibus interire. Et rationem reddit, quia excellentia boni ho-

nesti tanta est, ut si cui daretur optio eligendi, vel opus honestum, vel felicitatem in eternum duraturam, potius illud, quam illam elegere teneretur; debetur ergo operi honesto felicitas humana in eternum duratura.

49. Sed contra est, quia PP. & Philosophi inde solum probabant animam cum corpore non interire, quia sèpè malitiæ sectatores in ultimam, cum magna prosperitate, pervenere senectutem, econtra vero virtutis sectatores cum ingentibus adversitatibus vitam degerunt usque ad mortem: Sed Dei iustitia, & providentia (aiebant) non potest relinquere malitiam impunitam, nec virtutem non remunerat: Ergo anima hominis post mortem permanet, vt accipiat pro meritis, vel præmium, vel supplicium, quod in vita corporis non recepit: Ergo non moritur cum corpore. Tunc sic, si lumine naturæ ipsis pateret, virtuti deberi præmium eternum, & malitiæ supplicium eternum, (vt existimat Herrera,) minimè assumpsissent pro argumento prædicto hominem vitiosum profere viventem usque ad mortem, nec hominem virtuosum in adversitate viventem usque ad obitum, cum èquale argumentum facere potuissent in homine virtuoso profere viventi usque ad ultimam senectutem, & in homine vitioso miserè viventi usque ad mortem; supposito enim, vt quid lumine naturali manifestum, quod virtuti debetur præmium eternum, & malitiæ poena eterna, non minueret vim argumenti, quod virtuti corresponderet prosperitas temporalis, & malitiæ poena temporalis durante vita corporis; quia virtus adhuc remunerata prosperitate temporali, semper exigeret præmium eternum, & malitia punita poena temporali, adhuc exigeret supplicium eternum, & prædicta regula lumine naturali esset ipsis Gentilibus nota: Atqui nullus PP. aut Philosophorum ita fecit prædictum argumentum, sed solum ex virtute non premiata in hac temporali vita, & ex malitia non punita temporaliter: Ergo minimè fundabantur in illa regula, vt lumine naturali nota, quod virtuti debatur præmium sempiternum, & malitiæ poena eterna; sed solum in eo, quod illis debetur præmium, & poena; que cum non retribueretur semper in vita corporis, existimarent necessario admittendam vitam animæ post corpus, & independenter ab illo; qua semel concessa, ex conceptu vite independentis à subiecto, vel materia, & per se sub-

sistentis, existimarent fore immortalem, & eternam: Ergo secluso hoc principio, quod nempè forma, aut vita per se subsistens independenter à materia est immortalis, & naturaliter eterna, in quo fundatur doctrina Div. Thom. & Thomistarum, nec PP. nec Philosophi probarunt animę immortalitatem.

50. Confirmatur: Quia si Philosophi Gentiles, quantumvis exculti, videbant virtutem temporalem in hominibus semper remuneratam fœlicitate temporali, & malitiam temporalem punitam semper infelicitate temporali, minimè philosophari potuissent illo argumento, inferentes animam vivere post mortem corporis, sed potius oppositum, quia vidarent in vita præsenti corporis vnumquem recipere mercedem suam; unde PP. communiter attribuunt providentię Dei, quod non semper remuneret in vita præsenti nec vitium, nec virtutem, vt homines agnoscant, animas post vitam corporis manere vivas independenter à corpore alia vita independenti: Sed si esset lumine naturali notum, virtuti, & vi-
tio temporalis deberi remunerationem eternam, & Philosophi ex illo principio philosophassent, non esset ad rem, virtutem, aut vitium non remunerari pro meritis in præsenti vita; sed quantumvis remunerarentur in vita temporali, eandem vni haberet prædicta Philosophia, quia in vita corporis temporalis, remuneratione non posset esse eterna: Ergo prædicta Philosophia minimè fundabatur in illo principio, quod virtuti, & malitia debeat remuneratione eterna, sed præcise in eo, quod illis debeat remuneratione, quae cum saepissimè deficiat in hac vita, inferebant, animam non interire cum corpore, sed manere adhuc capacem remunerationis post mortem corporis.

51. Quod si inquiras: Vnde ergo philosopharunt, eam manere immortalē potius quam mortalem, licet alia morte longè posteriori post mortem corporis? Respondeo, hoc aliunde philosophari non potuisse, nisi ex principio, ex quo philosophatur D. Thom. nempè, quia forma simplex, & spiritualis semel per se subsistens, & vivens independenter à corpore, vel à materia, iam esset naturaliter incapax mori, aut interire, quia nec alium modum moriendi excogitarunt possibilem ex naturis rerum, ad quas philosophia attendit, quam per dissolutionem formæ, & materiae: Ergo semel admisso, formam per se subsistentem inde-

pendenter à materia admittere ex natura rei, seu naturaliter aliam mortem simpli-
cem, quae non sit per dissolutionem, sed per totalem, & puram desitionem, nihilo remanente, vt contendunt Herrera, Vazquez, Arriaga, & alij ex Jesuitis, nihil roboris habere potest illa ratio Philosophorum, & PP. qua probatur ex virtute, & virtute non remuneratis in vita præsen-
tis sæculi, animę immortalitas, & eternitas, quia ex illa per se primo, & im-
mediate solum probatur vita animę post obitum corporis; quod vero illa vita su-
perstes sit immortalis, & eterna, incer-
tum omnino maneret, philosophicè lo-
quendo, si substantia spiritualis indepen-
dens à materia, & per se subsistens, ex
conceptu talis, non esset immortalis, aut
si posset mori per totalem desitionem,
attenta ipsius natura.

52. Iam vero, probatio illa, vt vir-
tuti, vel operi honesto debeatur præmiū, aut fœlicitas eterna, nempè, quia si optio daretur, quisque teneretur eligere potius elicere actum honestum, quam fœlicitatem eternam humanam. Falsa est, quia de ratione operis honesti naturalis est ordinari vt medium ad finem fœlicitatis: Quid autem falsius, quamquod excellen-
tia medij tanta sit in comparatione finis, quod si optio daretur, teneretur quis potius eligere medium, quam finem. Certè quis non videat, ad has rationes recurrere, reiecta ratione fundamentali Div. Thom. esse margaritas projicere, & colligere paleas.

SOLVUNTUR OBJECTA.

53. **O** BIJCIES primò: Quia in 6. Synodo Generali in Epistol. Sophronij approbata, Seff. 13. sic habetur: *Angeli immortales perseverant, non naturam revera incorruptam, propriè immortalem habentes effientiam, sed gratiam à Deo sortiti sunt, quæ immortalitatem largitur, & incorruptionem eis providet.* Cyrillus, lib. 8. Thaſauri, sic ait: *Angelus immortalis quedam res est, propter voluntatem, & gratiam Salvatoris:* Et infrà: *Solus Deus propriè immortalis est, quia naturaliter id habet, cetera per gratiam sicut creature.* Ambrosius, lib. 3. de Fide, cap. 2. sic ait. *Nec Angelus est naturaliter immortalis, cuius immortalitas est in voluntate creatoris.* Et denique Damascenus, lib. 2. Fidei, cap. 3. sic ait: *Immortalis est Angelus, non natura, sed gratia:* Ergo iuxta

Concilium, & PP. Angeli non sunt naturaliter, seu ex natura rei incorruptibles, & immortales, sed solum per gratiam.

54. Ad hæc, &c. alia, que ab autoritate desumuntur, respondeo, ea duplè exponi posse. Primo de immortalitate morali, seu spirituali, que coincidit cum impeccabilitate. Sicut enim PP. communiter peccatum mortem appellant vitę spirituali contrariam; ita peccabilitatem, mortalitatem, & impeccabilitatem, immortalitatem appellant; & ideo rectissimè in hoc sensu dicitur, à Concilio, quod Angeli, (nempè boni, nam mali doemones nuncupantur) immortales perseverant, nempè in vita gratię, non per naturam, nec per essentiam, sed per gratiam nempè consummatam, quam à Deo sortiti sunt, que immortalitatem largitur, & incorruptionem, id est, impeccabilitatem. In hoc etiam sensu exponit Ambrosium, ipse Pat. Vazquez, disp. 182. cap. 3. inquiens, ipsum expreſſe loqui de immortalitate morali, opposita morti peccati; seu de impeccabilitate, quam solus Deus habet per naturam. Et similiter Damascenum exponit Div. Thom. vbi supra, ad 1. inquiens, eum loqui de immortalitate perfecta, que includit omnem immutabilitatem, quia, vt inquit August. lib. 3. contra Maxim. omnis mutatio, mors quædam est, & præsertim mutatio de bono in malum: Perfectam autem immutabilitatem, nempè de bono in malum, Angeli non nisi per gratiam affequuntur.

55. Cyrillus item eandem explicationem subire potest, quod nempè Angelus immortalis est morte peccati propter voluntatem, & gratiam salvatoris; & quod solus Deus hoc sensu propriè immortalis est, quia id naturaliter habet, cætera vero, vt creaturae, per gratiam. Nec obest, quod rationem reddens, sic ait: Sed tamen, quoniam Angelus ortum habuit, & esse capit, occidere quoque potest, & non esse; nam hoc etiam potest intelligi, quatenus Angelus possit occidere, & non esse, quantum ad vitam gratię, in qua primo conditus fuit; per peccatum nempè, à quo occasu, & non esse, servatus est per gratiam salvatoris, & redditus immortalis: Quod quidem convenit Angelo per gratiam, & non per naturam, quia ortum habuit ex nihilo, & quia, Deo suspendente concilium, in nihilum redigi posset, ex

hoc enim solent PP. probare nullam creaturam esse impeccabilem, nisi per gratiam, vt alibi vidimus.

56. Vel si ista expositio non adaptetur; dicendum est, cum alijs: PP. & Cyrilum, præsertim dum inquiunt, Angelos non esse immortales per naturam, sed per gratiam, idem intelligere, ac non esse immortales à se, & per essentiam, seu essentialiter, sed per participationem, & gratiam creatoris, tales facti à Deo, quia non semel apud Patres, dona collata per creationem vocantur gratia; quia creatio semper est ex voluntate gratuita creatoris, vt potè ex nihilo. Vel etiam, quia Angeli respectivè ad potentiam absolutam Dei non possunt dici essentialiter indestructibiles, licet ex natura rei sint tales; vnde ipse Cyrus, rationem redditimmediatè post dicta, sic inquiens: *Namque naturis præcipue insunt, ea respectu creatoris Dei nihil sunt. Quare sicut ignis combustivus est, sed non Deo, sic & Angelus immortalis quidem est, sed non Deo.* Vbi ex una parte supponit, quod nature Angeli præcipue convenient per modum naturæ esse immortalem, sicut igni quod sit combustivus, quod certè importat ipsum esse immortalem ex natura rei, sicut ignis ex natura rei est combustivus; cæterum, sicut ignis hoc non habet per essentiam, & à se, nec ita essentialiter, quod à Deo impediri non possit per suspensionem concursus, ita similiter Angelus, non habet immortalitatem ita essentialiter, quod Deus eam impedire non possit de potentia absoluta per suspensionem concursus.

57. Obijces secundò ex Pat. Vazquez: Angelus intrinsecè ex se habet potentiam ad non esse: Ergò est intrinsecè, & ex natura rei corruptibilis, cum non aliund probetur eius incorruptibilitas, quam quia in eo non est potentia ad non esse. Probatur antecedens, quia Angelus intrinsecè est destruibilis, & anhilabilis à Deo: Sed hoc est habere intrinsecè ex se potentiam ad non esse: Ergò. Probatur maior, quia Deus potest Angelum destruere, & anhilare: Sed non præcisè, quia est ab extrinseco destruibilis, & anhilabilis, denominatione extrinseca desumpta ab omnipotencia Dei potente destruere; quia sic committeretur circulus vitiosus; siquidem esset dicere, quod Deus potest Angelum anhilare, quia ipse potest, absque omniratione obiectiva ex parte Angelii: Ergò ideo Deus potest Angelum destruere,

quia

quia ipse intrinsecè ex parte sua destruc-tibilis, & anihilabilis est.

58. Confirmatur primò: Angelus ex se est intrinsecè, & ex natura sua pro-ducibilis, & creabilis: Ergò pariter ex natura sua est intrinsece destruibilis. Probatur consequentia, quia ideo pri-mum est verum, quia si solum esset ex-trinsecè producibilis, solum Deus posset ipsum producere, quia posset ipsum pro-ducere, per circulum vitiosum; vnde ut vi-tetur circulus vitiosus debet admirti possi-bilitas, seu producibilitas intrinseca ex parte ipsius: Sed idem sequeretur de po-tentia Dei ad Angelum destruendum, si solum esset extrinsecè destruibilis: Er-gò Angelus non solum est extrinsecè, seu ab extrinseco destruibilis, sed in-trinsecè, & ex natura sua. Secundò, quia semel admisso, quod Angelus sit intrinsecè destruibilis, huiusmodi destrui-bilis est naturalis: Ergò erit naturali-ter destruibilis. Probatur antecedens, quia illa destruibilitas erit indistincta ab ipsa natura Angelii: Ergò erit natura-lis. Tertio: Calu possibili, quo Ange-lus destrueretur, eius destructio esset na-turalis: Ergò est naturaliter destruibi-lis. Probatur antecedens: Eius destruc-tio non esset supernaturalis: Ergò esset naturalis. Probatur antecedens, quia in instanti, in quo destrueretur, nullam ha-beret Angelus exigentiam in contra; cum iam non esset, & quod non est, nihil exigit: Ergò eius destructio non esset contra illius exigentiam: Ergò nec su-pernaturalis.

59. Respondeo, ad equivocatio-nes vitandas, distinguendo antecedens: Angelus intrinsecè, & ex se habet po-tentiam veram, & positivam ad non esse, nego antecedens: Potentiam logicam negativam, sumptam pro non repugnan-tia essentiali, ex habitudine termino-rum, cum repugnantia positivè naturali ex suppositione, quod existat, ad non esse; concedo antecedens. Ad cuius probatum, distinguo maiorem: Ange-lus intrinsecè est destruibilis, & anihilabilis à Deo per non repugnantiam esse-entiale, cum repugnantia connatu-rali, vt anihiletur, concedo: Per aptitu-dinem positivam, & naturalem vt anihiletur, nego maiorem, & distinguo mi-norem eodem modo. Ad probatum maiori, omissa maiori, & minori, distin-guo consequens distinctione data; quia vt vitetur circulus, satis est, quod intrinsecè ex parte Angelii detur intrinseca non

Tom. II.

repugnancia essentialis ex habitudine ter-minorum ad sui destructionem, licet cum repugnancia connaturali, sive ex natura rei ad sui destructionem.

60. Ad primam confirmationem, omisso antecedenti, de quo latè dixi-mus in *Metaphysic. quæst. 8.* nego conse-quentiam. Ad cuius probationem, dis-tinguo causalem: Ideò præcisè, nego: Ideò & quia Angelus ex natura sua est positiua essentia, & forma apta positivè esse, concedo maiorem, & minorem, & distinguo consequens ut suprà, con-cedendo, quod Angelus sit intrinsecè destruibilis per non repugnantiam essen-tiale, cum repugnancia naturali ad sui destructionem; quia per illam non re-pugnantiam essentialem ex parte sua in-trinsecam, seu ex habitudine termino-rum, vitatur circulus vitiosus.

61. Notanda tamen est ingens differentia inter producibilitatem intrin-secam Angelii, & ipsius destruibilita-tem. Primo, quia Angelus, licet ante-quam producatur, nullam exigentiam intrinsecam habeat ut producatur, tamen nullam etiam, vel levem habet repug-nantiam intrinsecam ut producatur; cæ-terum destrui non potest, nisi ante des-tructionem præsupponatur existens cum exigentia connaturali ad suam conserva-tionem, quæ est repugnancia naturalis positiua ad sui destructionem. Secundo, quia Angelus, cum ex essentia sua sit for-ma simplex, & actus primus in genere entis, seu vera essentia, essentialiter est apta positivè ad esse, & participativa im-mediatae ipsius esse, & sic ex natura sua, licet sine exigentia exercita, est produci-bilis ad esse, sive producibilis.

62. Attamen ex eodem principio, quia nempè est forma, actus, & essentia simplex, minimè est ex se apta ad non esse sui, quia nulla ex parte est apta seu potentialis ad esse oppositum, & in-compatibile; sicut contingit in natura humana composita ex materia, & for-ma, quæ ex aliqua sui parte, nempè ex parte materię, est apta, & potentialis ad sui non esse, quatenus est apta, & po-tentialis positive ex parte materię ad esse oppositum per aliam formam; quod qui-dem minimè contingit in Angelo, quæ est forma, & essentia simplex purè apta ad esse suum: Ex qua differentia ma-nifestè constat, Angelum optimè posse dici ex natura sua, sive naturaliter pro-ducibilem, per suam nempè naturam de-se positivè aptam ad esse, & participati-

I 2.

vam

vam ipsius esse ; minimè vero dici posse ex natura sua , nec naturaliter destruibilem ; non quidem antequam existat ; quia antequam existat , implicat contradictionem , quod destruatur , nec postquam extiterit , quia cum de se sit pura forma , & purè actus exigens connaturaliter suum esse ex se , supposito quod existat , est naturaliter inepta , & repugnans ad sui non esse , sive ad sui destructionem , vnde solum de potentia absoluta , & suprà sui exigentiam potest destrui .

63. Ad secundam confirmationem , nego antecedens . Ad cuius probationem , distinguo antecedens : Illa destruibilitas erit indistincta per modum aptitudinis , aut potentiae positivae , nego : Per modum negativae non repugnantiae ex habitudine terminorum , concedo antecedens , & nego consequentiam : Quia aptitudo negativa , quæ sic identificatur cum natura , non est naturalis in esse aptitudinis , sed obedientialis relativè ad Deum Authorem supernaturem , vt de potentia obedientiali diximus alibi ; vnde solum sequitur , quod Angelus sit obedientialis negativè destruibilis , sed ex natura rei , naturaliterque sempiternæ durationis , & indestruibilis , quæ non opponuntur .

64. Ad tertiam confirmationem , nego antecedens . Ad eius probationem , nego antecedens . Ad eius probationem , distinguo antecedens : Nullam haberet Angelus , nec præsupponeret exigentiam in contra , nego : Non haberet , præsupponeret tamen exigentiam in contra , concedo , & nego consequentiam : Quia vt destructio aliqua sit supernaturalis , quoad modum , seu suo modo miraculosa , non exigitur , quod res destructa in eo instanti , in quo destruitur , habeat exercitam exigentiam permanendi ; sed satis est , quod immediate ante habeat exigentiam permanendi , & quod contra illam exigentiam immediate præcedentem destruatur immediatè post . Et quidem nemo negat , quod conversio immediata aquæ in vinum , & substantiæ panis in Corpus Christi , sit miraculosa , & supernaturalis ; & tamen non est contra , nec suprà exigentiam aquæ in eodem instanti conversionis , in quo iam aqua non est , sed contra exigentiam naturalem illius permanendi in suo esse , immediatè præcedentem : Sic igitur in nostro casu .

65. Ex quo colliges , non recte Magist. Gonet , disput. 2. de Angelis , artic. 4. §. 2. dixisse , quod si Deus anhilaret

Angelum , nullam violentiam illi referret , quia licet tunc faceret contra inclinationem particularem , quam Angelus habet ad semper durandum , & permanendum in esse , non tamen contra inclinationem universalē , quam habet ut pars universalis ad obedientium Creatori , sicut nec aquæ fit violentia , dum ascendit sursum ad replendum vacuum , quia licet hoc sit contra inclinationem particularem illius in hoc tamen servit universalī bono naturæ .

66. Non recte , inquam , quia quod est secundum inclinationem universalē naturæ , licet contra particularem , verè , & simpliciter est naturale , sicut patet in eodem exemplo aquæ ascendentis ; ille enim ascensus ad replendum vacuum simpliciter est naturalis : Anihilatio autem , seu Angeli destructio non potest esse verè naturalis , nec in natura Angelica est illa inclinationis universalis ad anihilationem sui , nec potest esse , nec ad serviendum Deo , aut obedientiam Deo per sui anihilationem , cum per sui nihilum , nihil deservire potest (vt constat ex Div. Thom. suprà .) Sed solum est inclinationis , sive particularis , sive universalis ad esse , & ad serviendum Deo per sui esse ad bonum universalē naturæ ; nec est distinguibilis in Angelo duplex inclinationis una ad sui esse , alia ad sui non esse , sicut in entibus compositis ex materia , & forma , in quibus , v. g. in homine , ratione formæ est appetitus particularis ad sui esse , sed ratione materiæ appetitus universaliter ad bonum universalis varietatem formarum , potest esse appetitus per accidens ad sui non esse : Hoc autem repugnat in forma simplici per se subsistenti : Et item , quia si ea inclinationis universalis posset dari in Angelo , attenta illa , esset re ipsa naturaliter , seu ex natura rei destruibilis , sicut aqua est naturaliter sursum mobilis : Quod est contra totam doctrinam Div. Thom.

67. Nec propterea dicimus , illam anihilationem fore violentam , sed solum fore miraculosam , quia licet Deus operetur sèpè contra totam inclinationem naturalem , seu etiam contra universalē , non facit violentiam , propter summum ius , & dominium suprà totam naturam , cui miracula sunt quidem supernaturalia , & miraculosa , sed non violenta , non quia natura habet inclinationem naturalem , aut positivam ad obedientium Deo Authori supernaturali ; sed quia habet non repugnantiam negativam respectu ipsius , in

in qua alibi diximus consistere potentiam obedientialem.

68. Obijcies tertio: Angelus est finitè, & limitatè essentiè, & perfectionis: Ergo non exigit durationem eternam. Probatur consequentia, primò: Quia duratio rei maior, vel minor pensatur penè maiorem, vel minorem rei perfectionem, vndè videmus formas imperfectiores esse minus durabiles, quam perfectas, & aliquas propter sui nimirum imperfectiōnem, esse valde transitorias, vt sonus, impulsus, & forma embrionis in viventibus: Sed eo ipso essentiè, & perfectioni finitè non potest correspondere ex natura rei duratio infinita; quia illi est improportionata: Ergò. Secundo: Quia sic se habet res ad sui durationem, sicut ad sui vbicationem: Sed substantiè finitè non potest correspondere vbicatio infinita: Ergò nec duratio eterna, aut infinita à parte post.

69. Respondeo, distinguendo consequens, claritatis gratia: Ergò non exigit durationem eternam cathegorematicè, & simpliciter talem, concedo consequentiam: Syncathegorematicè, & secundum quid, nego consequentiam. Ad cuius primam probationem, in primis posset negari maior universaliter sumpta, quia nemo dubitat animalia esse longè perfectiora lapidibus, & gemmis; & tamen illa sunt longè minus durabilia; & similitè animalia excedunt plantas, & plantæ sunt longè durabiliores animalibus; non ergò semper duratio maior, vel minor pensatur penè perfectionem rei durantis.

70. Sed omissa maiori, distinguo minorem distinctione data, quæ certè in sententia Div. Thom. asserentis Angelum semper adæquare totam perfectionem suæ speciei, seu esse ipsam sui speciem per se subsistente individuam, & immultiplicabilem; & ideo infinitum quodammodo intra speciem, licet finitum relatione ad genus, non solum solvit argumentum, sed probat nostram sententiam. Primo: Quia licet quolibet individuum inadæquatum alicuius speciei debeat esse durationis finibilis ex natura rei, quia finitum intra suam speciem; species tamen quælibet ex natura sua petit, & appetit sui durationem sine fine, propterea enim in quolibet individuo corruptibili est appetitus vehementissimus generandi sibi simile ad conservationem speciei; quia videlicet species est, quodammodo infinita, sive secundum quid; cum

ergò Angelus sit ipsa sui species per se subsistens, nihil mirum, quod per se, & ex natura rei sit durationis syncathegorematicè infinitè, sicut & ipsa Angeli essentia est infinita intra speciem, sive cōtinens equivalentè infinita individua, quia infinitis individuis equivalentes; vndè sicut aliæ species sunt sine fine durabiles per successionem individuorum, nihil mirum, quod species Angeli per se individua, & subsistens, sit ex natura sua infinitè durabilis.

71. Infinitè, inquam, secundum quid, & syncathegorematicè, non infinitè simpliciter, & cathegorematicè; quia duratio infinita simpliciter, & cathegorematicè, est duratio infinita, & tota simul, sicut Dei eteritas, hæc autem est Angelo ex natura sua improportionata, quia infinita simplicitè, durare vero infinitè secundum quid, & syncathegorematicè, est durare successivè magis, & magis, & semper exigendo durare, sine fine; quod benè potest competere nature, & essentiè finitè, ex natura sua substantialiter immutabili; quia eo ipso post quamlibet durationem, etsi longissimam, semper manet in viridi exigentia durandi sicut in initio, & consequenter cum exigentia durandi nunquam terminabili, aut finibili, imo nec minorabili, quod est esse durabilem infinitè syncathegorematicè, & eternitè à parte post, cuius duratio merito vocatur eteritas.

72. Ex quo, vt tacito argumen-to occurram, infero, quod si Angelus anihilaretur, non in quolibet instanti post anihilationem, esset miraculosa eius non existentia, sed solum in illo transitu totali de esse ad non esse, suprà eius exigentiam immediatè præcedentem, considereret miraculum; quo supposito, iam non amplius exigeret esse, quia non exigeret reproduci, & ideo non esset vltra miraculum; sicut quando Christus aquam verit in vinum, miraculum præcisè fuit in transitu, & in instanti conversio-nis, supposito autem vino facto ex aqua, iam quod illud non esset aqua, novum miraculum non esset, quia iam esse aquam non exigebat, sed tota exigentia aquæ superata, & extincta fuit in instanti conversionis, & de reliquo vinum naturaliter erat vinum; sic ergò tota exigentia Angeli ad sui eternam durationem, superaretur, & extincta maneret in instanti sue anihilationis, & de reliquo miraculum vltra non esset, in eo quod vltra, vel post anihilationem non duraret.

73. Denique obijcet: Quia ali-
quid substantiale Angeli potest corrum-
pi: Ergò & Angelus. Probatur antece-
dens: Quia substantia Angeli est mo-
dus substancialis eius: Sed hæc potest An-
gelo deficere, & non per anihilationem:
Ergò per corruptionem; ergò potest
corrumphi. Probatur minor: Quia potuit
persona divina aſlumere naturam Angeli,
quo casu Angelo deficeret propria substi-
tencia, & non per eius anihilationem:
Ergò. Ex hoc colligit Mag. Herrera,
Angelum in ratione personæ esse propriè corruptibilem.

74. Sed immerito, primò: Quia
Angelum commutare personalitatē crea-
tam in divinam non esset propriè cor-
rumpi in ratione personæ, sed meliorari,
ſeu infinitè melius personari, per per-
sonam eminentē continentem suam pro-
prium personalitatem; nec enim in eo
casu persona divina propriè diceretur
Angelum corrumpere in ratione personæ,
ſed potius ipsum perficere, & completere
in ratione talis. Secundò, quia non dici-
tur aliquid propriè corruptibile, ex quo
miraculosè deficere possit à ſubiecto, ſed
ſolum ſi ex natura rei ſit aptum corrumpi,
ſicut ignis minimè diceretur nudabi-
lis calore, nec nix denigrabilis, aut atra-
mentum dealbare, eo quod miraculo-
ſe iſta fieri poſſunt; Angeli autem pro-
prium personalitas ſolum miraculosè illi
deficere potest, minimè vero ex natura
rei; vnde absolute non potest dici cor-
ruptibilis, ſed ad ſummum cum addito,
ab extrinſeco, & miraculosè. Ex quo ad
argumentum diſtinguo antecedens: Ali-
quid substantiale Angeli potest ab intrin-
ſeco, & ex natura rei corrumpi, nego:
Miraculosè, & ab extrinſeco, tranſeat:
Ad probationem, omiſſa maiori, & mini-
ori de poſſibilitate per miraculum, & ab
extrinſeco, & ſimiliter conſequentia, ni-
hil contra nos, quia nunquam probatur
Angelum, adhuc in ratione per-
sonæ, eſſe ex natura rei corruptibi-
lem; ſed ſolum ab extrinſeco,
& per miraculum, de quo
non eſt quaſ-
tio.

QUÆSTIO XX.

*AN POSSINT ESSE DUO ANGELI
eiusdem speciei infime.*

1. **H**O C est, an Angelus
poſſit numero multi-
plicari intra eandem
ſpeciem. Quam quaſ-
tionem ideò hic ſubnectere placuit, quia
eisdem principijs nititur, quibus praecede-
dens, & quia ēgre fero doctrinam Div.
Thom. ab aliquibus, vel impugnari, vel
obſcurari, propter non intelligentiam al-
titudinis ipſius.

*S E N T E N T I A D I V . T H O M .
ab ipſo probata.*

2. **D**ICO igitur, primò: *De
facto non dantur plures
Angeli eiusdem speciei.* Ita
Div. Thom. 1. part. quaſt. 50. art. 4. in
2. ſent., diſt. 3. quaſt. 1. art. 4. in 2. con-
tra Gent. cap. 93. & de spiritualib. crea-
turis, art. 8. & opuscl. 30. lec. 6. & ubi-
cumque rem tractat. Probatur primò ex
ipſo: *Quia ad hoc ſunt plura individua
in una specie, ut patet in rebus corruptibili-
bus, ut natura speciei, que non poſteſt
perpetuò conſervari in unico individuo, ut
poſteſt corruptibili, conſervetur in pluribus
ſemper ſuccedentibus: Sed ſubstantię ſe-
paratę, nempe Angelii, natura poſteſt con-
ſervari in unico individuo, eo quod ſunt
incorruptibiles, ut ſuprā oſtentum eſt: Er-
gò non oportet eſſe plura individua, in il-
lis ſubstantijs, nempe in Angelis, eiusdem
speciei.* Et conſirmat: *Quia etiam in cor-
poribus incorruptibilibus non eſt niſi unum
individuum in una specie: Sed non alia
ratione, niſi quia ſunt incorruptibilia, &
unum ſufficit ad conſervationem speciei:* Ergò pariter in Angelis, quia ſunt incor-
ruptibiles, non dantur duo eiusdem spe-
ciei.

3. Secundò probatur, quia multi-
plicatio ſpecierum, plus addit nobilitatis,
& perfectionis universo, quam multiplicatio
individuorum in una specie: Sed perfe-
ctio universi maximè conſiſtit in ſubstantijs
ſeparatis, nempe in Angelis: Ergò magis
competit ad perfectionem universi, quod
omnes Angelii ſint plures, ſecundum ſpeciem
diverti, quam quod ſint multi ſecundum
numerum in eadem ſpecie. Explicatur:
Supponamus enim, quod pars universi,
quaꝝ conſtat ſubstantijs ſeparatis, ſeu An-
gelis;

geli, constet centum millionibus Angelorum; certè maior perfectio erit, quod omnes sint specie differentes inter se inæquali numero specierum, quam quod specierum sit minor numerus, quam individuorum; in paucioribus enim speciebus, licet multiplicatis individuis, non potest importari tanta perfectio, quanta in pluribus: Ergò magis competit ad perfectionem universi, quod in cœtu Angelorum, qui est suprema pars universi, omnes sint specie differentes, quam quod plures illorum sint eiusdem speciei.

4. Nec dicas, quod maior perfectio esset, si essent centum millions specierum, & ultra in qualibet specie essent plures, quo magis numerus Angelorum cresceret supra centum millions. Contra enim est, quia dato quod Deus voluisset numerum Angelorum supra centum millions, maior perfectio esset quod cresceret in diversis speciebus, quam in solis individuis, non aucto numero specierum: Ergò semper, quocumque numero posito, convenientius est ad maiorem perfectionem universi, quod omnes sint specie diversi: Ergo ita de facto sunt.

5. Confirmat Div. Thom. *Quia substantię separatę, nempē Angelii, sunt perfectiores, quam corpora cœlestia: Sed in corporibus cœlestibus propter eorum perfectionem, non invenitur nisi unum individuum unius speciei; tum quia unum quodque eorum constat ex tota materia sue speciei; tum quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad compleendum illud in universo, ad quod sua species ordinatur, sicut precipue patet in Sole, & Luna: Ergò multo magis in substantiis separatis, nempē Angelis, non invenitur nisi unum individuum in una specie.* Explicatur: Quia propterea ad complementum universi dantur plura individua in eadem specie, quia in uno solo individuo non est virtus speciei ita extensa, & completa, quod ad perfectam operationem speciei ut exactam ad complementum universi, non indigeat alijs individuis, vel suppletibus, vel coadiuvantibus, quia videlicet nullum individuum se solo potest operari, nec in omni loco, vbi exiguntur operatio sue speciei, nec in omni tempore, quia est corruptibile: Sed in corporibus cœlestibus, quodlibet individuum habet virtutem sue speciei taliter completam, & extensam, quod extenditur ad omne tempus, & ad omnem locum, vbi exiguntur operatio sue speciei ad

complementum universi, vt patet in Sole, & Luna, & alijs Astris: Ergò cum Angelii sint in ordine superiori, & perfectiori, potiori titulo id ipsum in illis contingit: Ergò non dantur duo Angeli eiusdem speciei, sed unus in qualibet specie sufficit ad functiones sue speciei in universo necessarias, sicut sufficit unus Sol, una Luna, &c. Haec tenus ex Div. Thom. loco citato ex contra Gentes.

6. Explicat autem magis id ipsum, quest. de spir. creat. art. 8. in corpore, sic arguens: *Quia perfectum dicitur unumquodque, cum nihil deest ei eorum, que ad ipsum pertinent. Tum sic; huius perfectionis gradus in universo debent pendere ex extremis rerum: Sed Deo, qui est in supremo gradu perfectionis, nihil deest eorum, que pertinent ad actionem totius esse, id est, in omni genere perfectionis, quia prehabet in se omnes rerum perfectiones simpliciter, & excellenter, vt ait Dyonisius, & individuum quodlibet in infima parte rerum, que continet omnia generabilia, & corruptibilia, perfectum invenitur ex eo quod habet, quidquid ad se pertinet secundum rationem sue individuationis, non autem secundum quod pertinet ad naturam sue speciei: Ergo inter extrema ista, debet assignari pars media, in qua quodlibet individuum sit ita perfectum, quod habeat quidquid pertinet non solum ad rationem sue individuationis, sed etiam quod pertinet ad rationem sue speciei; licet non totum quod pertinet ad rationem totius esse, sive generis: Quod manifeste apparet in ea regione media corporum cœlestium, vbi unum individuum, vt Sol, sic est perfectum, vt nihil ei deest eorum, que ad propriam speciem pertinent, unde & tota natura speciei concluditur sub uno individuo, & similiter est de alijs corporibus cœlestibus: Ergo multo magis in supra parte rerum creatarum, que est Deo propinquissima, scilicet in Angelis, hac perfectio invenitur, vt unum individuum nihil deest eorum, que ad totam speciem pertinent, & sic non sunt plura individua in una specie.*

7. Explicatur haec profunda Dis. Thom. ratio; nam supposito, quod aliquid esse perfectum est nihil sibi deesse eorum, que ad se pertinent; secundum hanc regulam distinguit tres gradus perfectionis, unum supremum, alium infimum, & tertium medium: In supremo quidem certissime est Deus, in infimo creature sublunares, & corruptibles; in medio corpora cœlestia, & incorruptibilia im-

mediata supra sublunaria; & substantię separate, seu Angeli immediatè sub Deo: Certè iste ordo evidentissimus est: Quo supposito, sic arguit ex extremis ad media: Etenim in supremo gradu Deus est ita in se perfectus, quod nihil sibi desit, nec ad perfectionem individui, nec ad perfectionem speciei, nec ad perfectionem generis, seu totius esse, quia in se continet eminentiè, & simpliciter omnem perfectionem cuiusvis individui, speciei, & generis; & ideo multiplicari non potest, nec individualiter, nec specificè, nec genericè: In infimo vero gradu, ad quem pertinent sublunaria, quodlibet individuum solum est ita perfectum, quod nihil sibi desit de eo, quod pertinet ad rationem talis individui, desit tamen multum de eo, quod pertinet ad rationem suę speciei, *cum natura suę speciei etiam in alijs individuis reperiatur: Quod, inquit, manifeste ad imperfectionem pertinere appareat; non solum in animalibus rationalibus in quibus unum individuum indiget alio suę speciei ad convictum; sed etiam in omnibus animalibus ex semine qualitercumque generatis, in quibus mas indiget foemina suę speciei ad generandum; & vlt erius in omnibus generabilibus, & corruptibilis, in quibus necessaria est multitudo individuorum unius speciei, que non potest perpetuo conservari in uno individuo propter eius corruptibilitatem, conservetur in pluribus: Ergo inter hunc gradum infimum, & illum supremum debet assignari medius gradus perfectionis, in quo individuo cuilibet nihil desit, non solum de eo, quod pertinet ad perfectionem individuationis, sed etiam, nec de eo, quod pertinet ad perfectionem suę speciei, propter quod non multiplicetur individualiter intra eandem speciem; vt manifeste appetat in corporibus coelestibus, que immediate sunt supra corpora sublunaria, & corruptibilia: Ergo potiori titulo in superiori parte vniuersi immediata infra supremum gradum perfectionis, que est substantiarum separatarum, seu Angelorum, quodlibet individuum debet poni ita perfectum, vt nihil sibi desit de eo, quod ad suam speciem pertinet, & ideo multiplicari non possit.*

8. Denique explicatur: Quia quod vnum solum individuum non sufficiat ad praestanda in vniuerso munia, & officia suę speciei, pertinet ad illius imperfectiōnem, vt iam ostendit Div. Thom. Quod autem sufficiat vnum individuum in toto vniuerso ad munia suę speciei, spectat

ad perfectionem illius, & ideo Sol, & alia corpora coelestia sunt individua perfectiora, individua vero in sublunaribus imperfectiora: Ergo ascendendo supra corpora coelestia ad nobiliorem partem vniuersi, nempè Angelorum, multo magis in illis dicendum est, quod in qualibet specie vnum solum individuum sufficit ad præstanta munia sue speciei in vniuerso, & consequenter quod non multiplicantur numero intra eandem speciem.

9. Denique probat idem Div. Thom. vbi supra, supposita enim triplici parte vniuersi, nempè sublunarum, coelestium, & substantiarum separatarum, seu Angelorum, sic arguit: Perfectius ordinari debent substantię, que sunt in suprema parte, quam que in media; & que in media, quam que in infima: Sed perfectius ordinantur, que ordinantur per se, quam que solum per accidens: Ergo magis per se ordinari debent substantię, que sunt in suprema parte, quam que in media; & que in media, quam que in infima: Sed que in infima sunt, plura ordinantur per se, vt species, & genera diversa; plura per accidens, vt individua eiusdem speciei; in parte vero media corporum coelestium omnia ordinantur per se, & nulla per accidens: Ergo potiori titulo in parte suprema omnes substantię separate debent esse ordinatę per se, & non per accidens tantum: Sed individua eiusdem speciei non sunt per se ordinata, sed solum per accidens: Ergo in suprema parte vniuersi, nempè inter Angelos, non sunt plura individua eiusdem speciei. Maiorem probat Div. Thom. *Quia duplex est bonum vniuersi, quoddam separatum, scilicet Deus, qui est sicut Dux in exercitus; & quoddam in ipsis rebus, & hoc est ordo partium vniuersi, sicut ordo partium exercitus est bonum exercitus; unde Apost. dicit ad Rom. 13. Que à Deo sunt, ordinata sunt: Sed oportet quod superiores vniuersi partes magis de bono vniuersi participent, quod est ordo: Ergo magis, seu perfectius ordinari debent substantię, que sunt in suprema parte vniuersi, quam que in media, &c. Minorem autem etiam probat: Quia perfectius participant ordinem ea, in quibus est ordo per se, quam ea, in quibus est ordo per accidens.*

10. Deinde probat etiam minorem subsumptam, *quia in ipsis inferioribus, que sunt generabilia, & corruptibilia, & infima pars vniuersi, & minus*

participant de ordine, invenitur non omnia diversa habere ordinem per se, sed quædam habent ordinem per accidens tantum, sicut individua unius speciei. In superiori autem parte universi, scilicet in corporibus cœlestibus, non invenitur ordo per accidens, sed solum per se, cum omnia corpora cœlestia ab invicem specie differant, nec sint in eis plura individua unius speciei, sed unus tantum Sol, una Luna, &c. Ergo vera est minor subsumpta. Ex qua infert Div. Thom. eandem consequiam hoc modo: *Multo ergo amplius in supra parte universi non inveniuntur aliqua ordinata per accidens, & non per se.* Quod vero solæ species per se ordinantur, individua vero eiusdem speciei solum ordinantur per accidens, quæ erat secunda minor subsumpta, sic probat Div. Thom. *Manifestum est autem, quod in omnibus individuis eiusdem speciei non est ordo, nisi secundum accidens; conueniunt enim in natura, & differunt secundum principia individuantia, & secundum diversa accidentia, quæ per accidens se habent ad naturam speciei.* Quæ autem specie differunt, ordinem habent per se, & secundum essentialia principia; invenitur enim in speciebus rerum una abundare suprà aliam, id est, esse excellentiorem alia, sicut in speciebus numerorum, ut dicitur in 8. *Metaphysic.* Ergo specie diversa per se habent ordinem, sicut numeri specie diversi per se habent ordinem; sed individua eiusdem speciei non habent ordinem per se, sicut nec duo numeri eiusdem speciei, ut duæ unitates, duo binarij, duo ternarij, &c. Sed solum per accidens ratione materie, vel accidentium. Hactenus Div. Thom. explicans angelica comprehensione ordinem, & proportionem totius universi ab his sublunaribus usque ad Deum, & à Deo usque ad hæc sublunaria. Ex quo,

SEGUNDA ASSERTIO.

IICO secundò: *Repugnat ex natura rei, seu ex ordine naturali universi, dari plures Angelos eiusdem speciei.* Id constat ex præmissis probationibus Div. Thom. Quia ex illis constat ordinem naturalem universi à Deo constitutum, exigere quod sicut in corporibus cœlestibus omnia differunt specie, & omnia sunt per se, & nulla pure per accidens ordinata; & quodlibet individuum continet totam virtutem, & perfectio-

Tom. II.

nem suę speciei, id ipsum potiori titulo, & excellentiori ratione servetur in supra parte universi, quæ complectitur substantias separatas, seu coetus Angelorum: Ergo ponere oppositum in supra ista parte universi, nempè plura individua, seu plures Angelos eiusdem speciei, qui ex consequenti solum per accidens ordinem haberent, & nullus haberet totam virtutem, & perfectionem suę speciei, quantum universo competenteret, esset contra ordinem naturalem universi: Sed repugnat ex natura rei, seu ex ordine naturali universi, quidquid est contra talēm ordinem: Ergo repugnat ex natura rei, seu ex ordine naturali universi dari plures Angelos eiusdem speciei.

12. Explicatur: Quia dum controvertitur de substantijs completis simplicibus, an sint possibles in universo ex natura rei, non debet id iudicari penes quamlibet ex illis absolutè, & seorsim, & secundum se, quia sic omnis substantia completa, quæ non implicat contradictionem, ex essentia sua, antequam producatur, nullam repugnantiam naturalem habet ad sui productionem, sicut nec naturalem exigētiam ab intrinseco suę essentiæ, ut non producatur; quia essentia nondum existens, sicut nihil exercitè naturaliter exigit, ita nihilo exercitè repugnat; vnde possibilitas in universo ex natura rei, solum pésari debet ex cæteris partibus universi, & ex ordine totius; quod enim cum his cohæret, est naturaliter possibile in universo; quod vero cum his repugnat, & non cohæret, est naturaliter impossibile, seu ex natura rerum, & ordine universi: Tunc sic, sed ex Div. Thom. ostensum manet, repugnare ordini naturali universi, quod dentur plures Angeli solo numero distincti: Ergo id repugnat ex natura rei, seu naturaliter ex ordine naturali universi.

13. Si vero quis dicat, potuisse universum aliter ordinari. Nihil sanè convincet, quia id solum probat de potentia absoluta Dei, & in aīo universo aliter ordinato; minimè vero in hoc universo ex natura rerum, & attento ordine naturali partium universi; quo solum sensu diximus in hac secunda assertione, repugnare plures Angelos solo numero distinctos. Cæterum.



TERTIA ASSERTIO.

14. DICO tertio: Nec de potentia absoluta sunt possibles plures Angeli

solo numero distincti, sive eiusdem speciei infinitae. Ita Div. Thom. locis citatis, & præsertim de Spirit. creat. vbi ait: Quod si Angelus est forma simplex abstracta à materia, impossibile est etiam fingere, quod sint plures Angeli unius speciei. Quod sic probat, quia quæcumque forma, quantumcumque materialis, & infima, si ponatur abstracta, vel secundum esse, vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una: Ergo si Angelus est forma simplex abstracta à materia, & per se subsistens, impossibile est etiam fingere, quod sint plures Angeli unius speciei. Probat antecedens, quia si intelligatur albedo absque omni subiecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines, cum videamus, quod hæc albedo non differt ab alia, nisi per hoc quod est in hoc, vel in illo subiecto; & similiter, si humanitas esset abstracta, non esset nisi una tantum: Ergo quæcumque forma quantumcumque, &c. ut in antecedenti.

15. Vim huius fundamenti, pauci penetrant, sed eam detegit magis ipse Div. Thom. 2. contra Gent. cap. 93. sic arguens: Substantie separatae, id est Angeli, sunt quædam quidditates subsistentes: Sed quidditates subsistentes sunt species subsistentes: Ergo substantiae separatae, id est Angeli, esse non possunt, nisi sint plures species. Minorem probat, quia species rei est quam significat definitio: Sed definitio est signum quidditatis rei: Ergo idem est quidditas, ac speciei rei: Ergo quidditates subsistentes sunt species subsistentes. Explicatur: Implicat in terminis, duas species solo numero distinguuntur: Sed si duo Angeli solo numero differunt, duæ species solo numero differunt: Ergo implicat contradictionem duos Angelos solo numero differre. Probatur minor, quia quilibet Angelus est formalissimè species abstracta per se subsistens: Sed si duæ species abstractæ, & per se subsistentes solo numero different, duæ species solo numero different: Ergo. Probatur maior, quia quilibet Angelus est formalissimè quidditas abstracta, & per se subsistens: Sed quidditas abstracta, & per se subsistens est formalissimè species abstracta, & per se subsistens: Ergo qui-

libet Angelus est formalissimè species abstracta, & per se subsistens: Quid autem magis implicans contradictionem, quam quod duæ species abstractæ, & per se subsistentes solo numero differant?

16. Explicatur exemplis Div. Thom. Albedo abstracta, considerata in abstracto, non potest esse nisi una, & idem de humanitate in abstracto; vnde nemo dixit, dari duas albedines ut sic, & in abstracto; nec dari duas humanitates ut sic, & in abstracto: Ergo si albedo revera in se subsisteret, & similiter humanitas, sicut à nobis concipiatur in abstracto, non possent esse plures albedines, nec plures humanitates ut sic in abstracto per se subsistentes: Vnde Plato, qui dicebat, naturas singularium corruptibilium existere separatas, & abstractas, sicut à nobis concipiuntur, non potuit non asserere, quamlibet esse realiter unam respectu omnium singularium, & sic dicebat esse unam realiter humanitatem separatam, & non plures separatas humanitates, & sic de alijs naturis specificis separatis, quia cogitabat illas existere in abstracto, & separatas, sicut à nobis præscindentibus concipiuntur: Ergo implicat in terminis, non solum esse, sed etiam cogitari duas quidditates specificas in abstracto solo numero differentes intransitivè in illa sua abstractione: Sed quilibet Angelus est formalissimè quidditas specifica abstracta, & separata per se subsistens: Ergo impossibile est non solum esse, sed etiam cogitare, seu fingere, quod sint plures Angeli unius speciei. En energiam discursus Div. Thom.

17. Dices forsan, hoc solum probare, quod quidditas, seu natura specifica cuiusvis Angeli in abstracto, & præcisivè considerata, non possit esse plures intransitivè in hac consideratione: Minimè vero, quod transitivè per contractionem non possit multiplicari numero in concreto realiter, & à parte rei. Sed contra est, nam hic detegitur non intelligentia contrariorum, existimantium Angelos esse sicut homines, leones, & alias substantias materiales, quarū quidditates specificæ ut abstractæ, seu in abstracto intransitivè non subsistunt in se ipsis cum illa abstractione, sed ut subsistant, opus est, quod contrahantur, & dividantur individualiter penes divisionem primi subiecti, & materiæ, quia ipsæ non sunt sibi metiopsis primum subiectum subsistens: Nec mirum, quod ita existent, quia sequuntur modum

dum nostrum intelligendi proprium in hoc statu; in quo (ut ostendimus latè ex Div. Thom. *Tractat. de Deo uno, disput. 2.* quæst. 7. à num. 46. & *disput. 3. quæst. 2. à num. 44.*) non possumus intelligere formas, seu quidditates abstractas, ut intransitivè in se subsistentes, sed solam, ut concernentes subiectum extrà quidditatem, & in concreto, modo compositivo, ad modum formarum materialium; eminētia autem intellectus Angelici Di. Thom. ostendit nobis, quod licet Angelii hoc modo à nobis, & non alio modo ex parte cognoscētis, cognoscantur; aliter tamen se habent in rei veritate, & ex parte rei cognitè, quia videlicet sunt re ipsa quidditates, & formæ simplices, re ipsa abstractæ ab omni subiecto extrà ipsam quidditatem, quia ipsa quidditas, & natura Angelii specifica, ut in se ipsa cum omnimoda simplicitate subsistens, est sibi ipsi subiectum; vnde non eger, ut existat, contrahi, aut cōcernere subiectum hoc, aut illud; sed omnimoda simplicitate intransitivè in se, ipsa quidditas est ut *quod*, & ut *quod* potens existere, sive subsistere, & ideo vocatur quidditas per se subsistens, id est, intransitivè in se ipsa existens. Quo supposito.

18. Sic arguo: Per te natura specifica, seu quidditas cuiusvis Angelii in abstracto considerata non potest esse plures intransitivè in hac consideratione: Sed ipsa ut sic considerata, est intransitivè existens in se ipsa à parte rei, nec ut existat eger vlla contractione ad hoc, vel aliud singulare subiectum, quia ipsa in se ipsa est sibi primum subiectum, & primum *quod*: Ergò nec potest esse plures, aut multiplicari à parte rei. Explicatur: Nulla quidditas, aut natura specifica potest multiplicari individualiter intransitivè in se ipsa, sed solum si participetur, & contrahatur ad singularia subiecta: Sed quidditas, & natura specifica cuiusvis Angelii est in se ipsa intransitivè existens ut *quod* completum, & consequenter non est contrahibilis, nec participabilis ab ullo particulari subiecto: Ergò non est numero multiplicabilis intra eandem speciem, sed in se ipsa est species singularis, & individua. Explicatur amplius: Quidditas specifica est formalissimè species: Ergò quidditas specifica intransitivè in se ipsa existens ut *quod* completum, est species intransitivè in se ipsa existens ut *quod* completum: Sed Angelus est quidditas specifica intransitivè in se ipsa subsistens ut *quod* completum: Ergò est species in se

Tom. II.

ipsa intransitivè existens ut *quod* completum: Sed eo modo, quo est existens ut *quod* completum est singularis: Ergò Angelus est formalissimè species se ipsa, & intransitivè singularis. Tunc sic, sed implicant duæ species se ipsis intransitivè singulares, & alias solo numero distinctæ, & itē implicat species se ipsa, & intransitivè singularis, & multiplicabilis in plura individua: Ergò pariter implicant duo Angelii singulares solo numero distincti, & quod species Angelii possit multiplicari in plures Angelos solo numero distinctos.

19. Secundò probat Div. Thom. assumptum, vbi supra: *Quia quæcumque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam: Sed substantie separatae, nempe Angelii, non habent omnino materiam, neque que sit pars earum, neque cui eni antur ut forme: Ergò impossibile est, quod sint plures unius speciei.* Probat maiorem: *Quia differentia, que ex forma procedit, inducit diversitatem speciei, que autem ex materia, inducit diversitatem secundum numerum: Ergò quæcumque sunt idem specie, &c. ut in maiori.* Confirmatur ex ipso 1. part. quæst. 50. artic. 4. in corporal aiente: *Ea enim, que convenientur speciei, & differunt numero, convenientur in forma, sed distinguuntur materialiter: Sed Angelii non sunt compositi ex materia, & forma.* Sequitur ergò, quod impossibile sit esse duos Angelos unius speciei, sicut impossibile esset dicere, quod essent plures albedines separatae, aut plures humanitates. Explicatur: Distinctio formalis est distinctio specifica, distinctio vero purè numerica est distinctio materialis iuxta Div. Thom. Arquit distinctio proveniens à forma non potest non esse formalis, & distinctio proveniens à materia materialis: Ergò omnis distinctio proveniens à forma est specifica, & formalis, & solum distinctio proveniens à materia est materialis.

20. Hoc argumentum opponit contra se nomine Thomistarum, Herrera Complutens. *Tractat. de Angelis, quæst. 4. num. 75.* & inquit huiusmodi probatio nem maximè sibi displicere, esse levissimum argumentum, & ludere terminis. Sed sane argumentum, & probatio est expressa ex Div. Thom. & argumentum, & probatio Div. Thom. non ita contemni meretur: Sed videamus, quo pacto illud solvit. Inquit ergò, quod ly distinctio formalis potest dupliciter accipi; & pro distinctione specifica, seu inter extrema dissimilia; & pro distinctione proveniente formaliter à forma. Et similiter ly distinctio.

tinēlio materialis potest sumi pro distinctione purè numerica, & inter extrema omnino similia, & pro distinctione proveniente formaliter à materia. Quo supposito, distinguit maiorem: *Distinctio formalis* sumpta pro distinctione proveniente formaliter à forma, est distinctio specifica, negat: *Sumpta pro distinctione versante inter extrema dissimilia, cōcedit maiorem quoad primam partē.* Et distinguit secundam eodem modo, & similiter minorem, & negat consequentiam. Et infert, Eximium Suarez, sapientissime respondisse argumento desumpto ex principio individuationis, *Angelos distingui numericè per proprias entitates, nec querendum esse aliud individuationis principium.*

21. Sed certè hæc solutio solam continent petitionem principij, ac per consequens insufficiens est ad reputandum præfatum argumentum levissimum. Etenim, iuxta Div. Thom. *Differentia, quæ ex forma procedit, inducit diversitatem speciei:* Ergò iuxta Div. Thom. nulla est differentia, aut distinctio ex forma procedens, quæ non sit, vel inducat diversitatem speciei: Ergò, licet *distinctio proveniens à forma, & distinctio specifica* sint voces distinctæ, in re tamen convertuntur, & una est alia, vel inducit aliam: Sed inter duos Angelos nulla est distinctio, quæ non sit purè ex forma, quia in Angelis non est nisi forma, quia sunt formæ puræ, & simplices: Ergo nulla potest esse distinctio, nisi specifica, seu speciei, seu specifica. Explicatur: Per te *distinctio formalis* solum sumi potest, vel pro distinctione proveniente à forma, vel pro distinctione specifica: Sed iuxta Div. Thom. *distinctio proveniens à forma inducit diversitatem speciei:* Ergò *distinctio formalis*, quocumque modo sumatur, est, vel inducit diversitatem speciei. Rūrsus: Iuxta Div. Thom. *differentia, quæ est ex materia, inducit diversitatem secundum numerum;* & quæ differunt numero distinguuntur materialiter. Vndè quecumque sunt idem specie, & differunt numero, habent materiam: Ergò iuxta ipsum omnis distinctio purè numerica, quæ non sit specifica, est ex materia: Sed in Angelis non est distinctio aliqua ex materia: Ergò nec distinctio purè numerica absque specifica.

22. Contra secundò, quia falsum supponitur, dum distinctio specifica accipiatur vnicè pro eodem ac distinctio inter extrema dissimilia, & distinctio numericà vnicè pro distinctione inter

extrema omnino similia: Ergò aliter discernenda est vna ab alia, nempè ex eo, quod distinctio specifica sit purè à forma, numerica vero à materia. Probo antecedens; quia si dissimilitudo sit purè ex materia, & non ex forma, minimè est distinctio specifica; vndè imago ex auro, ex argento, & ex plumbo, si forma sit eadem, dissimilitudo ex materia, non facit imaginem specie differentem, sed solum numero differentem, quamvis sit maxima dissimilitudo: Ergò differentia, seu distinctio specifica non purè consistit in dissimilitudine extremorum, sed addendum est, quod sit dissimilitudo proveniens ex forma. Ex quo etiam infertur, falso explicari distinctionem purè numericam per hoc quod sit inter extrema omnino similia; quia licet sit inter extrema dissimilia, dissimilitudine orta ex materia, aut ex principijs materialibus, erit distinctio purè numerica, vt patet exemplo relato; & in rebus substantialibus patet etiam; quia fructus, & arbor eiusdem speciei solet substantialiter differre ex diversitate terræ, & temperamenti materialis, ex qua, & in qua generatur, vt patet in vitibus, & vvis, in tritico, imo & in animalibus, quæ in una regione sunt pinguiora, & virtusiora, quam in alia, non obstante identitate specifica, quia scilicet tota illa dissimilitudo est materialis, seu ex materia, & ex principijs materialibus proveniens: Ergò distinctio specifica, & purè numerica discerni perfectè non possunt per esse inter extrema similia, vel dissimilia, sed solum per provenire à forma, vel à materia, quo pacto ea discernit Div. Thom.

23. Tertiò probatur assertio: Etenim distinctio substantię purè individualis, & numerica intrà eandem speciem non potest provenire nisi à materia: Sed in Angelis non est materia: Ergò in ipsis esse non potest distinctio purè individualis, & numerica: Ergò non possunt duo Angeli purè numericè, & individualiter distinguit intrà eandem speciem. Maior, in qua sola est difficultas, probatur, primo: Quia in primis non potest provenire ab accidentibus; quia substantia quilibet pro priori ad accidentia est hæc numero, & individualia; & item, quia distinctio individualis substantię est distinctio substantialis, & distinctio substantialis non potest provenire ab accidentibus. Deinde nec potest provenire ab existentia, aut subsistentia ut à prima radice, quia natura non est capax subsistendi,

aut existendi nisi ut hæc numero, & individua; non enim potest existere, aut subsistere natura ut communis, vel in communi: Demum non potest provenire à forma ut purè forma est; quia distinctio à forma ut purè forma est, est distinctio formalis, & specifica, & non materialis, nec individualis, nec purè numerica: Sed non restat aliud nisi materia: Ergò non potest provenire nisi à materia.

24. Hoc argumentum vocat Herrera Complutensis parvi momenti, levissimum, & futilissimum. Sed hoc ipsum satis innuit, illud esse efficacissimum, & convincens, quia frequenter solet contingere, ut qui vi argumenti præmitur, dum solida solutio deest, ad dictoria, & verba contemptiva recurrat. Veleriam ad instantias, quæ litem magis contensionis reddunt, quam disolvunt. Ad quas quidem primo recessit, eas desumendo ex doctrina communis Thomistarum, asserentium *formas individuari formaliter, & intrinsecè, non per materiam, sed per ordinem ad materiam*: Ergo pariter potest dici, quod substantia individuetur, licet non per accidentia, tamen per ordinem ad accidentia, licet non per existentiam, aut subsistentiam, tamen per ordinem ad existentiam, aut subsistentiam: Sed hæc instantia facile solvit, si doctrina Div. Thom. & Thomistarum non confundatur. Dicimus enim formas individuari formaliter, & intrinsecè per ordinem ad materiam ut ad principium, & causam materialem limitacionis; quia videlicet forma quælibet substantialis non potest entitativè esse limitata intrà suam speciem, nisi hæc limitatio sit tanquam à principio à materia receptiva, & hoc modo debet forma connotare materiam, ut individuetur per ordinem ad illam, ut infra explicabitur. Ex quo evanescit instantia, quia substantia minimè potest connotare, aut dicere ordinem ad accidentia, nec ad existentiam, aut subsistentiam ut ad principium, ex quo limitetur intrà speciem, aut individuetur, ut probatur in arguento: Instantie igitur non sunt ad rem.

25. Qua propter solum restat pro solutione, ea, qua sapientissime huic argumento respondisse P. Suarez, affirmat prædictus Author, videlicet Angelos distingui numericè per proprias entitates, nec quærendum esse aliud individuationis principium, Sed salva debita veneratione P. Suarez, non video, quo

pacto hæc solutio possit esse sapientissima: Etenim proprium sapientie est inquirere prima principia, & origines rerum, vndè Div. Thom. locis supra citatis semper inquirit principia, & originem, vndè proveniat cuilibet formæ individuari, & multiplicari numericè, immo & ipsius diversitatis, & limitationis specificè quærerit, & assignat principium, & rationem; & communissima est inter omnes philosophos, & sapientes, in illis rebus, & entitatibus, quæ numero, & individualiter distinguuntur, inquirere principium individuationis earum: Ergo dicere non esse quærendum aliud principium præter ipsas entitates numero distinctas, non appetat sapientissimum, sed fugere potius indagationem sapientie propriam, & illi ostium præcludere.

26. Contra secundò: Quia forma quælibet quidditativè, & in abstracto considerata, non habet à se, quod sit plures individualiter, nec hoc est de quidditate, & essentia eius specifica: Sed quod essentia specifica rei non habet à se, debet habere ab aliquo alio principio: Ergo nolle quærere tale principium est nolle scire rei veritatem per causas, & principia. Maior patet: Quia tota quidditas, & essentia formæ in abstracto est apta esse in unico individuo, & non in pluribus; in unico enim albo salvatur tota quidditas, & essentia albedinis, & in unico homine tota quidditas, & essentia humanitatis, & animæ rationalis: Ergo forma in abstracto, & quidditativè considerata, non habet à se quod sit plures individualiter, nec hoc est de essentia eius, & quidditate specifica. Minor vero non est minus evidens: Quia implicant formam, aut naturam aliquam habere aliquid extra essentiam, & quidditatem suam, & illud non habere nec à se, nec ab ullo alio principio.

27. Dices maiorem veram esse secundum nostrum imperfectissimum modum concipiendi, & præscindendi natum communem à natura singulari; seclusum tamen in sensu reali, & à parte rei, quia à parte rei idem omnino est natum esse hanc specificè, & esse hanc, vel plures numericè, & individualiter; ac proinde à quo habet unum à parte rei, ab eodem principio habere aliud, & à quo habet natura à parte rei differre specificè ab alia natura, ab eodem habet differre in individuo ab alijs individuis similibus, & esse multiplicem numericè, quia ista omnia idem sunt à parte rei. Ac

proinde non esse quærendum distinctum principium vnius, ac alterius. Et vrgebis: Quia in præsenti assumptu, vel quæritur principium intrinsecè constitutivum individuationis, vel pluralitatis numericæ, vel principium effectivum, & originis, nec enim est alio modo explicabile principium individuationis: Si primum; certè idem realiter à parte rei est constitutum differentię specificę, & differentię individualis, quia eadem realiter à parte rei est in homine, & in quolibet ente differentia specifica, & individualis, non enim distinguuntur realiter gradus superiores, & inferiores, vt diximus in Logica. Si secundum, certè etiam idem est principium effectivum naturę specificę, & differentię individualis, vt patet in anima rationali, & in qualibet alia forma: Non ergo quærendum est distinctum principium individuationis.

28. Sed contra est: Quia huiusmodi doctrina, in qua ultimo sicutur contrarij, omnino præcludit aditum scientię, & philosophię. Si enim satis est dicere quod vnaquaque res est quidquid est per suam entitatem, & quod idem est principium cuiuslibet, & omnium prædicatorum, & formalitatum, quę in ipsa realiter identificantur, invento uno principio, vel causa per se alicuius rei secundum vnam rationem, non oportebit quærere causas, & principia illius secundum alias rationes realiter identificatas, & sic peribit omnis scientia, quę est cognitio rei per suas causas, & principia. Unde si quis vellet dicere plantam generare hominem, id posset sustinere, quia in homine idem est realiter esse vegetabilem, esse animal, & esse hominem; ac proinde cum à planta posset accipere rationem vegetabilis, qui sustinere vellet, hominem esse ortum ab arbore, posset dicere, quod ab illo haberet esse vegetabilem, & de reliquo non esse quarendum, à quo principio habet esse animal, esse rationale, &c. quia à parte rei idem est vnum ac aliud, & à quo principio est vnum, etiam aliud, nec esse quærendum distinctum principium. Nec esset quærendum, à quo principio proveniret in actibus voluntatis malum, & in actibus intellectus error, satis enim esset scire actus voluntatis esse à voluntate, & actus intellectus ab intellectu; esse autem malos, aut erroneos, & esse actus idem esse à parte rei, ac proinde à quo essent actus, ab eodem esse tales, nec ultra esse quærendum aliud principium

vnde essent tales, & universaliter inventa causa communi rationis genericę in effectu, nullę essent quærendae cause, aut principia differentiarum in effectibus diversis, quia quaelibet differentia à parte rei idem est cum ratione genera- ca communi; & à quo esset ista, essent omnes illę differentię, nec illarum essent quærendę alię causę, vel principia. Quo pacto omnis philosophia, & scientia hu- mana prorsus esset frustranea, quę in his causis, & principijs indagandis occupa- tur. Ex quo.

29. Contra secundò: Quia evi- dentia ipsa testatur, esse aliud principium à quo provenit species, seu quidditas rei, & à quo provenit eius individuatio intrà speciem, seu eius pluralitas nume- rica: Ergo quærendum est tale prin- cipium in vnaquaque re. Probo antece- dens hac manifesta experientia: Propone enim ante oculos tuos speculum, sanè à te ipso imprimetur in speculo tui ipsius vna, & individua effigies: Rogo nunc, à quo principio habet illa tui effigies, quod sit vna, & individua? Sanè dices: Quod ab eodem à quo est tui effigies, nempe à te ipso illam imprimente, & non esse quærendum aliud principium. Sed rogo te, frangè speculum ita vt divida- tur in tres, vel quatuor partes disconti- nuas, & videbis evidenter tres, vel qua- tuor tui effigies impressas, te eodem situ, & statu permanente: Vnde rogo iam species, quę antea erat vna, & indivi- duia, iam est individualiter plurificata. Non sanè ex te ipso vt causa efficiente, quia tu ipse vt causa efficientis idem, & eodem modo manes ac ante: Ergo plurali- tas illa numerica ex divisione speculi, vt ex divisione materię recipientis, prove- nit: Ergo ex alio principio. Argue nunc: Species, & eius individuatio idem sunt à parte rei, solum differunt secundum imperfectissimum nostrum modum con- cipiendi: Ergo à quo est species, ab eo- dem individuatio, vel pluralitas nume- rica. Certè quid aliud probabis, nisi evi- dentem, & expertam falsitatem? ean- dem experientiam invenies in sigillo im- presso cerę, quod si suprà eandem ipfissimam partem cerę imprimas, semel, & iterum, atque iterum, non distinctam numero, sed eandem numero sigilli ima- ginem imprimes; at si in alia portione cerę imprimas, iam distinctam numero effigies imaginem; vbi individuatio vna vel plures imaginis nō per se à sigillo, sed per se ex unitate, vel diversitate mate- rie.

riæ provenit: Idem ergò in omni causa efficiente contingit, omnis enim causa efficiens per se intendit sui formam efficiere, & communicare, quæ per se ab agente, & efficiente semper esset una, nisi ex distinctione materiæ individuantis plurificaretur: Ergò non ab eodem principio per se provenit individuationis, aut pluralitas numerica naturæ, vel formæ, à quo per se efficitur forma.

30. Vnde ad difficultatem obiectam, dico, quod in præsenti non querimus principium intrinsecè, seu metaphysicè constitutivum individuationis, sed principiū per se originis, & quasi radicale, vnde ipsa formalis individuationis procedat, & causetur; hoc autem, dicimus, non esse principium effectivum, nec in genere causæ efficientis, quia causa efficiens in genere talis non habet limitare naturam, formam, nec speciem, nec illam dividere; sed dicimus solum esse principium materiale, & per modum causæ materialis, cuius proprium munus est limitare formam receptam, & illam coarctare, ac penè sui divisionem, & pluralitatem illam divisionem reddere, & plurificare. De quibus amplius non differo, quia plura dixi in Cursu Philosophico. Tùm 2. *Physicor. quæst. 23. à num. 4.* Tùm lib. 1. de *Gener. quæst. 6. per totam.* Tùm in *Metaph. quæst. 5. per totam.* Ex quibus.

31. Quartò probò assumptum: Quia Angeli sunt formæ simplices per se subsistentes, non habentes aliam causam, nisi Deum in genere causæ efficientis, & divinas idæas in genere causæ formalis, seu exemplaris: Sed nullus Angelus potest participare certam individuationem, & limitationem intra sphæram suę speciei, nec pluralitatem numericam intra speciem, nec ex Deo ut causa efficienti, nec ex idæa divina ut causa exemplaris: Ergò non potest sic limitari, nec plurificari numero intra eandem speciem. Probatur minor quoad primam partem: Quia Deus ut causa efficiens, & sub munere causæ efficientis est communicativus ipsius esse, & actualitatis, vnumquodque enim agit in quantum est, intendens se ipsum communicare, & alia sibi assimilare in sui essentia; Deus vero est ipsum esse per se subsistens, & actus purus, nihil limitationis, aut divisionis in se p̄ habens: Ergò in genere causæ efficientis non potest per se, & ab intrinseco esse causa limitationis, coarctationis, & divisionis individualis, sed solum perfectionis, actualitatis, & ipsius esse cuius-

vis rei. Vnde in qualibet re, quantum de esse habet, per se habet à Deo in genere causæ efficientis, quod vero illud esse sit coarctatum, limitatum, & minoratum, per se est à quidditate, & essentia limitate illud esse recipiente; quæ essentia, si amplior esset, magis de esse participaret, si limitatior, minus, & cum maiori limite participaret de plenitudine essendi, quæ Deus est: Ergò nullius rei limitatio, & coarctatio procedit per se à Deo in genere causæ efficientis, & consequenter nec limitatio, & coarctatio Angelii intra sphæram suę speciei.

32. Nec item per se potest procedere ex divinis idæis; quia licet quidditates, & nature angelicæ per se subsistentes procedant exemplariter ex divinis idæis, & secundum illas plurificantur specificè, implicat tamen ex illis plurificari numericè intra eandem speciem: Ergò. Probo hoc ultimum, quia in mente vnius artificis, & minus in supremo, non sunt plures idæa solo numero distinctæ, seu omnino similes; sed una tantum vnius speciei, & alia tantam alterius speciei, vt experientia ipsa demonstrat in quolibet artifice: Sed ex idæa omnino una non potest per se procedere pluralitas numericæ, aut numericæ distinctio in opere, vel artefacto: Ergò pluralitas Angelum intra eandem speciem non potest procedere ex idæis divinis exemplariter.

33. Explicatur, quia in primis Deus, vt supremus opifex, non potest facere plures Angelos omnino similes, & solo numero distinctos secundum diversas idæas, quia dum artifex operatur secundum diversas idæas, artefacta evadunt necessario dissimilia, & formaliter diversa secundum speciem, & non solo numero, vt experientia docet. Deinde, nec illos potest facere secundum unam, & eandem idæam: Ergò nullo modo. Probo minorem, quia nullus artifex secundum eandem idæam potest facere plura numero artefacta, nisi applicando illam idæam, vel formam, quam habet in mente, pluribus, & distinctis materijs, nec potest unica idæa plurificari numero in operibus factis, nisi ex pluralitate materiæ formam recipientis; si enim forma idæalis fieret extra mentem artificis abstracta ab omni materia, sicut est in eius mente, absque concordia ad ullam materiam, vt separata, & per se subsistens, solum posset esse

vnicè , & indivisiè , sicut est in mente artificis : Sed Angeli non possunt fieri applicando formam idæalem diversis materijs , sed solum ut formè abstractè , & separatè per se subsistentes : Ergò Deus ut supremus opifex non potest facere secundum eandem idæam plures Angelos omnino similes , scù solo numero diversos .

34. Quartò probatur assumptum , quia non potest natura specifica numero multiplicari , nisi quatenus potest limitatè , & inadæquatè participari à quolibet individuo ; si enim in vno solum individuo adæquatur tota eius amplitudo , non erit locus , ut participetur ab alijs : Sed natura , vel quidditas specifica in Angelis non potuit limitatè , & inadæquatè participari ab individuo : Ergò nec numero multiplicari . Probatur maior : Quia non potest natura , vel quidditas specifica limitato modo participari , imò nec propriè participari , nisi à subiecto materiali illam recipiente , vel participante ; implicat enim quod quidditas , aut forma specifica se ipsam intransitivè participet , aut quod à se ipsa intransitivè participetur , quia , ut inquit Div . Thom . 2. contra Gent . cap . 53 . & alibi sàpè , omne participans aliquid comparatur ad ipsum , quod participatur , ut potentia ad actum ; implicat autem in terminis , quod quidditas , aut forma aliqua intransitivè comparetur ad se ipsam ut potentia ad actum , nec ut actus ad se ipsam ut potentiam : Sed natura , vel quidditas specifica in Angelis non habet subiectum materiale illam recipiens , nec participans , quod comparetur ad illam per modum potentie , nec in quo recipiatur ipsa per modum actus : Ergò non potest propriè participari , nec limitatè , & inadæquatè ab individuo contrahi , vel haberi .

35. Explicatur primò : Actus purus effendi , sive esse purum , in nullo receptum , sed in se subsistens , essentia litèr est infinitum , & illimitatum , essentia litèr vnum , & immultiplicabile in plura similia , hoc ipso quod est esse purum , sive actus purus effendi in nullo receptus , sed in se subsistens : Ergò forma pura , vel actus formalis purus in nullo receptus , sed per se subsistens , ex hoc ipso est infinitus intra suam speciem , unicus , & immultiplicabilis in plura similia : Sed natura specifica in Angelis est huiusmodi , quia est pura forma , absque commixtione materie , & actus formalis

purus absque potentia , cuius sit actus formalis : Ergò . Explicatur : Actus effendi , qui vocatur actus entitativus ab aliquibus , non potest limitatè participari , nisi recipiatur in aliquo , quod comparetur ad ipsum per modum potentie , vnde implicat ipsum esse purum ab omni receptivo , scù in se ipso , & per se subsistens , esse limitatum , aut participatum : Ergò pariter actus formalis , scù specificus non potest limitatè , & inadæquatè participari , nisi recipiatur ab aliquo , quod comparetur ad ipsum per modum potentie , implicatque quod actus formalis , & specificus purus ab omni receptivo , & per se subsistens , sit limitatus , aut limitatè participatus intra sphèram sue specifici .

36. Confirmatur : Actus non potest limitari , nisi per potentiam , nec forma , nisi per materiam : Sed natura specifica in Angelis est forma , scù actus formalis , & caret omnino materia , aut potentia , cuius sit actus , vel forma ; quia est forma , scù actus formalis per se subsistens , & irreceptibilis in alio : Ergò nullo modo potest limitari , aut limitatè participari intra suam speciem : Ergò nec multiplicari . Maior probatur , quia nihil limitatur , nisi à suo opposito : Sed oppositum formè est materia , & oppositum actui potentia : Ergò .

37. Respondeat Herrera , quod vnumquodque limitatur ab opposito sibi ut illimitato , non autem ab opposito sibi secundum se ; vnde non est necessarium , quod forma , vel actus limitetur per materiam , vel potentiam , sed limitari potest per ipsam differentiam , qua constitutatur formaliter in ratione individui limitati , oppositam individuo illimitato . Sed contra est , quia implicat aliquam formam , vel actum limitari , nisi per id , quo minoratur ab amplitudine , quam importat secundum se , scù quo coarctatur ad minus , & impeditur ne sit quantum esse potest secundum se : Sed hoc necessario debet esse oppositum actui , vel naturè secundum se , si non ex toto , certè ex parte , aliter enim non minoraret amplitudinem eius secundum se : Ergò . Vide in Metaphysica , quest . 4 . vbi hac ratione urgentissimè probo , ens limitari intrinsecè per non ens , scù per negationem . Contra secundò , quia quod limitatur , & coarctatur non est actus , vel forma ut illimitata in individuo , quia implicat formam , vel actum ut illimitatum in individuo , coarctari , & limitari

in individuo: Nec est forma, vel actus vt limitatus in individuo, quia limitatum, vt limitatum, non limitatur: Ergo quod limitari potest in individuo solum est actus, vel forma secundum se non limitata, nec coarctata: Sed implicat formam, vel actum ex se, & secundum se non coarctatam, nec limitatam, limitari, & coarctari in individuo, nisi per oppositum inadæquatè, & ex parte saltè ipsi actu, & formè secundum se: Ergo. Probo minorem, quia implicat formam secundum se illimitatam limitari, nisi per id, quo coarctatur ad minus, & impeditur ne sit cum tota amplitudine, quam habet secundum se: Sed hoc repugnat nisi per aliquid oppositum illi secundum se: Ergo.

38. Tertio, quia dato, quod forma, vel actus per ipsam differentiam individualem identice limitetur in individuo, inquirimus, à quo originaliter, & principiatively procedere possit illa individualis, & identica limitatio: Sed hoc pacto forma, vel actus non potest individualiter limitari à se ipsa, quia implicat originaliter, & principiatively à se ipsa limitari: Ergo solum potest sic limitari ab aliquo opposito coarctante, & limitante rationem actus, & formè: Hoc esse non potest, nisi materia, vel eius potentialitas, quia actus, & forma in ratione talis solum coarctatur, & limitatur per commixtionem materiæ, vel potentialitatis, vel per concernentiam ad illam, qua omnino seclusa, remanet pura forma, & purus actus, in ratione talis non limitatus: Ergo actus, & forma non potest prædicto modo limitari, nisi ab opposito sibi in ratione actus, & formè.

39. Denique probatur assumptum quia plures Philosophi, & præsertim Aristotel. 12. *Metaphysicæ*, cap. 8. probat unitatem individualem Dei, eiusque immultiplicabilitatem, quia caret materia, & quia quæcumque numero sunt multa, materialia habent: Sed ratio, qua videntur Philosophi, & quæ ipsos solo lumine naturali illustratos coagit ad agnoscendam unitatem Dei, debet reputari efficax, & convincens: Ergo ex carentia materiae efficaciter infertur immultiplicabilitas numerica speciei, formæ, vel actus.

40. Respondet Herrera ex Pat. DeKenis, Aristotelem in eo ipso, lib. 12. & cap. 8. plures tradidisse errores, nempe quod Cœlum sit ab eterno, & ab eterno moveatur, quod Angeli necessariò exis-

tant ab eterno; quod aliud Cœlum, & alias Mundus implicant contradictionem, & his similia, vnde non multum est curandum de authoritate ipsius. Deinde eodem modo, quo probat Deum esse unum, probat aliud Cœlum esse non posse, quod est falsum. Et denique, quia si modus arguendi Aristotel. valeret, sicut ex carentia materiae probat Deum esse unum, nempè numero, specie, & genere, sic idem probaretur de Angelis, & repugnarent plures Angeli etiam specie distincti; sicut repugnant plures dii, quod manifestè est falsum.

41. Sed contra: Quia Aristotel. probat quidem, Deum esse unum numero, quia caret materia, quod vero sit unus etiam specie, & genere, probat, non ex carentia materiae, sed quia est ipsum esse per se subsistens, quod minimè Angelo competit. Deinde minimè probat aliud Cœlum esse non posse specie, vel genere diversum, nec hoc asserit, sed solum numero diversum, seu eiusdem speciei; quod non ita est error, vt non habeat fundatum probabile, vt infra videbimus. Ac denique, quia si erravit, negando Mundi inceptionem, mirum reputari non debet, quia Mundi incepio sola fide, & Authoritate Divina certò constare, nec ratione naturali demonstrari posse, satis ostendit Di. Thom. 2. contra Gent. cap. 38. vbi rationes naturales pro Mundi inceptione, non vsquequaque convincere ostendit, & eas esse solubiles, prout eas ipse solvit. Quid mirum ergo, quod Aristot. erraverit circa Mundi inceptionem, lumine fidei destitutus, si illa lumine solo naturali demonstrabilis tunc non apparebat? Hoc certè derogare non deber eius authoritati quantum ad alia, quæ ratione naturali constare possunt, vt est unitas Dei.

42. Contra secundò: Quia ea ratione, non solum vtitur Aristotel. sed vtitur etiam saepissimè Div. Thom. Imò & Gregorius Nazianzenus, *Tractat. de Fide post init.* vt habetur in Offic. Divino, in ipsa Homilia Fest. SS. Trinitatis, eam rationem, vt antiquam satis insinuat, dicens: Non enim nos secundum corporum conditionem divisionem in Deo facimus, sed secundum divinæ naturæ potentiam, quæ in materia non est, unitatem divinitatis esse testamur. En. vbi Divinitatem unam, & individuam esse in tribus personis asserit, quia in materia non est: Erat ergo illa ratio communis, & antiqua inter Philosophos, & PP. Ergo vt efficax censeretur debet.

43. Propterea respondet secundo: Quod Aristotel. & Div. Thom. nomine materiae intelligunt potentialitatem, quam omnis creatura, quantumvis immaterialis, & consequenter etiam Angeli habent, & ideo possunt numero multiplicari intra eandem speciem, ad distinctionem Divinitatis, quae est actus purus omnem potentialitatem excludens, & ideo immultiplicabilis.

44. Sed contra est: Quia potentialitas naturae Angelicæ, vel ponitur supra versus in ordine ad recipiendum, & participandum esse, vel subsistere à Deo; vel ponitur infra versus penes aliquā potentialitatem ad ipsam formam Angelicam recipiendam, & participandam. Si loquamur de prima potentialitate, verum est, quod omni creaturæ convenient, sed per illam natura Angelica non potest individualiter limitari, & consequenter, nec numero multiplicari. Quod sic probatur: Quia quod forma, vel natura Angelica sit potentialis ad ipsum esse participandum, solum probat, quod ipsum esse in ea receptum, & participatum limitetur; & multiplicetur formaliter penes plures formas ipsum esse participantibus: Sed hæc non est limitatio, nec multiplicatio individualis ipsius formæ, sed limitatio specifica, & formalis ipsius esse participantibus: Ergo quod forma, vel natura Angelica sit potentialis ad ipsum esse, non probat limitationem, nec multiplicabilitatem individualem illius, sed solum limitationem formalem, & multiplicabilitatem formalem ipsius esse, ad quod est potentialitas in forma, & natura Angelica. Si vero solutio loquatur de potentialitate infra versus ad ipsam formam Angelicam recipiendam, & recipiendam, ea sanè posset illam individualiter limitare, & multiplicare; sed hæc omnino illi repugnat, si est irreceptibilis in materia, vel in subiecto: Ergo supposito, quod sit omnino irreceptibilis in materia, vel in subiecto repugnat illi potentialitas, ratione cuius limitetur ipsa individualiter, aut multiplicetur.

45. Explicatur: Ipsum esse, vel subsistere non multiplicatur, nec limitatur ex potentialitate ipsiusmet esse ad aliud aliud, quia ipsum esse, vel subsistere, cum sit ultima causalitas in genere entis ad nihil est in potentia; sed solum limitatur, & multiplicatur penes potentialitatem essentiæ, aut quidditatis ad ipsum esse participandum: Ergo pariter ipsa quidditas, vel essentia non limitatur, nec multi-

plicatur individualiter penes potentialitatem ipsius ad aliud, nempe ad ipsum esse, sed penes potentialitatem subiecti alicuius ad ipsam essentiam, vel quidditatem participandam: Sed hæc formalissimè est materia, quæ non datur in Angelis: Ergo essentia, & quidditas Angelica non habet eam potentialitatem vi cuius possit individualiter multiplicari, aut limitari, dicet habeat potentialitatem vi cuius limitatur in ea specificè, & formaliter ipsum esse participatum. Ex quo iam inferes, potentialitatem ad existere, & subsistere, & ad accidentia recipienda in substantia, probare quidem, quod ipsum existere, subsistere, & accidentia limitentur in substantia iuxta limitationem ipsius; quia actus limitatur ex potentialitate subiecti ad ipsum participandam; sed ex hoc ipso probatur, quod essentia, vel quidditas specifica non potest limitari individualiter, nisi ex potentialitate alicuius subiecti ad ipsam limitatè participandam; quod quidem subiectum respectu formæ, vel quidditatis specificæ non potest esse, nisi materia receptiva: Ergo forma, vel quidditas cui hæc repugnat, quia corruptibilis, & per se subsistens, non est limitabilis, nec multiplicabilis individualiter.

SOLVUNTUR OBJECTA ab Authoritate.

46. **O**BIJCIUNT cōtrarij primò ex PP. afferentibus, de facto Angelos natura, & essentia non differre, sed solum in diversis officijs, vel ministerijs. Vnde Div. Augustin. in Enchirid. cap. 29. ait, Deum, ideo reparasse hominem, & non Angelos, quia in homine tota species perierat, in Angelis vero non tota species, sed pars solum perijt. Item Div. Basilius, lib. 3. contra Eunomium, sic ait: *In Angelis alius est Princeps, alius est subiectus, & tamen natura Angeli sunt omnes, & in dignitate quidem est differentia, in natura vero communio.* Item Gregorius Nissenus, lib. 6. in fine, afferit: *Apostolum, dignitatum quarundam differentias inintelligibilibus virtutibus agnoscere, non essentiarum proprietates hisce nominibus ostendere.* Item Dydimus, qui habetur inter Opuscula Div. Hieronymi, column. 8. Probat omnes Angelos natura sua esse mutabiles, quia alii simili natura prædicti mutati sunt: *Neque enim (inquit) potest coequalium diversa esse natura, nam quia omne genus hominum mortale est, & singuli homines*

mortales sunt; ut è diverso quoque, si quis de superioribus immortalia sunt, haud dubium, quin omnia in eodem genere, & specie constituta sint immortalia. Tertulianus etiam, Legatione ad Arrianos, ait: *Vna est Angelorum natura, quæ de Michaeli, Gabriele, & ceteris pronunciatur.* Anselmus, lib. 2. cur Deus homo, cap. 21. ait: *Omnes Angelos unius esse naturæ, et si non sint eiusdem generis, (id est, originis) quia non sic omnes sunt ab uno Angelo, sicut omnes homines ab uno homine.* Allegatur etiam tota Academia Parisiensis, quæ cum Episcopo Stephano olim hunc articulum damnavit: *Deus non potest individua multiplica-ae sub una specie sine materia.*

47. Confirmatur: Quia PP. ad summum dubitarunt de distinctione specifica Angelorum pertinentium ad diversos choros, vel hyerarchias: Ergo planè supponebant inter Angelos eiusdem chori non esse differentiam specificam. Secundo: Quia solum controversia erat de facto, an de facto specie different; quam plures determinate non audent, quia ex arbitrio Dei pende-re, quod Angelos creaverit similes, vel dissimiles, existimarunt: Ergo omnes supponebant, esse possibles plures Angelos similes solo numero distinctos.

48. Respondeo, certissimum esse, quod apud PP. Antiquos satis obscura fuit controversia de natura, & quidditate Angelorum in esse naturæ, quod satis appetet ex eorum dubitationibus indecisis circa hoc ipsum, & quia non pauci ex illis videntur ponere Angelos corporeos, vt Tertulianus, Augustinus, & alij. Vnde satis verisimile est, ipsos contentos fuisse decidere quid Angelis competenter secundum ordinem gratiæ, & in ordine ab beatitudinem supernatu-ram, quo potissimum sensu loquitur de ipsis Scriptura Sacra; de natura vero eorum in esse naturæ parum, & obiter dixerunt, & plura dubitarunt: Quia propter in his maximam inter omnes debet habere Authoritatem Div. Thom. Vt potè, qui præ omnibus naturam Angelorum subtilius, operosius, & altius in-dagavit, adeò ut non desint, qui ab hoc ipso opere, nomen Doctoris Angelici ipsi primo impositum dicant: Cum autem ipse constantissime afferat repugnare plures Angelos, eiusdem omnino quiditatis, & speciei, & hoc stabilitat fundamētis solidissimis, quorum PP. Antiquiores vt in plurimum non meminere, potius deferendum videtur Div. Thom.

Tom. II.

Authoritati in hac controværia, quam alijs, si forsitan in eis esset aliqua contradic-tio.

49. Ceterum, absque illa explicari possunt. Augustinus enim explicatur à Div. Thom. ques. de spiritualibus Creaturis, art. 8. ad 1. hoc pacto: *Di-cendum, quod Augustinus loquitur ibi de natura angelica, & humana, non secun-dum quod considerantur in esse naturali, sed secundum quod ordinantur ad beatitu-dinem, sic enim aliqui in natura angelica, & humana perierunt. Quantum autem ad ordinem beatitudinis, natura humana di-viditur contra totam naturam angelicam, quia tota natura angelica uno modo nata est pervenire ad beatitudinem, vel ab ea deficere irreparabiliter, scilicet statim ad primam electionem; natura vero hu-mana per decursum temporis, & ideo lo-quitur ibi Augustinus de omnibus Angelis sicut de una natura propter unum modum ordinis ad beatitudinem, licet differant se-cundum speciem nature.*

50. Ad Basilium similitè dicatur, quod cum ait, quod in dignitate quidem est differentia, in natura vero commu-nio, vel loquitur de communione, & similitudine generica penes rationem subst-antie intellectualis, vel penes ordinem, & habitudinem ad beatitudinem, non vero de unitate specifica in esse naturæ. Ad Gregor. Nissenum, similiter dicatur, ex eo solum colligi, quod dum Aposto-lus nominat ordines Angelorum, non significat illis nominibus differentias, & proprietates specificas illorum in esse naturæ, sed solum eorum munera, & officia, sicut dixit Magnus Gregorius, quod *Angelus non est nomen nature, sed officium*, ex quo tamen minimè infertur, quod in esse naturæ non differant specificè, licet iste differentie nec nobis specialitatem note, & consequenter nec specialibus nominibus designabiles sint, sicut nec differentie, aut proprietates individuales illorum in esse naturæ.

Similiter ad Dydimum dicatur, ip-sum contraposuisse naturæ humanæ, quæ in omnibus hominibus mortalis est, to-tam naturam angelicam in ratione spiri-tualis, & pure intellectualis, & ideo si-cut ex quo unus homo mortalis est, in-fertur omnes esse mortales, ita ex quo in superioribus aliqua immortalia sunt, sequitur, quod omnia, quæ sunt in eodem genere, & specie, quantum ad rationem communem substantiam pure spiritualis, & intellectualis, in qua omnes convenient,

immortalia sunt ; quod minimè excludit distinctionem specificam inter ipsas penes diversos gradus immaterialitatis , & intellectualitatis.

51. Similiter Tertulianus debet intelligi , quod vna est genericè Angelorum natura , quæ de Michaele , Gabriele , & cæteris prædicatur , non vero quod vna sit specificè . Ac denique Anselmus , cum ait *omnes Angelos unius esse nature* , intelligitur , vnius naturæ quantum ad rationem naturæ purè intellectualis nobis notam , de qua ratione solum intelligi debere aliquos P. P. verissimile est , quandoquidem ipsi solum considerabant rationem nobis notam substantiarum purè intellectualis , qua superant omnes substantias corporeas , & ipsos homines , non autem differentias nobis ignoras , quales sunt diversi gradus intellectualitatis , & immaterialitatis penes magis , & minus . Vnde Div. Damascenus , lib. 2. de Fide , cap. 3. sic ait : *Ac de essentia quidem , equalis ne naturæ inter se , an disparés sint Angeli , haud quaquam compertum habemus . Solus ille scit , qui eos creavit Deus .* Vnde si , lib. 1. Inst. cap. 7. describens speciem infimam , dixit : *Eius modi sunt Angelus , homo , equus , &c. possunt exemplum in Angelo sicut in homine , ex aliorum opinione , & suppositione , quod omnes sunt eiusdem speciei , sicut homines ; non ex propria sententia , cum hoc ignotum , & incomptum sibi esse fateatur .*

52. Ad ultimum vero de Accademia Parisiensi , cum Episcopo Stephano , constans est illius censuram contra doctrinam Div. Thom. fuisse postea ab ipsa proscriptam , & doctrinam Div. Thom. ab ea approbatam , ut afferit Bergomensis in tabula aurea Div. Thom. & alij Authores . Vnde ea censura minimè allegari potest contra doctrinam Div. Thom. sed potius eius revocatio , & proscriptio pro eius soliditate , & veritate .

53. Secundò ex ipso Div. Thom. sic arguit Herrera : Omnis natura , in qua aliud est essentia , & aliud est hypostasis , est multiplicabilis in plura individua : Sed iuxta ipsum Div. Thom. in omni natura creata aliud est essentia , & aliud hypostasis : Ergo iuxta Div. Thom. omnis natura creata etiam angelica , est numero multiplicabilis in plura individua . Maiorem probat ex D. Thom. in 1. sentent. dist. 34. quæst. 1. artic. 1. ubi sic ait : *In illis enim , in quibus aliud est essentia , quam suppositum ,*

vel hypostasis , oportet quod sit aliquid materiale , per quod natura communis individuetur , & determinetur ad hoc singulare : Sed eo ipso est numero multiplicabilis : Ergo . Minorem etiam probat ex verbis immediate sequentibus : Vnde illam determinationem materie , vel alicuius , quod loco materiae se habet , addit in creaturis hypostasis supra naturam , unde non omnino ista in creaturis idem sunt : Ergo . Hoc testimonio , inquit Herrera , quod nullus contrariorum expendit , vtuntur Pater Bubalus , Amicus , Ripalda , &c.

54. *Confirmatque assumptum , quia Div. Thom. nomine materiae non solum intelligit materiam physicam , sed quodlibet loco materiae determinans ad rationem individui , licet in re neque materia , neque subiectum sit : Ergo iuxta hanc doctrinam male ex defectu materiae primæ , & ordinis ad illam , infertur im- multiplicabilitas individualis . Ex quo , inquit , videtur ruere principium , quo alijs in locis vitetur Div. Thom. ad probandum non posse esse plures Angelos eiusdem speciei .*

55. Sed sanè hoc non tam est probare ingenuè ex Div. Thom. oppositam sententiam , quam probare D. Thom. sibimet contrarium , & inconstantem , sua- que principia destruentem ; quod certè nunquam assequuntur contrarij . Deinde falsum est , quod nullus ex Thomistis illud Div. Thom. testimonium expenderit , nam PP. Salmanticensi . Tract. 7. de Angel. dub. 7. num. 94. illud latè expendunt , & sol- vunt argumentum P. Bubali , inde sum- tum . Et alij plures Thomistæ controver- tentes , quo pacto in creaturis distingua- tur suppositum à natura , illud similiter explicant . Sed his omisis .

56. Respondeo in forma , primò , negando maiorem . Ad cuius probatio- nem , concessò textu , nego minorem , quia stat optimè , quod in Angelo sit ali- quid materiale , nempè ratio primi subie- cit irreceptibilis in alio , per quod natura , negativè de se communis individuetur , & determinetur ad hoc singulare adæquatum suæ speciei ; & nihilominus non sit nume- ro multiplicabilis intra eandem speciem , vt statim ex Div. Thom. explicabo . Vel claritatis gratia , distingo maiorem ar- gumenti : Omnis natura , in qua aliud est essentia , aliud hypostasis , alicetate prove- niente ex materia propriè tali receptiva formæ substantialis , concedo maiorem : Alicetate proveniente non ex materia proprie tali , sed ex aliquo materiali , aut

se habente loco materiae ad constitutendum individuum adaequatum speciei, nego maiorem, & distinguo minorem eodem modo, negoque consequentiam. Ad probationem maioris, dico, quod in sententiā Div. Thom. dupli modo, vel ex dupli capite contingit quod aliud sit suppositum, vel hypostasis, ac natura, vel essentia, nempē, vel quia suppositum praeter quidditatem, & essentiam speciei importat materiam physicam singularem individuantem, & limitantem ipsam speciem, & formam; vel quia suppositum praeter quidditatem simplicem suę speciei importat aliquid, quod loco materiae se habet ad constitutendam ipsam sui speciem intransitivè individuam, sive in ratione individui adaequati talis speciei, quod est ratio formae irreceptibilis in materia, se habentis per modum primi subiecti ad esse, & ad accidentia. Quando igitur in primo sensu aliud est natura, quam hypostasis, vel suppositum, tunc iuxta Div. Thom. natura est numero multiplicabilis intrà eandem speciem, quia forma eius est receptibilis in materia. Quando vero aliud est essentia, quam hypostasis, vel suppositum in secundo sensu, tunc non oportet, iuxta Div. Thom. quod natura sit multiplicabilis numero intrà speciem, nec Div. Thom. hoc asseruit, quia tunc per ipsam irreceptibilitatem in materia determinatur natura ut sit individuum adaequatum speciei, sive ut sit in se ipsa individua, & subsistens; ac per consequens immultiplicabilis.

57. Ex quo patet ad probationem minoris, quia in ea satis exprimit Div. Thom. illam duplē determinationem, quam potest addere suppositum praeter naturam, cum inquit: *Illam determinationem materia, vel alicuius, quod loco materiae se habeat;* cum igitur est determinatio verę materiae recipientis formam, tunc natura est numero multiplicabilis intrà speciem ipsius formę. Cum vero est determinatio alicuius, quod loco materiae se habeat, (quod aliud esse nequit quam ratio formę irreceptibilis in materia,) tunc iuxta Div. Thom. natura non potest multiplicari in plura individua eiusdem speciei. Ex quo iam sequitur quod eo sensu, quo maior argumenti est vera, in eo sensu minor argumenti est falsa; quia maior solum est vera in omni natura, in qua aliud est essentia, & aliud hypostasis ratione materiae recipientis formam, & individuantis naturam; & in hoc sensu falsa est minor, quia non in omni natura

creata est aliud essentia, & aliud hypostasis ratione recipientis formam, & individuantis naturam, cum hoc non verificetur in naturis, & formis separatis, quales sunt Angeli. Et similiter minor, nempē quod in omni natura creata, etiam angelica, aliud est essentia, & aliud hypostasis, si intelligatur de natura angelica, solum est vera quatenus hypostasis, præter naturam, importat esse irreceptibilem in subiecto, & ipsam per se esse primum subiectum ad esse, & accidentia, quod in illa se habet loco materiae ad determinationem individui adaequantis ipsam speciem; & hoc sensu falsa est maior, nempē quod omnis natura, in qua aliud est essentia, aliud hypostasis modo dicto, sit numero multiplicabilis intrà eandem speciem, vnde argumentum procedit in equivoco, & cum manifesta fallacia.

58. Ex quo ad confirmationem, distinguo antecedens: Nomine *materię*, quantum ad effectum multiplicandi speciem in plura individua, intelligit Div. Thom. quolibet loco materiae determinans ad rationem individui, nego antecedens: Nomine *materię* quoad munus individuandi formas spirituales, concedo antecedens, & nego consequentiam: Quia nomine *materię* quoad effectum multiplicandi formam intrà eandem speciem, semper intelligit Div. Thom. materiam physicam, seu receptivam formę, quam solam simpliciter, & absolute *materiam* appellat; vt legenti innumera loca, in quibus de multiplicabilitate speciei loquitur, constabit aperte. Sed quia species potest ex se individuari, & determinari ad individuum unicum adaequantam speciem, (quod fit per hoc quod ipsa sit irreceptibilis in subiecto, & per se primum subiectum susceptivum ipsius esse, & accidentium, vt contingit in formis angelicis per se subsistentibus,) hoc ipsum vocavit Div. Thom. *aliquid materiale* per quod determinatur natura, seu *aliquid loco materiae* quoad munus constituendi individuum quia semper ratio primi subiecti in genere entis, se habet quasi *materiale*, & loco materiae ad suppositum constituendum, vnde nulla est contradictione in Div. Thom. nec corrut principium, quo nullies vitetur ad probandum impossibilitatem plurium Angelorum eiusdem speciei, sed solum est ibi profunditas, quam non facile penetrant, nisi qui in eius scriptis intelligendis versantur. Sed vt magis eius mens percipiatur.

59. Dices primò: Implicit quod irreceptibilitas in materia se habeat loco materię ad munus constituendi, & determinandi individuum, cum potius sit opposita materię: Ergò. Secundo, quia Div. Thom. ait, quod *vbi est aliud essentia, quam hypostasis, ibi oportet quod sit aliquid materiale, per quod natura communis individuat, & determinetur ad hoc singulare*: Ergò supponit, illud materiale, quod vel est materia, vel loco materię se habet, determinare *naturam communem* ad hoc singulare: Ergò supponit naturam esse communem, & consequenter multiplicabilem, & item determinari ad individuum inadæquatum, quia hoc singulare respectu naturae communis semper est inadæquatum.

60. Respondeo ad primum, optimè verificari in sententia Div. Thom. Quod irreceptibilitas in materia in formis Angelicis sit illis loco materię ad constituendum individuum singulare; ipse enim, *quest. de Spiritualib. creaturis, art. 8. ad 4.* sic ait: *Dicendum, quod sicut forma, que est in subiecto, vel materia, individuat per hoc quod est esse in hoc, ita forma separata individuat per hoc quod non est nata in aliquo esse; sicut enim esse in hoc excludit communatem universalis, quod praedicatur de multis, ita non posse esse in aliquo. Sicut ergò albedo non prohibetur habere sub se multa 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 huius 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 subiecto, quod pertinet ad rationem individui: En igitur quo sensu iuxta Div. Thom. irreceptibilitas in subiecto, vel in materia in Angelis se habet loco materię, & illi equivalet, ad determinandum individuum, & illud constituendum, & sic pertinet ad rationem individui.*

61. Secundo id ipsum explicat Div. Thom. Opuscul. 32. de natura materię, cap. 3. vbi sic ait: *Illud, quod tenet rationem primi subiecti, est causa individuationis, & divisionis speciei in suppositionibus: Primum autem subiectum est quod in alio recipi non potest, & ideo forma separata, eo ipso quod in alio recipi non possunt, habent rationem primi subiecti, & ideo se ipsis individuantur, & cum in ipsis non sit nisi forma: Ex qua se ipsis*

individuantur, in quantum habent rationem primi subiecti; ad multiplicationem suppositorum multiplicatur in eis forma secundum rationem formę secundum se. & non per aliud, quia non recipiantur in alio; omnis enim talis multiplicatio multiplicat speciem, & ideo in eis tot sunt species, quot sunt individua. Ecce ex mente Div. Thom. quo pacto formę separatę, seu Angelicę, ex quo non sunt receptibiles, sunt per se primum subiectum, & ex quo sunt primum subiectum, se ipsis individuantur, non quidem individuatione inadæquata dividente speciem, & illam multiplicante numero, sed individuatione ipsius speciei, & formę in se ipsa intransitivę, ex hoc quod secundum rationem formę, & secundum se est primum subiectum; unde quotiescumque formę hoc modo in se ipsis individuantur, & multiplicantur, omnis talis multiplicatio multiplicat speciem, hoc est, facit esse multas species, & ideo in eis tot sunt species, quot sunt individua.

62. Equivaleret ergò forma irreceptibilis in subiecto, quantum ad rationem primi subiecti individuantis, materię primę, & loco illius se habet, quia utraque est primum subiectum individuans; sed cum maxima differentia, quia materia prima est primum subiectum informe, pure potentiale receptivum formę modo limitato, & participativum speciei; & ideo constituit individuum inadæquatum, seu inadæquatę participans rationem formę, & speciei s. attamen formę separatę se ipsis sunt primum subiectum, non informe, sed formale, non potentiale, sed actuale, quia hoc primum subiectum est ipsa forma, & actus primus formalis; unde multiplicatio huius primi subiecti, est multiplicatio formę, & speciei, & possitis pluribus subiectis talibus, ponuntur tot species, quot supposita, quia in eis multiplicatio individuorum est formalissimè multiplicatio specierum, & multiplicatio individualis est formalissimè multiplicatio specifica, & multiplicatio materialis est formalissimè multiplicatio formalis: En igitur quid est illud, quod loco materię in Angelis determinat ad individuum, ex mente Div. Thom.

63. Ad secundam vero, dico, quod vbi est aliud essentia, quam hypostasis alienata proveniente ex materia receptiva formę, vt in compositis ex materia, & forma, verificatur absolute, quod sit aliquid materiale determinans

naturam communem ad hoc singulare, quod certè est ipsa materia per modum primi subiecti participantis speciem, sèu naturam communem, & hoc satis erat ad verificandum dictum Div. Thom. quia Div. Thom. sepiissimè tenet, quod solum in compositis ex materia, & forma differunt suppositum, & natura, non autem in simplicibus, nec in formis separatis; & sic solum in compositis verificari debet in rigore, quod *natura communis individuetur, & determinetur ad hoc singulare.* Quia vero aliquo modo etiam ibi, & alijs in locis, videtur distinguere etiam in Angelis suppositum à natura, ideo etiam aliquo modo in eis verificatur, quod natura communis individuat, & determinatur ad hoc singulare; intelligendo, quod natura angelica sub conceptu specifico naturæ sit communis negativè ex nostro modo concipiendi eo modo quo præscinditur à singularitate, & à ratione individui; vt explicavi in *Logic. tract. 4. ques. 3.* & explicat Div. Thom. dicens, quod *natura Angeli non prohibetur esse in multis,* (quod est esse negativè communis,) *ex hoc quod est natura, quod pertinet ad rationem, speciei, sed ex hoc quod non est nata recipi in aliquo, quod pertinet ad rationem individui.* Ipsa ergò nostro modo concipiendi negativè communis, determinatur per rationem irreceptibilis, sèu per rationem primi subiecti ad esse singulare individuum, quæ ratio irreceptibilis, & primi subiecti loco materiae se habet in ipsa ad suppositum constituendum. Quia vt inquit Div. Thom. *Quodlib. 2. ques. 2. art. 4. ad 1. in Angelis natura ipsa speciei non individuatur per materiam, sed per se ipsam, ex hoc quod non est nata recipi in aliqua materia, vnde per se ipsam non est multiplicabilis, neque prædicabilis de pluribus,* quia scilicet ipsa per se est primum subiectum, & prima substantia, quæ de nullo prædicari potest. Prædicta doctrina amplius constabit ex dicendis in hac, & sequenti quæstione.

64. Tertiò arguit Herrera ex Div. Thom. in *Opusc. 16. contra Averroist.* §. Restat autem: Vbi, cum Averroistæ docerent, intellectum omnium hominum esse unum numero, & non plures, titulo separati à materia, & inde inferrent, implicare contradictionem plures intellectus eiusdem speciei, neque à Deo fieri posse; sic ait: *Valde ruditer argumentantur, quod Deus facere non posset, quod sint plures intellectus eiusdem speciei, cre-*

dentes hoc includere contradictionem: Ergò iuxta Div. Thom. rude argumentum est, quod deflumitur ex defectu materiae ad probandam impossibilitatem individualium intra eandem speciem.

65. Respondeo, admisso textu Div. Thom. negando consequentiam, quæ evidentè est contra ipsum Div. Thom. (ne dicam illi manifestè iniuriosas;) quia argumentum ex irreceptibilitate in materia ad impossibilitatem individualium intra eandem speciem est visitatum millies à Div. Thom. in suis operibus, ac proinde dicere, quod tale argumentum est argumentum rude, planè est dicere, quod argumentum sepiissimè visitatum à Div. Thom. est argumentum rude. Quod an possit dici fine iniuria tanti Magistri, videat quisque.

66. Igitur argumentum, quod vocat rude Div. Thom. est quod faciebant Averroistæ arguendo ex eo, quod non esse de natura intellectus multiplicari numero, ad probandum implicare contradictionem, quod numero multiplicantur: Nam id probat Div. Thom. his verbis: *Dato enim, quod non esset de natura intellectus, quod multiplicaretur, non proper hoc oportet, quod multiplicari includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicuius, quod tamen habet illud ex alia causa, sicut grave habet ex sua natura, quod non sit sursum; tamen grave esse sursum non includit contradictionem.* Sic ergò intellectus, si naturaliter esset unus omnia, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa.

67. Sed hæc responsio, inquit Herrera, insufficiens est, quia Div. Thom. non solum improbat, quod universaliter sit bona illatio: *Hoc non potest fieri naturaliter: Ergo implicat contradictionem.* Verum etiam in hac materia determinata, dicit non benè inferri, ex quo intellectus non habet causam naturalem multiplicationis, implicare contradictionem, quod multiplicetur: Ergò iuxta Div. Thom. licet forma separata non habeat principium naturale multiplicationis, nempe receptibilitatem in materia, nihilominus poterit divinitus multiplicari, quia non implicabit contradictionem eius numerica multiplicatio.

68. Sed respondeo, distinguendo antecedens quoad secundam partem: Dicit in hac materia determinata non in-

inferri, consequentia formalis, sèu ex vi formæ, concedo: Non inferri consequentia materiali, nego antecedens, & consequentiam: Quia Div. Thom. solum intendit improbare illam consequentiam in ratione consequentiæ formalis, quod aperte patet ex verbis immediatè sequentibus; sic enim prosequitur: *Quod non tantum dicimus propter propositum, sed magis, ne hac argumentandi forma ad alia extendatur, sic enim possent concludere, quod Deus non potest facere, quod mortui resurgent, & quod ceci ad vijum reparentur.* Solum igitur Div. Thom. improbat prædictam formam arguendi, sive consequentiam formalem in ratione consequentiæ formalis, ne scilicet ad alia contra fidem inferenda extendatur: Fatemur autem, quod etiam in præsenti materia est mala consequentia, in ratione consequentiæ formalis: Cum hoc tamen componitur, quod talis consequentia sit vera materialiter ex alijs probationibus, & argumentis, quibus illam probat Div. Thom. vt suprà vidimus. Imò & ipse Herrera, *sect. 7. num. 94.* ostendit: Quod si non implicat contradictionem multiplicatio naturæ Angelicæ intrà eandem speciem, poterit naturaliter existere; vndè iuxta ipsum erit bona consequentia ab opposito consequentis ad oppositum antecedentis: *Repugnat naturaliter existere: Ergò implicat contradictionem:* Hoc igitur argumentum in vi consequentiæ formalis rudum est: Cæterùm in vi consequentiæ materialis, adiunctis alijs principijs, ab ipso Herrera legitimum censemur.

ARGUMENTA A RATIONE petita solvuntur.

69. **O** BIJCIES secundò: De conceptu entis finiti est quod possit multiplicari intra eandem speciem: Sed natura Angelica est ens finitum: Ergò de conceptu naturæ Angelicæ est posse multiplicari intra eandem speciem. Probatur maior: Quia, dato quolibet ente finito, est possibile aliud omnino equale, & simile: Sed eo ipso est multiplicabile intra eandem speciem: Ergò. Probatur maior: Quia perfectio infinita Dei est participabilis à creatura in infinitum, tam extensivè, quam intensivè: Sed quia est participabilis in infinitum intensivè, nulla est assignabilis, suprà quam nulla possit dari alia dissimilis, & perfectior: Ergò quia est etiam extensivè in infinitum participabilis, nulla erit as-

signabilis creatura, vel ens finitum, vtrà quod non possit dari aliud omnino simile, & equale.

70. Confirmatur: Quia ex eo præcisè inferimus, Deum non posse habere aliun omnino similem, quia est simpliciter infinitus, & à se: Ergò dato quolibet ente finito, est possibile aliud ei omnino simile. Confirmatur secundò: Quia de conceptu entis finiti est quod possit excedi ab alio dissimili, & perfectiori: Ergò multò magis erit de ratione illius, quod possit equari ab alio omnino simili. Tertio: Quia nullus conceptus finitus, nisi conceptus hic, sive *haecitatis*, repugnat multiplicationi: Sed conceptus hic, & *haecitatis* non est conceptus specificus: Ergò nulli conceptui specifico repugnat multiplicatio individualis

71. Respondeo, distinguendo maiorem: De conceptu entis finiti infrà versus, sive intra sphæram suæ speciei, concedo maiorem: De conceptu entis finiti suprà versus, sive in genere, infiniti tamen infrà versus, & intra suam speciem, nego maiorem, & distinguo minorem eodem modo. Ad probationem maioris, iam constat ex Div. Thom. quod natura Angelica est finita suprà versus, quatenus finitè, & limitatè participat esse à suo superiori, & contrahit cum limitatione rationem superiorem entis, & substantiæ: Sed est infinita infrà versus, quatenus à nullo subiecto inferiori limitatur, nec limitari potest intra suam speciem: Vndè quilibet Angelus hoc modo est infinitus intra suam speciem, & quolibet Angelo dato, vtpotè sic infinito, non est possibilis aliud eiusdem speciei, sive omnino similis, & equalis.

72. Ad probationem ultimam maioris, dico: Quod perfectio infinita Dei est participabilis à creatura in infinitum intensivè, quia nunquam in tam alto gradu, & specie perfectionis participari potest, quin possit in maiori, & maiori, in perfectiori, & perfectiori; & etiam est infinitè participabilis extensivè penes multitudinem, quia potest semper participari à pluribus, & pluribus, sine termino præscripto multitudinis, sive illa plura sint solo numero diversa, vt individua eiusdem speciei materialis, sive sint specie differentia, vt Angeli; & in hoc sensu, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam, quia vt Deus sit participabilis infinitè extensivè, non requiritur, quod in omni specie possit participari per infinita individua ipsius, sed satis est,

quod

quod possit participari per infinita individua, sive in eadē specie, ut in rebus materialibus; sive in diversis speciebus, ut in Angelis; sive per infinita individua similia, ut in naturis materialibus; sive per dissimilia, ut in substantijs separatis.

73. Sed dices: Potest Deus magis, & magis participari extensivè, quin magis, & magis participetur intensivè: Sed hoc modo, neimpè purè extensivè, est infinite participabilis solum per infinita individua equalia: Ergo potest infinite participari per infinita individua equalia: Sed hæc debent esse solo numero distincta: Ergo. Respondeo, distinguendo maiorem: In substantijs materialibus, concedo maiorem: In substantijs separatis, seu spiritualibus, ut sunt Angeli, nego maiorem: Quia in illis non potest Deus magis, & magis participari extensivè, & secundum numerum, nisi etiam dissimiliter, & secundum speciem. Siquidem in illis non est participatio secundum speciem eadem, quæ possit esse numero multiplex, ex defectu nempè materiæ participantis; sed omnes participationes substatiæ in substantijs separatis, si sunt numero plures, necessario sunt etiam specie differentes.

74. Ad primam confirmationem, ex num. 70. nego antecedens, quantum ad ly præcisè, quia Deum non posse habere alium omnino similem, probatur etiam ex eo, quod sit pura forma per se subsistens non limitabilis per materiam, ut suprà vidimus ex Arist. Div. Thom. & Gregor. Nazianz. Ex quo autem sit simpliciter infinitus, non solum probatur non admittere alium Deum similem, seu eiusdem speciei, sed etiam non admittere alium dissimilem sub eodem genere contentum, quia ex quo sit simpliciter infinitus, probatur non admittere alium comparticipem, neque eiusdem speciei, neque eiusdem generis, seu non contineri cum alio consorte, neque sub eadem specie, nec sub eodem genere, sed esse suprà omnem speciem, & suprà omne genus, quod non competit Angelo simpliciter finito.

75. Ad secundam confirmationem, concessò antecedenti, nego consequiam; quia qualibet species specificè sumpta est ens finitum, & tamen exinde non potest argui, quod possit adæquari sine excessu per aliam speciem omnino similem; quia duæ species omnino similes, & equalis implicant manifestam contradictionem, vt fatentur ipsi contrarij: Cum ergo Angeli, sive subs-

Tom. II.

tantijs separate sint species per se subsistentes, pariter implicat plures omnino similes, & equalis. Ad tertiam distinguo maiorem: Nullus conceptus, nisi conceptus hecceitatis, repugnat formaliter multiplicationi, concedo maiorem: Repugnat radicaliter, nego maiorem, & omissa minori, distinguo consequens eodem modo, quia in Angelis, licet sit distinctus conceptus specificus à conceptu hic, sive hecceitatis, penes nostrum modum concipiendi; tamen conceptus specificus ex essentia sua radicat hecceitatem, sive singularitatem adæquantem ipsum conceptum specificum, qua nempe ipsa species angelica in se ipsa intranslative sit singularis, & individua, quia irreceptibilis in subiecto; qui modus individuationis adæquat ipsam speciem; vt patet exemplo deitatis per se subsistentis, quæ est singularis, & individua, sive hæc, & non alia, hecceitate adæquante totum conceptum deitatis.

76. Obijcies quartò: Natura specifica in Angelis distinguitur à parte rei, scilicet virtualiter, à sua singularitate, & individuatione: Ergo quantum est ex natura sua, potest multiplicari in plura individua. Patet consequentia: Quia ut distincta virtualiter à singularitate, & individuatione, nullam potest importare repugnantiam vt multiplicetur. Antecedens probatur: Quia si non distingueretur virtualiter à sua singularitate, esset essentialiter singularis, sicut essentia divina: Sed hoc non potest dici: Ergo. Confirmatur, primo: Quia natura angelica ex conceptu specifico est in potentia ad suā singularitatem: Sed vt sic in potentia ad suam singularitatem, necessario est multiplicabilis: Ergo. Maior patet: Quia sola divina natura, quia est actus purus, non est in potentia ad suam singularitatem: Ergo natura angelica, vrpotè non actus purus, est in potentia ad suam singularitatem. Secundò: Quia potest formati in nobis verus conceptus specificus naturæ angelicæ, in quo non includatur eius differentia individualis: Ergo natura angelica ex suo conceptu specifico est in potentia ad suam differentiam individualem. Probatur antecedens: Quia potest concipi à nobis natura angelica secundum suam speciem, seu secundum quiditatem specificam, quin concipiatur vt hoc singulare individuum: Ergo potest formari in nobis conceptus specificus naturæ angelicæ, in quo non includatur eius differentia individualis.

M

Con-

77. Confirmatur tertio : Quia si differentia individualis in Angelo non esset extra conceptum specificum , nec etiam esset extra ipsius specificam differentiam : Ergo idem esset in Angelo differentia specifica, & individualis: Sed hoc non potest dici: Ergo in Angelo conceptus specificus non includit differentiam individualem. Probatur minor , quia si in Angelis eadem esset differentia specifica , & individualis , sicut genus contrahitur immediate per differentiam specificam, contraheretur etiam immediate per differentiam individualem : Sed hoc est falsum , quia genus non potest contrahi immediate per differentiam individualem: Ergo. Explicatur, quia si in Angelo differentia specifica esset differentia individualis , ratio substantiae completæ immaterialis non esset genus , sed species infima , quia ratio, quæ immediate contrahitur per differentiam individualem, non est genus, sed species infima : Sed eo ipso omnes Angeli continerentur sub eadem specie infima, quia omnes continentur sub ratione communi substantiæ immaterialis: Ergo iam essent plures Angelii , vel omnes eiusdem speciei. Denique confirmatur , nam vt supra vidimus ex Div. Thom. natura Angelica non prohibetur esse in multis ex eo , quod pertinet ad rationem speciei , sed ex eo quod pertinet ad rationem individui : Ergo D. Thom admittit in natura Angelica conceptum specificum , ex quo non repugnet esse in multis : Ergo ex suo conceptu specifico est multiplicabilis.

78. Respondeo distinguendo antecedens : Distinguitur virtualiter intrinsecè , nego suppositum , quia nec in Philosophia , nec in Theologia admittimus distinctionem virtualem intrinsecam à parte rei: Distinguitur virtualiter extrinsecè , seu , quod idem est , fundamentaliter per rationem , subdistinguendo : A sua singularitate formalis , concedo antecedens : A sua singularitate radicali , sive in radice , nego antecedens , & nego consequentiam , quia licet per rationem distinguatur à sua singularitate formalis , si tamen ex conceptu specifico radicat , & exigit singularitatem formalem unicam , & adaequatam respectu speciei , ex hoc ipso manet immultiplicabilis. Ad probationem antecedentis , nego sequelam , quia inter naturam angelicam , & divinam est maxima differentia , in eo consistens , quod natura divina est essentialiter singularis , non solum quantum ad naturam ,

sed etiam quantum ad esse , quia in Deo non sola natura , sed ipsum etiam esse est essentialiter singulare , quia est esse per se subsistens , & in nullo receptum , ex quo sequitur , quod in Deo non solum deitas est essentialiter singularis , sed ratio substantiae , & ratio entis , & omnis ratio in Deo existens est essentialiter singularis , & essentialiter immultiplicabilis in plures , & imparticipabilis à pluribus , & ideo dicitur essentialissimè singularis. Attamen in Angelis oppositum contingit , quia esse Angeli nō est per se subsistens , sed est esse receptum , & participatum , & ideo non est essentialiter singulare , sed singularisatur , & individuatur per naturam in qua recipitur , nec etiam ratio entis , aut ratio substantiae in Angelo est essentialiter singularis , sed solum per differentiam specificam , & individualem , quæ est extra essentiam entis , & substantiæ secundum se ; vnde natura angelica non est essentialissimè singularis , sicut natura divina , sed valde diminutè comparativè ad naturam divinam.

79. Ad primam confirmationem , distingo maiorem : Natura angelica ex suo conceptu specifico est in potentia ad singularitatem , quantum ad esse illius , sive ad suam singularitatem in actu secundo , concedo : Ad suam singularitatem , quantum ad ipsam in actu primo , nego maiorem , & minorem in sensu concesso. Ad probationem maioris , dico , quod sola natura divina titulo actus purissimi non est in potentia ad suam singularitatem quantum ad esse , seu ad ipsam in actu secundo , quia titulo actus puri est essentialiter singularis in actu secundo , seu est per essentiam singulariter existens , cum sit ipsum esse per se subsistens , & irreceptum , quod est esse actum purum in genere entis , & consequenter in omni genere. Hoc autem modo nihil creatum , nec ipsa natura angelica est essentialiter singularis in actu secundo , seu quoad esse , sed est in potentia ad esse singulariter in actu secundo , sive ad esse singulare suum ; non tamen est in potentia ad suam singularitatem in actu primo consideratam , quia per suam essentiam vt irreceptibilem in subiecto est singularis in actu primo , hoc est apta nata esse in uno tantum , & inepta esse in pluribus , ad quod minimè est in potentia. Ex predicta differentia infertur alia , nempe quod natura divina , ut potè actus purus in omni genere , secundum nullam sui rationem est in potentia ad certam

singularitatem; sed natura angelica secundum rationem entis, secundum rationem supremam substantię, & secundum rationem genericam substantię immaterialis, est in potentia ad quamlibet singularitatem, etiam in actu primo acceptam, quia secundum nullam ex illis rationibus est essentialiter singularis, sed solum secundum rationem specificam at homam.

80. Ad secundam confirmationem, distingo antecedens: Potest formari in nobis verus conceptus specificus naturę angelicę, in quo non includatur, nec radicetur eius differentia individualis, nego antecedens: In quo non includatur, radicetur vero eius differentia individualis, transeat antecedens. Ad cuius probationem, concessio antecedenti, nego consequentiam, vel distingo consequens ut distinxī, quia licet possimus inadæquatè concipere Angelum secundum suam speciem, quin illum concipiamus ut hoc singulare individuum, tamen in ipso conceptu specifico includitur essentialiter ratio substantię completa immaterialis, ex quo conceptu radicat essentialiter esse irreceptibilem in materia, & esse unicum singulare, & individuum; & sic nunquam manet multiplicabilis in plura individua, adhuc ex conceptu specifico inadæquato.

81. Ad tertiam confirmationem, dico, quod differentia individualis in Angelo non est radicaliter extra conceptum specificum, nec extra differentiam specificam illius, licet formaliter ex nostro modo concipiendi sit extra illam, quia apud nos, conceptus specificus, & conceptus individualis sunt duo conceptus inadæquati. Cum autem arguis, quod differentia individualis, & specifica esset eadem, dico quod esset eadem implicitè, vel radicaliter, sed formaliter, & explicitè distincta. Et cum inferis, quod alias ratio generica immediatè contrahetur per differentiam individualem, dico quod explicitè ex nostro modo concipiendi minimè contrahitur immediatè per differentiam individualem, sed solum immediatè per differentiam specificam; sed quia ista est implicitè, & radicaliter etiam differentia individualis, seu individua, potest dici quod genus in Angelo contrahitur immediatè per differentiam specificam, quæ simili est implicitè, & radicaliter individualis, in quo non est inconveniens, quia licet genus non possit contrahi immediatè per differentiam

Tom. II.

pure individualem, benè tamen per differentiam, quæ per prius sit specifica, & ex consequenti individualis. Ex quo patet ad explicationem, negando sequentiam, quia solum est species infima, quæ contrahitur immediatè per differentiam pure individualem, non quæ contrahitur immediatè per differentiam specificam, quæ ex consequenti sit individualis, sive individua. Quare autem differentia in Angelis, & quomodo sit specifica, & non pure individualis, infra amplius explicabo.

82. Ad ultimam confirmationem, ex Div. Thom. distingo antecedens: Natura angelica non prohibetur esse in multis ex eo quod pertinet ad rationem speciei, non prohibetur, inquam, formaliter, & explicitè, concedo: Non prohibetur radicaliter, & implicitè, nego antecedens, & quod in hoc sensu loquatur Div. Tho. & in eodem sensu concedo primam consequentiam, & nego ultimam; quia licet ex conceptu specifico non prohibeatur, formaliter, & explicitè esse in multis, nec id formaliter, & explicitè ex illo conceptu repugnet, si tamen radicaliter, & implicitè repugnat, eo ipso est immultiplicabilis in ipsa. Mito alia, quæ satis metaphysicè hic solent argui, quia ex habes in Logica, Tract. 4. quest. 3. satis discussa, quæ omnino videnda sunt.

OCCASIONE SEQUENTIS ARGUMENTI exponitur genus, & differentia specifica, quomodo sit intelligenda in Angelis.

83. **O**BJCIES quintò, & est replica cōtra dicta; quia sequitur ex nostra sententia omnes Angelos solo numero differre, & in specie infima convenire; quod sic probatur, quia, quæ solum differunt in ultima differentia indivisibili omnino, solum numero differunt; sed omnes Angeli convenient in omnibus, & solum differunt in yna ultima differentia indivisibili omnino; ergo solum numero differunt. Maior patet: Quia ideo Petrus, & Paulus, solo numero differunt, quia convenient in omnibus, & solum differunt in ultima differentia omnino indivisibili, nempè individuali, sicut econtra, Petrus, & bucephalus, seu duo individua distinctarum specierum, ideo differunt plus quam numericè, quia differunt non solum in differentia ultima, seu individuali, sed etiam in penultima, seu specifica, vltterius divisibili. Minor vero probatur:

M 2

Quia

Quia omnes Angeli convenient in ratione generica substantię completa, & in differentia specifica immaterialitatis, siquidem omnes, & quilibet est substantia completa immaterialis; & solum differunt per talem, vel talem gradum, intrationem substantię completa immaterialis: Sed hæc in illis est ultima differentia vterius non divisibilis, nec differentialis per aliam, & consequenter individualis: Ergo solum differunt in ultima differentia individuali. Explicatur: Quia ideo differentiam Petri à Paulo dicimus esse solum individualem, & numericam, quia est ultimata indivisa, & vterius non multiplicabilis, nec divisibilis in plures Petros, aut petreitates: Sed pariter differentia, quam inter duos Angelos vocamus specificam, est ultima, & vtrā indivisibilis in plures Angelos: Ergo pariter est differentia purè individualis, licet à nobis nominetur specifica.

84. Ex quo consequitur, quæstionem solum esse de nomine, quatenus nempè nos differentiā, qua ultimo contrahitur genus substantię in Angelis, & redditur vtrā indivisibilis substantia, vocatur differentia specifica, à contrarijs vero vocatur differentia numerica, convenientibus utrisque in eo, quod est differentia ultimata, & vtrā indivisibilis in plures, non minus quam petreitas in Petro. Et urgetur: Quia differentia qua, ultimata contrahitur genus substantię in hominibus, & redditur iam vtrā indivisibilis in pluribus, est differentia purè, individualis: Ergo pariter differentia, qua genus substantię ultimata contrahitur in Angelis, & redditur substantia iam vtrā omnino indivisibilis, est differentia purè individualis, & numerica re ipsa, quidquid à nobis aliter nominetur.

85. Nec dicas, ultimam differentiam in Angelis, licet essentialiter indivisibilem, pertinere ad quidditatem, & speciem Angeli; secus vero ultimam differentiam vtrā indivisibilem in hominibus; quia quod homo sit hic ultimo contractus, & vtrā incontrahibilis, non pertinet ad quidditatem specificam ipsius. Contra enim est, quia de hoc ipso est quæstio, cur enim differentia ultimata vltraque non divisibilis in homine est extra quidditatem specificam hominis, & non similiter in Angelis, differentia ultimata, vltraque indivisibilis, non erit extra quidditatem specificam ipsius? Ergo petimus principium, & quæstio tandem est de vocibus.

86. Responderi potest ex aliquorum sententia, differentiam ultimam in Angelis, ideo esse specificam, & non solum individualem, quia importat essentialiter dissimilitudinem ipsorum, & inæqualitatem perfectionis: Coeterum quando est purè individualis, & purè numericā, vt inter duos homines, aut duos leones, esse distinctionem puram cum omnimoda similitudine, & equalitate, & sic differentiam purè numericam esse distinctionem puram sine dissimilitudine, aut inæqualitate, differentiam vero dissimilitudinalis, quantumvis ultimam, semper esse specificam.

87. Sed hæc doctrina sustineri non potest, quia negari nequit, quod inter homines eiusdem speciei, & solo numero differentes, & similiter inter leones, equos, imò & arbores eiusdem omnino speciei, sit aliqua dissimilitudo, imò in ovis eiusdem gallinæ; vix enim inveniri poterunt, quin in aliquo sint dissimiles: Sed non propterea dici potest, quod differentiū specificē, sed solum differunt individualiter: Ergo non omnis dissimilitudo est differentia specifica, nec differentia purè individualis excludit dissimilitudinem. Nec dici potest cum aliquibus, quod inter plures homines, leones, &c. dari potest aliqua dissimilitudo in accidentibus, sed non in substantia, quia substantię debent esse omnino similes, vt sint eiusdem speciei. Contra enim est, primò, quia de accidentibus est eadem difficultas, siquidem difficile est invenire duo accidentia omnino similia, & equalia, sed semper adest aliqua dissimilitudo penes magis, vel minus saltē, vt in colore, calore, simetria humana, aut figura maior, vel minor, magis vel minus perfecta, & alia huiusmodi; quæ dicere esse specie diversa in omnibus hominibus, & in omnibus individualibus, vix sustineri potest.

88. Secundò, quia plura sunt accidentia propria individuis, quæ non sunt de accidentibus communibus, vt quiescere, moveri, sed de accidentibus proprijs huic singulari individuo, quæ ipsum ab alio distinguunt ex vi sue generationis, & formationis: Sed ista accidentia propria, quando sunt dissimilia, non possunt non oriri ex aliqua dissimilitudine substantiali in substantia completa radicante illa accidentia præ alijs dissimilibus; quia similes substantię omnino similes, eadem omnino similia accidentia radicarent: Ergo semper oportet

in his individuis, etiam quoad substantiam, ponere aliquam dissimilitudinem: Ergo si omnis dissimilitudo esset differentia specifica, omnes homines, omnes leones, & omnia individua in qualibet specie differunt specificè, tūm in accidentibus, tūm in substantia.

89. Nec item dici potest, tunc solum dissimilitudinem ex se variare spēcīem, sū esse differentiam specificam, quando est dissimilitudo considerabilis, & magni momenti, secus vero quando est parvi momenti, quia tunc reputatur pro distinctione solum numerica, & pūrē individuali. Contra enim est, quia hoc iam est reducere differentiam specificam, vel individualē, ad paulò minusve dissimilitudinis, & inæqualitatis, vndē duo ova eiusdem gallinæ, si considerabilitē differunt in magnitudine vnius, & parvitate alterius, erunt spēcīfīcē differentia; si vero parum, erunt solo numero differentia; imo pullus gallinæ, & pullus pavōrum, quando parum differunt, vt sāpē contingit, erunt eiusdem speciei; sāpē enim individua eiusdem speciei solent præferre maiorem dissimilitudinem, quam præferunt duo alia diversē speciei: Ergo distinctio specifica, vel numerica, non possunt differre præcisē penē similitudinem, vel dissimilitudinem.

90. Ex quo iam colligitur, eos, qui distinctionem specificam ab individuali solum discernunt penē similitudinem, vel dissimilitudinem considerabilem extremorum, toto Cœlo distare à rei veritate. Quod vt videoas, pone individuum A, & rursus individuum B, quod vix sensibilitē differat ab A; rursus individuum C, quod etiam vix sensibilitē differat à B, & individuum D, quod vix sensibilitē differat à C, & sic usque ad viginti, v. g. certe tunc vigessimum erit considerabilitē dissimile primo, & consequenter primus, & vigessimus erunt diversē speciei, & nihilominus primum cum secundo erunt eiusdem speciei, similiter secundum cum tertio, tertium cum quarto, & sic similiter usque ad vigesimum omnes erunt eiusdem speciei; sequiturque quod primum, & vigesimum differant inter se specie, & nihilominus sint eiusdem speciei cum omnibus medijs, quod sanè evidenter est falsum, & impossibile.

91. Sequitur secundò, tenendam esse doctrinam Div. Thom. millies repetitam in eius operibus, qui differen-

tiam specificam à pūrē individuali semper discernit, in eo, quod illa est specifica, quē provenit à forma, sive à principijs formalibus; illa vero pūrē individualis, quē provenit à materia, sive à principijs materialibus. Vndē cum forma secundum se est eadem in pluribus individuis, licet illa sint dissimilia ex materia, & ex conditionibus materialibus, sū ex parte materiæ se habentibus, quē dicuntur principia materialia, & individualia, illa sunt eiusdem speciei, quantumvis sint dissimilia ex principijs materialibus; quando vero forma secundum se est diversa in diversis individuis, quantumvis ex principijs materialibus, & individualibus habeant aliquam similitudinem, illa differunt specie, licet individualiter aliquo modo sint similia, quia nec dissimilitudo, nec similitudo ex principijs individualibus, causat distinctionem, nec identitatem speciei, sed solum quando est ex forma, sū ex principijs formalibus. Quod exemplo manifesto appetit, quia imago impressa, sive in cera, sive in plumbō, sive in ligno, si forma, à quā imprimitur, eadem est in illis tribus impressa, facit tres imagines eiusdem speciei, & solo numero differentes, quantumvis valdē dissimiles, quia una est cerea, alia plumbea, alia lignea; sed quia hæc dissimilitudo est ex parte materiæ, est dissimilitudo, & differentia pūrē materialis, & individualis imaginum, non formalis, & specifica; econtra vero si diversē imagines sint in materia omnino simili, erunt diversē speciei, & solum materialiter, & individualiter similes ex principijs materialibus: Ita ergo discernenda est differentia specifica, & differentia pūrē numerica; vt illam discernit semper Angelicus Doctor. Qua doctrina supposita iam constat solutio ad argumentum.

92. Respondeo ergo negando assumptum. Ad probationem distinguo maiorem: Quē solum differunt in ultima differentia individuali omnino, si illa sit differentia ex parte formæ, & individualis, quia irreceptibilis in materia, solum differunt numero, nego maiorem; si illa ultima differentia sit ex materia, aut ex principijs materialibus, concedo maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam. Ad probationem maioris, dico, quod Petrus, & Paulus ideo differunt solo numero, quia conveniunt omnino, sive in omnibus ex parte formæ, sū ex principijs formalibus,

bus, & solum differunt in ultima differentia ex principiis materialibus, quæ est extrâ conceptum quidditativum, & specificum; Petrus vero, & bucephalus, sùm duo individua distinctarum specierum, ideo differunt plusquam numericè, sùm specificè, quia differunt, non solum ex materia, sùm ex principiis materialibus, sed ex forma, vel ex principiis formalibus.

93. Ad probationem minoris, concessa maiori, distingo minorem: Hæc in illis est ultima differentia ulterius non divisibilis, orta ex materia, vel ex principiis materialibus, nego suppositum: Orta ex diversitate formarum penes diversos gradus in ratione talium, concedo minorem, & nego consequentiam in sensu intento: Quia differentia penes diversos gradus actualitatis ex parte formarum est differentia formalis, & specifica; quod si hæc non sit ulterius divisibilis, sed ultimata, & individua, quia irreceptibilis in materia, erit simili differentia specifica, & individualis, sed nunquam pure individualis, aut pure numerica, si non sit ex materia, vel ex principiis materialibus, qualiter esse non potest in Angelis.

94. Ad explicationem similiter, dico: Quod non ideo præcisè differentia Petri à Paulo est solum numerica, & individualis, quia est ultimata, & ulterius non multiplicabilis, sed quia est distinctio ex principiis materialibus individuatis; non vero ex forma sub ratione formæ; è contra vero in Angelis, nam differentia illorum, quantumvis ultimata, quia ulterius non divisibilis, est verè differentia specifica, quia est ex forma sub ratione formæ penes distinctos gradus actualitatis, ut infra explicabo.

95. Ex quo minimè infertur, quæstionem solum esse de nomine; quia cum differentia, quæ sumitur à forma, semper sit specifica; & solum sit pure numerica, & individualis, quæ sumitur à materia; & inter has duas sit diversitas, non solum de nomine, sed etiam de re significata; distinctio inter has duas differentias, non est solum de voce, nec voluntaria, sed de distinctis conceptibus obiectivis, & cum maximo fundamento. Potissimum, quia per differentiam ex parte formæ respondetur quæstioni interroganti, *quid est res?* vt patet: Nam roganti, *quid est homo?* Respondemus: *Quod est animal rationale;* & roganti, *quid est leo?* Respondemus: *Est animal rugibile,* quæ differentia desumitur à forma diversa in ratione formæ. Si vero quæstio sit de, *quis est Roganti, quis est*

homo? Iam non respondemus per differentiam ex parte formæ, sed per differentias individuales ex parte materiæ, nempe per illas septem, *forma, figura, tempus, &c.*

96. Ex quo ad urgetur, concedo, quod differentia, qua ultimè contrahitur genus substantiae in hominibus, & in quibuslibet substantijs materialibus, est differentia pure individualis, & numerica, quia in illis ultimo contrahitur substantia per materiam individuantem, cuius differentia est pure individualis; nego tamen hoc ipsum in Angelis, quia cum Angeli sint formæ simplices, & puræ ab omni materia individuante, genus substantiae in illis ultimo contrahitur per differentiam formalem, sùm per differentiam puræ formæ, quæ ex consequenti, quia irreceptibilis in materia, est simul differentia individualis. Vnde quæstio solum potest esse de nomine apud contrarios, qui differentiam pure individualem, & specificam, solum discernunt penes ultimam, & non ultimam, penes dissimilitudinem, vel similitudinem.

97. Sed replicabis: Demus, quod due formæ, quantumvis pure formæ, & separate ab omni materia, sint omnino similes, & équales, & nihilominus una non sit alia, sanè huiusmodi distinctio non erit specifica, sed pure numerica; & tamen erit distinctio ex parte formæ; cum in eis nihil sit, nisi forma, & forma: Ergo male exigimus ad distinctionem pure numericam, quod non sit ex forma, sed ex materia, vel ex principiis materialibus. Respondeo, negando suppositum maioris: Quia implicat duæ formæ distinctæ separate à materia, hoc est, nullam omnino concernentes materiam, quæ sint omnino similes, & équales: Tum ex supra dictis, *dum.* 14. Tum ex sequenti doctrina Div. Thom.

98. Igitur Div. Thom. 2. contra Gent. cap. 95. proponit sibi difficultatem in designandis genere, & differentia in substantijs separatis, quia videlicet genus sumitur à materia, & differentia à forma. Et sic ait: *Si igitur substantię separatę, non sunt ex materia, & forma composite, non apparet secundum quid in eis genus, & differentia specifica accipi posse.* Cui difficultati, vt respondeat, prosequitur: *Scire igitur oportet, quod diversæ rerum species gradatim naturam entis possident; statim enim in prima entis divisione invenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se, & ens actus; Aliud vero imperfectum, scilicet*

cet ens in alio, & ens in potentia: Et eodem modo discurrenti per singula apparet, vnam speciem, supra aliam aliquem gradum perfectionis adiucere, sicut animalia super plantas, & animalia progressiva, supra animalia immobilia. In coloribus etiam una species, alia perfectior invenitur secundum quod est albedini propinquior; propter quod Aristotel. in 8. Metaph. dicit: Quod distinctiones rerum sunt sicut numerus, in quo unitas subtracta, vel addita speciem numeri variat; per quem modum in definitionibus, si una differentia subtrahatur, vel addatur, diversa species invenitur.

99. Ratio igitur determinata speciei consistit in hoc, quod natura communis in determinato gradu entis collocatur; & quia in rebus ex materia, & forma compositis, forma est quasi terminus, id autem, quod terminatur per eam, est materia, vel materiale, oportet quod ratio generis sumatur ex materiali, differentia vero specifica ex formali; & ideo ex differentia, & genere fit vnum, sicut ex materia, & forma: Et sicut una, & eadem est natura, que ex materia, & forma constituitur, ita differentia non addit extraneam naturam super genus, sed est quaedam determinatio ipsius naturae generis: Si igitur aliqua natura est simplex, ipsa quidem per se ipsam erit terminata; nec oportebit, quod habeat duas partes, quarum una sit terminans, & alia terminata. Ex ipsa igitur ratione naturae sumetur ratio generis; ex terminatione autem eius, secundum quod est in tali gradu entium, sumetur eius differentia specifica. Ex qua doctrina iam duo infert, primum: Quod si aliqua natura non est terminata, sed infinita, non est in ea accipere, neque genus, neque speciem. Secundum: Quod cum diversæ species in substantijs separatis accipientur, secundum quod diversos gradus sortiuntur, & alias in una specie non sint plura individua, non sunt in substantijs separatis due equalis secundum ordinem; sed una naturaliter est altera superior. Idque confirmat ex Sacro Textu, & ex Dionisio. Indeque excludit errorem Origenis, qui dixit, omnes substantias spirituales à principio creatas fuisse equalis; & diversitatem, quam de facto habent, seu inæqualitatem provenire ex differentia meritorum. Id enim esse falsum colligit Div. Thom. ostendens, hanc graduum differentiam naturalē esse, & quia anima non est eiusdem speciei cum substantijs separatis, neque ipse substantię separate ad invicem.

100. Ex quibus sic argumentor: Formę separate nullam concernentes ma-

teriam sunt purę quidditates, seu species per se subsistentes: Sed iuxta Div. Thom. plures species necessariò sunt inæquales: Ergo repugnant duę formę separate nullam omnino concernentes materiam, que sint omnino similes, & equalis. Minor constat ex textu relato. Primo: Quia iuxta Div. Thom. diversę rerum species gradatim naturam entis possident; & manifestè apparet, vnam speciem supra aliam aliquem gradum perfectionis adiucere; item quia distinctiones rerum sunt sicut numerus, in quo unitas subtracta, vel addita speciem numeri variat: Sed ea, que gradatim naturā entis possident, implicat quod sint equalia; & similiter quod sint equalis species, vbi una adiicit aliquem gradum perfectionis ad aliam; & similiter quod duo numeri specie differentes sint omnino equalis: Ergo repugnant duę formę separate nullam omnino concernentes materiam, que sint equalis omnino.

101. Secundò: Quia ratio determinata speciei, iuxta Div. Thom. consistit in eo, quod natura communis in determinato gradu entis collocatur: Sed implicat distincti gradus entis omnino equalis; quia alias iam non essent distincti gradus: Ergo implicat, quod natura communis formę determinetur ad suas species, vel formas omnino equalis. Tertiò: Quia iuxta D. Thom. in substantijs, vel formis simplicibus ipsa natura simplex per se ipsam est terminata: Ergo per se ipsam est distincta à qualibet alia: Sed distinctio formę per se ipsam necessariò est formalis, & specifica; & hæc essentialiter importat inæqualitatem: Ergo non possunt formę simplices distingui, & manere omnino equalis. Quartò: Quia iuxta Div. Thom. in formis simplicibus ex ipsa ratione naturae præcisè sumpta sumitur ratio generis; ex terminatione vero eius in tali gradu entium sumitur eius differentia specifica: Sed implicat duo gradus entis, nempe talis, & talis, omnino equalis in ratione entis: Ergo implicat duę differentię specificę omnino equalis: Quod confirmari potest ex quest. 22. Metaph. vbi latè probavimus, quod omnis differentia essentialis rerum essentialiter importat inæqualitatem perfectionis, & entitatis. Vnde rectissime concludit Div. Thom. quod non sunt in substantijs separatis due equalis: Sed una est naturaliter superior altera.

102. Dices: Præcedentem doctrinam solum probare, quod non sint pos-

sibiles duę species sub eodem genere omnino ęquales; ceterum adhuc desiderari cur repugnat, seu implicent contradictionem duę formę quantumvis separatę à materia, omnino ęquales, & similes, saltem in eadem specie? Respondeo, id iam ostensum esse, primò: Quia si forma est omnino separata à materia, distinctio illius ab alia non potest esse nisi ex ipsa forma; distinctio vero, quę purę est ex forma sub ratione formę, essentialiter est specifica, & non purę numerica. Secundò, quia formę, vel naturę omnino separatas sunt purę quidditates, & species per se subsistentes; per te autem implicant duę quidditates, & species omnino ęquales, ut iam fateris. Tertiò, quia implicant duo numeri omnino abstracti, omnino ęquales, vnde si numerum abstractas ab omni materia numerata, vel numerabili, non poteris, nec mente distinguere duos numeros, nisi addita, vel subtracta unitate, & consequenter nisi impares: Sed iuxta D. Thom. essentiæ sunt sicut numeri: Ergò si ponantur essentiæ, vel species omnino separatae à materia informata, vel informabili, & per se subsistentes, nec mente quidem poterunt concipi duę tales essentiæ, species, vel naturę, nisi addito, vel subtracto aliquo gradu entis, & consequenter nisi impares, & inęquales.

103. Quartò: Quia implicant duę definitiones obiectivę duę, & distinctę omnino ęquales, & similes in genere, & differentia, nihilo addito, vel subtracto: Sed quidditates omnino abstractę à materia, & per se subsistentes sunt definitiones obiectivę, purę, & abstractę; quia quidditas formalissimè nihil aliud est, quam id per quod definitur res aliqua obiectivę, seu obiectum definitionis formalis: Ergò pariter implicant duę quidditates omnino abstractę, & separatę à materia, nihilo addito, nec subtracto, seu omnino pares. Ac demum: Quia repugnant duę ideę omnino similes, & ęquales in mente artificis: Ergò pariter repugnant duę essentię ideaę in se subsistentes absque materia, sicut sunt in mente artificis, omnino ęquales, nihilo addito, vel subtracto. Vnde videmus: Quod si artifex, excogitata vna idea, velit aliam distinctam formare, minimè poterit, nisi aliquo addito, vel subtracto de prima, quia nihilo addito, nec subtracto semper remanebit prima idea indistincta. Cum igitur ipse formę angelicę separatas sint formę immediate in mente

divina ideatę, & extrà illam productę non in hac, vel illa materia, sed cum omnimoda abstractione à materia, vt in se ipsis subsistentes, eo modo, quo sunt in idea, supposita vna forma angelicę abstractę, & subsistente, implicat contradictionem poni aliam, nisi cum aliqua additione, vel subtractione de prima; nam alioquin erit prima, seu à prima omnino indistincta.

104. Ex quo utiliter colliges, substantias separatas, vel Angelos vnicę distinguui penès diversos gradus entis, & perfectionis, seu penès diversos gradus participandi de ipso esse primo, & per se subsistenti, seu, quod idem est, penès diversos gradus actualitatis in ratione actus primi, & essentialis; quia videlicet, quo forma aliqua, vel actus primus habet magis de actu, & forma, tanto magis participat de esse, quod est ultimus actus in linea entis; & è contra, quo minus habet de actu, & forma, tanto minus participat de ipso esse, vel actu ultimo; in his igitur gradibus purę differunt substantiae separatas, vel angelicę, tanquam immediate emanantes ex primo, & infinito fonte actualitatis, & diversimodè imitantes immediate divinam essentiam, immediateque, & inęqualiter de summo esse participantes, vnaquaque in suo gradu determinato. Determinato autem, seu terminato gradu quidditatis, & essentię angelicę penès tantum præcisę, & non magis de actualitate, in qua terminatione penès nec magis, nec minus de actualitate consistit differentia specifica, & determinata species illarum; iam ultra non manet locus ulteriori distinctioni infra versus in formis angelicis; quia hæc solū possit esse per receptionem, vel receptibilitatem in distinctis materijs, vt iam ostensum manet.

105. Colliges item differentias Angelorum, ut potè specificas, & penès inęqualitatem, formaliter consistere partim in positivo, & partim in negativo actualitatis, & perfectionis, quia videlicet consistunt in gradu determinato entis, & actus penès tantum, & non plus, seu penès tantum præcisę, seu penès nec magis, nec minus, qui gradus partim in positivo, & partim in negativo consistunt, vt latè ostendimus in Metaphy. quest. 22. à num. 12. vbi argumenta in contra latè dissolvimus.

106. Sed replicabis: Magis, & minus, non diversificant speciem: Sed Angelii non differunt ab invicem, nisi

penes magis, & minus: Tum ex doctrina proxime data: Tum quia solum differunt, prout unus est simplicior, immaterialior, & perspicacior altero: Ergo non differunt specie. Hoc argumentum proponit sibi Div. Thom. 1. part. quest. 50. articul. 4. & responderet: Ad tertium dicendum, quod *magis*, & *minus* secundum quod causantur *ex intentione*, & *remissione unius formæ* non diversificant speciem. Sed secundum quod causantur *ex formis* diversorum graduum, sic diversificant speciem: Et hoc modo Angelii diversificantur secundum magis, & minus. Vide similem solutionem, quam huic argumento adhibuimus in Metaph. quest. 22. num. 23. & quest. sequenti, nu. 7. vbi explicatam invenies istam Di. Thom. doctrinam.

107. Replicabis secundò: Nam quæcumque convenient in eo, quod est nobilissimum in eis, convenient in ultima differentia constitutiva, & ita sunt eiusdem speciei: Sed omnes Angelii convenient in eo, quod est nobilissimum in eis: Ergo omnes Angelii sunt unius speciei. Maior patet: Quia differentia specifica est nobilior genere: Ergo quæcumque convenient in nobilissimo, convenient in differentia specifica. Minor vero probatur: Quia nobilissimum in Angelis est immaterialitas, & intellectualitas: Sed in hac omnes convenient, quia omnes sunt immateriales, & intellectuales: Ergo omnes convenient in nobilissimo prædicto.

108. Hoc argumentum etiam sibi proposuit Div. Thom. vbi suprà; & responderet, distinguendo maiorem: Quæcumque convenient in nobilissimo, & in gradu ipsius nobilissimi, concedo: Quæ convenient in nobilissimo, sed non in gradu ipsius nobilissimi, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, negat consequiam. Ad probationem maioris, inquit: *Quod differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato, & proprium communi, non sicut alia, & alia natura*, quia videlicet eadem natura indeterminata quantum ad gradum ipsius est genus, & in determinato gradu est differentia specifica: Et posito exemplo in animalibus irrationalibus, in quibus solum est natura sensitiva, concludit: *Differunt ergo specie animalia irrationalia secundum diversos gradus determinatos nature sensitivæ. Et similiter omnes Angelii differunt specie secundum diversos gradus nature intellectivæ*. Ex quo ad probationem minoris, distinguo minorem: In hac,

nempè, in intellectualitate indeterminata accepta omnes conveniunt, concedo: In ea secundum gradum determinatum, nego minorem: Quia etsi omnes Angelii sint immateriales, & intellectuales; nullus tamen est in eodem gradu determinatio intellectualitis, & immaterialitis cum alio, sed penes gradus determinatos specificè differrunt.

QUINTUM ARGUMENTUM
ex paritate animæ rationalis, cuius
individuationis principium exponi-
tur.

109. **O** BIJ CIES quinto: Datur aliqua substantia immaterialis, & forma per se subsistens, quæ numero multiplicatur intra eandem speciem: Ergo non est contra rationem substantię immaterialis, aut formę per se subsistentis, quod sit numero multiplicabilis intra eandem speciem. Probatur antecedens: Quia anima rationalis est substantia immaterialis, & forma per se subsistens, præsertim separata à corpore; & tamen numero multiplicatur intra eandem speciem, siquidem omnes animæ rationales, adhuc post separationem à corpore, sunt eiusdem speciei: Ergo. Respondeo, distinguendo antecedens: Datur aliqua substantia immaterialis completa, & forma completem per se subsistens, irreceptibilisque in materia, quæ numero multiplicatur, nego antecedens: Incompleta, & incompletè subsistens, receptibilisque in materia, concedo antecedens. Ad cuius probationem eadem distinctione respondeo, quod in præcedentibus sermo fuit de substantijs, & formis separatis à materia completa per se subsistentibus, quæ ex hoc ipso non sunt formæ in materia receptibiles, nec potentes componere vnum per se cum illa, hoc est, non sunt formæ informantes, aut informare potentes materiam, sed vnicè per se subsistentes; anima autem rationalis, licet sic perfectè immaterialis, & naturaliter independens à materia in esse, & conservari, eo quod est immortalis, tamen verè, & per se, & essentialiter humani corporis forma existit, vt definitur in Concilio Lateranensi: Vnde per se est apta nata recipi in materia, & illam informare. Ideoque licet Angelii, qui sunt substantiæ, & formæ immateriales in primo sensu, sint immultiplicabiles numero intra eandem speciem, quia nulli materiae cōmensurantur;

tamen anima rationalis, quæ secundo modo est immaterialis, quia per se est forma corporis, sive materiæ, corpori vel materiæ est commensurata in suo esse, & ideo secundum plura corpora, vel materias, quas informare potest, & in quibus est receptibilis, est etiam numero multiplicabilis.

110. Sed replicabis primò: Licet anima rationalis sit forma materiæ, non tamen habet materiam, ex qua sit, sicut nec Angelus: Sed quia Angelus non fit ex materia, non multiplicatur numero in nostra sententia: Ergo pariter sequitur de anima rationali. Respondet Div. Thom. I. part. quæst. 76. art. 2. Ad primum dicendum, quod licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec Angelus; tamen est forma alicuius materiæ, quod Angelo non convenit: Et ideo secundum divisionem materiæ sunt multa anima unius speciei; multi autem Angeli unius speciei omnino esse non possunt.

111. Sed contra replicabis secundò, quia non possunt esse plures animæ secundum divisionem materiæ, nisi distinctio animarum dependeat ex divisione materiæ: Sed distinctio animarum non potest pendere ex divisione materiæ: Ergo plures animæ non differunt secundum divisionem materiæ, sed immediatè se ipsis secundum propriam entitatem: Ergo pariter Angeli poterunt solo numero distinguiri se ipsis immediatè, & independentè ab omni materia.

112. Explicatur: Nam ut formæ immateriales solo numero distinguantur, nullo indigent principio individuationis distincto, sed possunt se ipsis immediate distingui: Ergo licet formæ angelicæ per se subsistentes nullum habeant principium individuationis distinctum, possunt se ipsis immediate distingui. Probatur antecedens, quia duæ animæ intellectivæ nullum habent principium suæ individuationis distinctum à se ipsis: Et tamen solo numero differunt: Ergo ut formæ immateriales, &c. Probo maiorem, quia materia non est principium individuationis animæ intellectivæ: Sed non est aliud assignabile principiu distinctum: Ergo animæ intellectivæ non habent principium distinctu suæ individuationis. Probatur maior, quia omnne principiatum dependet à suo principio: Sed individuatio animæ intellectivæ non dependet à materia: Ergo materia non est principium individuationis animæ intellectivæ. Probatur minor: Individuatio animæ intellectivæ est unitas individualis

ipsius animæ intellectivæ reallèr indistincta ab ipsa anima intellectiva: Sed anima intellectiva non dependet à materia, quia materia non est principium, nec causa, adhuc materialis, ipsius animæ intellectivæ: Ergo nec eius individuatio dependet à materia vt à principio, vel causa. Explicatur secundò, quia unum, & ens convertuntur, ac per consequens idem debet esse principium, & causa entitatis, & unitatis; vnde Div. Thom. ubi proxime ad 2. ait: Dicendum, quod unumquodque hoc modo habet unitatem, quo habet esse, & per consequens idem est iudicium de multiplicatione rei, & de esse ipsis: Sed materia prima non potest esse principium, nec causa entitatis animæ rationalis, quia hæc est omnino independens à materia in esse fieri, & conservari: Ergo nec potest esse principium, vel causa eius unitatis numericae, & individualis, & consequenter nec distinctionis plurium animarum.

113. Huic argumento, communiter plerique respondent, eius vi coacti, concedendo, materiam non esse principium individuationis animæ intellectivæ, nec animam intellectivam individuari à materia, nec per materiam. Veruntamen, individuari per ordinem intrinsecum, quem dicit ad materiam, & hunc ordinem esse principium unicum eius individuationis; & quia hic ordo ad materiam potest multiplicari, ideo tenent animas intellectivas posse multiplicari numericè ex distincto ordine ad materiam: Et cum in Angelis hic ordo non reperiatur, inde inferunt, Angelos non posse numero multiplicari.

114. Sed licet hæc doctrina communior sit, & frequentior inter Thomistas, & primo aspectu facilior, & propterea eam sequutus fuerim, Lib. I. de Generat, quæst. 6. à num. 7. nihilominus contra illam redit argumentum factum: Quia ordo ille, qui pro principio individuationis assignatur, vel multiplicatur numericè ex distinctis materijs, vel est idem numero ordo ad distinctas materias, vel corpora? Et hoc secundum dici non potest, quia esset ponere eandem numero animam cum eodem numero ordine ad distincta corpora, & ad distinctas materias. Qui fuit error Averroistarum, quem ex professo impugnat Div. Thom. Opusc. 16. per totum, & alibi sèpè: Ergo ille ordo est numero distinctus, penes diversa corpora, vel materias. Tum sic, vel individuatur unice per se ipsum immediate absque principio dis,

distincto , vel per aliquod principium distinctum suę individuationis? Si hoc secundum , cum non sit aliud principium ab illo ordine distinctum assignabile , nisi materia prima , iam materia prima erit principium , & causa individuationis illius ordinis , & consequenter ipsius animę rationalis , quę per talem ordinem individuatur. Si primum : Ergo iam datur aliquid formale , quod se ipso vnicè , & immediate individuatur , & plurificatur numericè absque principio distincto individuationis: Ergo pariter Angeli possunt vnicè à se ipsis , & absque principio distincto individuari , & multiplicari numericè , & corruunt fundamenta nostra suprà iacta , à num. 30. & 38.

115. Explicatur primò , quia vel ordo ille animę intellectivę ad materiam est ordo , aut relatio prædicamentalis realis , vel rationis ; vel est ordo , & relatio realis transcendentalis? Si primum , implicat , quod anima individuetur per talem ordinem , siquidem non potest realiter individuari per relationem rationis , nec substantialiter per relationem prædicamentalem , quę certè est de genere accidentis ; individuatio autem animę certissimè est individuatio realis , & substantialis : Si secundum , sic argumentor : Omnis relatio , aut ordo transcendentalis intrinsecus ad aliquid distinctum importat dependentiam aliquam rei ordinatę ab eo , quod transcendentaliter respicit , vel est ipsissima dependentia ; propterea enim omnes Thomistę cum Div. Thom. negamus in Deo ordinem , aut relationem transcendentalem ad creaturas , quia importat dependentiam , & Deus non potest vlo modo dependere à creaturis : Ergo implicat animam intellectivam individuari per ordinem transcendentalem ad materiam , quin individuetur per dependentiam à materia: Sed implicat individuari per dependentiam à materia , nisi materia sit aliquo modo causa , vel principium individuationis animę : Ergo huiusmodi solutio incidit in idipsum , quod vitare intendit.

116. Explicatur secundò : Implicat aliquid specificari per ordinem transcendentalem ad aliud , v. g. ad obiectum , quin specificetur per dependentiam aliquam ab obiecto , & quin obiectum sit causa formalis specificativa respectu illius ordinis transcendentalis : Ergo pariter implicat , quod anima individuetur Tom. II.

per ordinem transcendentalem ad materiam , quin ab ea individuetur per dependentiam ab illa , & quin illa sit causa materialis individuativa animę. Tertiò , quia ordo transcendentalis animę intellectivę ad materiam est essentialis ipsi , convenientque illi per suam essentiam , vt quid ab illa indistinctum ; vndē definiri non potest , nisi per talem ordinem ; est enim essentialiter , & per se forma corporis : Sed implicat aliquid per suam entitatem , & essentiam dicere ordinem transcendentalem ad aliud , quin dependeat ab illo in aliquo genere cause : Ergo implicat animam individuari per ordinem transcendentalem ad materiam , nisi per suam entitatem , & essentiam dependeat ab illa in aliquo genere cause.

S P E C I A L I S S E N T E N T I A
M. Ildephonſi Michaelis , de individuatione animę rationalis , proponitur.

117. PROPTEREA M. Ildephonſus Michael , in
part. Div. Thom.
quest. 11. de princip. individ. num. 111.
vim difficultatis huius aprimè , vt affulet , penetrans , vt illi satisfaciat , statuit pro conclusione ; quod individuatio animę rationalis non sumitur à materia ut causa , vel principio , neque ex ordine , vel habitudine ad materiam , si ordo , vel habitudo cum proprietate intelligatur ; sed solum ex connexione animę rationalis cum materia. Quam sententiam probat , quia causa reduplicativę ut causa , non dicit ordinem , neque habitudinem , neque dependentiam ab effectu , sed solum connexionem : Sed anima intellectiva , vt est forma materiæ , solum comparatur ad illam , vt causa formalis dans illi esse , hoc enim , & nihil aliud est esse formam materiæ : Ergo anima rationalis vt sic non specificatur à materia , vel corpore ; alias enim materia esset causa animę , cum omne specificativum sit causa ; & consequenter neque dependentiam , neque ordinem , neque habitudinem rigorosam habet ad corpus ; sed ècontra terminat habitudinem , & ordinem corporis , cuius est specificativa , & cui dat speciem.

118. Confirmat ex Div. Thom:
Opus. 70. quest. 4. art. 2. vbi sic ait:
Sicut partes generis , & speciei sunt materia , & forma ; ita partes individui sunt hæc materia , & hæc forma. Vn-

dè sicut diversitatem in genere, vel specie facit diversitas materie, vel forme absolutè; ita diversitatem in numero facit hac forma, & hæc materia. Nulla autem forma, in quantum huicmodi, est hæc ex se ipso, dico in quantum huicmodi, propter animam rationalem, que quodammodo ex se ipso est hoc aliquid, sed non in quantum forma. Allegat secundò loco D. Thom. tum supra relata, num.

110. & 112. Allegat tertio, quod ultimo loco, sic prosequetur Div. Thom. Manifestum est autem, quod anima intellectuialis unitur corpori ut forma secundum suum esse, & tamen, destruccióne corpore, remanet anima intellectuialis in suo esse; & eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum, & tamen destrucciónis corporibus, remanent animæ in suo esse multiplicatae.

119. Allegat quartò alium locum ex 2. contra Gentes, cap. 75. vbi habet hæc verba: Individualiuntur anime humanae secundum corpora, non quasi individualiuntur à corporibus causata. Et cap. 81. vbi ait: Si igitur esse formæ dependet à materia, vt in formis materialibus, multiplicatio ipsius à materia dependet. Si non dependet, vt in anima intellectiva, erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiae, (id est, simul cum materia,) & proportionem ipsius, non autem ita quod dependeat unitas, vel multitudo ipsius formæ à materia. Ostensum est autem, quod anima humana, est forma secundum suum esse à materia non dependens; vnde sequitur, quod multiplicantur quidem anime, secundum quod multiplicantur corpora, non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum, & ideo non oportet quod, destrucciónis corporibus, cessaat pluralitas animarum.

120. Ex quibus locis colligit primo cum Flandria, quod non omnis distinctio proveniens à forma, est distinctio specifica, cum distinctio proveniens à distinctis animabus sit à forma, & tamen non sit specifica. Quod confirmare conatur ex Div. Thom. vbi proximè. Ibi enim post verba relata, sic habet: Multitudo igitur animarum à corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia huic animæ, & illius: Non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animæ, neque est secundum diversam rationem ipsius animæ; sed est secundum diversam comi-

mensurationem animarum ad corpora: Hec autem anima est commensurata huic corpori, illa autem ali, & sic de omnibus.

21. Colligit secundò, animam intellectivam nullam dependentiam importare à materia, nec in sui individuatione, nec in sui multiplicatione, eo ipso quod ab illa non dependet in suo esse; & cum habitudo, & ordo transcendentalis ad aliquid importet dependentiam ab illo; consequenter infert, animam intellectivam nullam habitudinem, aut ordinem transcendentalē dicere ad materiam; sed solum connexionem à priori cum illa, vt causa formalis cum suo effectu; & per hanc connexionem à priori cum materia individuari, minime vero nec per materiam, nec per ordinem, vel habitudinem propriè talem, seu transcendentalē ad materiam.

CONTRARIA SENTENTIA STABILITUR, & explicatur contra M.
Ildephonsum.

122. **V**ERUNTAMEN præfata sententia singulatis est, & repugnat doctrinæ Div. Thom. & veritati. Vnde contra illam, dico: Quod anima intellectiva importat essentialiter aliquam habitudinem transcendentalē ad materiam; & aliquam dependentiam ab illa, non in essendo absolutè, nec quantum ad sui esse in rerum natura, bene tamen quantum ad suæ limitationem individualem intrà speciem. Primum probatur, primò: Quia anima intellectiva essentialiter est forma informativa materie, & actus actuativus illius, & hoc non purè ex nostro modo concipiendi, sed re ipsa: Sed implicat hoc, si est forma absoluta re ipsa ab omni ordine transcendentali ab materiam: Ergo anima intellectiva non est absoluta re ipsa ab omni ordine transcendentali ad materiam: Ergo dicit aliquem ordinem transcendentalē ad illam. Minor, in qua est difficultas, probatur: Quia si anima est forma absoluta ab omni ordine transcendentali ad materiam, necessario est forma completa per se subsistens, non minus quam Angeli: Sed hoc implicat, si est forma essentialiter informativa, & actus essentialiter actuativus materie: Ergo. Probo maiorem: Quia si anima est forma absoluta ab omni ordine transcendentali ad materiam, erit forma absolute in se, & per se existens; sed hoc est proprium substantię completem, que defini-

gitur

nitur per hoc quod sit absolutè in se, & per se existens: Ergò erit substantia completa: Ergò erit forma completa per se subsistens.

123. Vel aliter: Anima non potest esse incomplete subsistens, aut substantia incompleta sine ordine transcendentali ad materiam: Ergò si est absoluta ab omni ordine transcendentali erit complete subsistens, & substantia completa. Probo antecedens: Quia non potest esse substantia incompleta, & incomplete subsistens, nisi sit per se, & essentialiter pars substantię, & non substantia totalis: Sed nequit esse per se, & essentialiter pars substantię, & non substantia totalis, sine respectu transcendentali ad materiam: Ergò. Probo minorem: Quia pars ut pars ex conceptu partis, essentialiter importat ordinem, & respectam transcendentalem ad totum, cuius est pars: Sed implicat respectus transcendentalis partis ad totum, sine respectu etiam ad partem, cum qua componit totum, quę sola est materia: Ergò nequit anima esse per se, & essentialiter pars substantię, & non substantia totalis sine respectu, vel habitudine transcendentali ad materiam.

124. Tertio: Quia substantia absoluta ab omni ordine transcendentali ad aliud, potest definiri absolutè in se, & ad se, sine ordine ad aliud: Sed anima intellectiva non potest definiri, nisi per ordinem ad materiam, vel corpus: Ergò non est realiter absoluta ab ordine transcendentali ad corpus, vel materiam. Probatur maior: Quia substantia absoluta ab omni ordine transcendentali, habet totam suam essentiam, & quidditatem absolutam ab omni ordine transcendentali ad aliud, nullusque talis ordo est de essentia illius: Sed eo ipso definiri potest absolutè absque tali ordine, quia definitio solum debet explicare essentiam rei definitę absolutę, si definitum est res omnino absoluta, non vero per ordinem transcendalem illius, quando tales ordinem non importat: Ergò. Deinde probatur minor: Quia anima non potest definiri nisi per hoc quod sit actus corporis physici organici, cum hæc sit essentia, & quidditas anime, præfertim in ratione formę: Sed hoc pacto definitur per ordinem transcendalem ad corpus, & consequenter ad materiam ut actus eius: Ergò.

125. Quartò: Quia Div. Thom. 2. contra Gent. cap. 84. Probat animam

non fuisse ante corpus, quia cuiquaque forma est naturale uniri propriæ materiae, & quia hoc convenit ei per se, & secundum propriam naturam. Et item, quia omnis pars a suo toto separata, est imperfecta; anima autem, cum sit forma, est pars speciei humanae: Igitur existens per se absque corpore est imperfecta. Et 4. contra Gent. cap. 79. ex hac doctrina infert: Est igitur contra naturam anima absque corpore esse. Et infra: Probat, quod anima a corpore separata est imperfecta, sicut omnis pars extrà suum totum existens, quia anima naturaliter est pars humanae naturae: Ergò iuxta Div. Thom. anima per se, & ex natura sua sine corpore est pars extrà suum totum, imperfecta, est in statu inconaturali, quia ex natura sua est pars compositiva totius: Sed hoc est inintelligibile si anima ponatur in se existens absoluta ab omni ordine transcendentali ad corpus; quia ut sic per se absoluta, nullam dicit rationem partis, nec importat imperfectionem partis, nec inconaturalitatem extrà totum; sed potius ipsa erit tota per se: Ergò.

126. Quintò, quia 2. contra Gent. cap. 81. loco allegato à M. Ildephonso supra num. 119. ante verba relata, sic ait: Formam igitur, & materiam semper oportet esse proportionata, & quasi naturaliter coaptata, quia proprius actus in propria materia fit. Unde semper oportet, quod materia, & forma consequantur se invicem in multitudine, & unitate. Se igitur, &c. ut supra. Et infra, postquam dixit ut supra, num. 120. quod diversitas animalium est secundum diversam commensurationem ad corpus, quia hæc anima est commensurata huic corpori, illa autem alijs, & sic de omnibus. Prosequitur: Huiusmodi autem commensurations remanent in animabus, etiam pereuntibus corporibus, (sicut & ipse earum substantię manent,) quasi a corporibus secundum esse independentes. Sunt enim omnes secundum substantias suas formæ corporum: In quantum autem formæ sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas; unde patet, quod ipse diversæ commensurations manent in animabus separatis, & per consequens pluralitas: Constat ergò ex Div. Thom. quod anima intellectiva, sicut per suam essentiam est forma corporis, ita per suam essentiam habet commensurari, & coaptari corpori, seu esse substantialiter, naturaliter, & per se corpori commensuratam, & coaptatam: Sed hoc implicat manifeste

festè absque habitudine aliqua , vel respectu transcendentali ad corpus : Ergo.

127. Confirmatur: Quia licet possint duo commensurari invicem absque respectu transcendentali vnius ad aliud , vt duo homines eiusdem staturæ , aut duæ quantitates eiusdem mensuræ , illa tamen commensuratio absque ordine semper est per accidens , seu accidentalis cuilibet extremo , minimè autem per se , & ex natura extreborum , nec substantialis utriusque extremo : Ergo quia , vt unum extrellum sit ex natura sua , per se , & substantialiter commensuratum alteri , requiritur ordo , & habitudo transcendentalis vnius ad aliud : Sed animæ humanæ , non per accidens , sed per se , & substantialiter sunt coaptatae , & commensuratae suis corporibus : Ergo non sine ordine , sed per ordinem transcendentalem illarum ad corpus .

128. Respondet M. Ildephonsus , ad rationem formæ , partis per se , & coaptationis , & commensurationis per se , & non per accidens , satis esse , quod anima importet per se , & ex natura sua connexionem cum corpore à priori , absque respectu transcendentali ad corpus . Sed contra est primò quia si hoc ita esset , qualibet potentia , & actus posset esse commensuratus per se suo obiecto , absque ordine transcendentali ad ipsum , per solam connexionem , quod nullus unquam dixit ; quin etiam posset dicere quis , Omnipotentiam commensuratam esse possilibus per se ; scientiam Dei esse per se commensuratam rebus , & idem de divina voluntate , per solam connexionem absque respectu transcendentali ; imò & ex consequenti , specificari Omnipotentiam à possibilibus , scientiam divinam ab obiectis creatis ; & similiter eius voluntatem ; quia specificari extrinsecè ab obiecto nihil aliud est , quā illi per se coaptari , & commensurari . Sed hoc dici non potest : Ergo neque quod possit aliquid ex natura sua , & per se alteri commensurari sine ullo ordine transcendentali ad ipsum .

129. Contra est secundò , quia substantia per se connectitur à priori cum accidentibus , & cum talibus accidentibus , & terminat dependentiam illorum : Et tamen nemo dixit , substantiam esse per se , & ex natura sua commensuratam accidentibus , sed solum accidentia commensurari substantiæ , quia sola accidentia dicunt respectum transcendentalem .

ad substantiam , non tamen è contra : Ergo non sufficit pura connexio à priori animæ cum corpore , absque omni respectu transcendentali , vt anima sit per se , & substantialiter commensurata , & coaptata corpori . Confirmatur : Licet substantia importet connexionem à priori cum accidentibus , cum quibus componit concretum accidentale , nemo dixit substantiam sine accidentibus esse incompletam , esse imperfectam vt partem extrâ suum totum , imò nec esse per se partem illius , alias enim non esset concretum accidentale , sed substantiale : Nec substantiam esse per se commensuratam , aut coaptatam ad proportionem accidentium : Ergo ad ista salvanda in anima respectu corporis non satis est pura connexionis à priori , sed requiritur respectus aliquis transcendentalis ad corpus .

130. Explicatur: Connexionis à priori absque omni respectu transcendentali consistit in eo , quod principium connexionis habet ex se totam suam perfectionem omnino absolutam , & independentem in suo genere ; & ex sui perfectione infert à priori alia vt sui effectus , vt patet in omnibus causis , in quibus Thomistæ assignant connexionem à priori sine respectu transcendentali : Sed anima non habet se sola totam suam perfectionem absolutam in suo genere , nempè in genere substantiæ , quia in eo genere solum est pars , incompleta , & imperfecta substantialiter sine corpore : Ergo non importat puram connexionem à priori absque omni respectu transcendentali ad corpus .

131. Contra tertio , quia ad dignoscendas naturas rerum debemus recurrere ad institutionem earum à suo conditore : Sed Deus non instituit naturam animæ rationalis vt absolutam , & nullo habito respectu ad corpus in eius conditione , & institutione , sed cum respectu , habitu , & proportione ad corpus : Ergo in sui natura importat talem respectum . Probatur minor , quia Deus non instituit naturam animæ rationalis vt substantiam simplicem ad se , & in se adæquatæ , nec vt aptam natam absolute subsistere in se , quia hoc est proprium substantiæ simplificis completæ , sicut sunt Angeli : Solum ergo ipsam instituit vt formam substantiam corporis , vt actum corporis organici , commensurando , coaptando , & proportionando naturam eius corpori organico , vt esset apta nara ipsum informare , & vivificare , & actiare : Ergo instituit illam

illam, habito respectu ad corpus organi-
cum. Econtra vero contingit in substanc-
ia respectu accidentium; quia Deus ins-
tituit substantiae naturam absolute in se
ad se se habentem, nullo habito respec-
tu in eius idea ad accidentia, licet pro
posteriori instituerit accidentia ad decen-
tiam, ad ornatum, & ad perfectionem de-
bitam substantiae, habito respectu ad ipsam
substantiam, & commensurando ea-
rum naturam naturę substantię.

132. Confirmatur: Non potest
anima ex natura sua, & per se esse com-
mensurata corpori, nisi corpus in aliquo
genere sit mensura, ad cuius propor-
tionem fuerit instituta natura animę: Sed
omne mensuratum in sui naturali insti-
tutione, sive in sui natura, ad propor-
tionem alterius, importat ex natura sua rela-
tionem transcendentalem ad ipsum, saltē
vt mensuratum ad mensuram: Ergò
anima ex sua natura importat ordinem
transcendentalem ad corpus, saltē vt ad
sui mensuram in aliquo genere.

133. Ex quo iam probatur secunda
pars asserti nostri contra M. Ildephonsum.
Quod scilicet anima intellectiva impor-
tat aliquam dependentiam à materia:
Quia quidquid ex natura sua est per se
commensuratum, & coaptatum alteri, ita
vt eius essentia, & natura fuerit institu-
ta, & ideata à suo authore, habito respec-
tu ad alterum, & vt coaptata, &
commensurata alteri, dependet ab illo
altero, si non in esse, & existere, nec
ab illo vt existente actu, saltē quantum
ad taxationem, & mensuram suę essentię,
& ab illo vt mensura signatè præsupposi-
ta, & inspecta: Sed anima intellectiva,
vt est expressa doctrina Div. Thom. ex
natura sua, & per se est commensurata,
& coaptata corpori, eiusque essentia, &
natura fuit instituta, & ideata à suo au-
thore, habito respectu ad corpus, sive
vt forma coaptata, & commensurata cor-
pori in ratione formę: Ergò aliquam de-
pendentiam importat à corpore, licet
non quantum ad esse, vel existere, nec
à corpore vt actu existente, benè tamen
quantum ad taxationem, & mensuram
suę essentię, & naturę, & à corpore signatè
inspecto, & signatè præsupposito
per modum mensurę.

134. Explicatur vulgari exemplo
Sutoris conscientis vestem, licet enim
vestis non dependeat quantum ad esse,
fieri, & conservari à corpore induibili,
vt existente, tamen dependet à corpore
induibili vt à mensura ipsius vestis, quia

videlicet vestis non potest ab artifice ins-
titui, & ideari, nisi habito respectu ad sta-
turam corporis indubibilis, & per coap-
tationem, & commensurationem ad illud;
vndē si vestis esset ens naturale, &
non purè artificiale, importaret per se, &
naturaliter respectum transcendentalem,
& dependentiam à statura corporis in-
dubibilis, vt à sui mensura, que depen-
dencia non esset in esse, fieri, & conservari;
sed solum quantum ad mensuram, & ta-
xationem intrinsecam vestis: Ergo pari-
tè intelligi potest, quod anima intellec-
tiva importet per se respectum transcen-
dentalem, & dependentiam à corpore, vt
à sui mensura, licet non dependeat à
corpore vt actu existente, quantum ad
esse, fieri, vel conservari.

135. Sed dices: Omnis depen-
dencia ab aliquo debet esse in aliquo ex
quatuor generibus causę: Sed depen-
dencia animę intellectivę à materia, vel
corpore, quam assignamus, nec est in ge-
nere causę finalis, quia anima intellec-
tiva non est propter corpus, tanquam
propter finem: Nec est in genere causę
efficientis, vt per se patet: Nec item in
genere causę formalis intrinsecę, aut ex-
trinsecę; quia corpus non est causa for-
malis animę, nec intrinseca, vt per se
pater; nec extrinseca, quia anima non
specificatur à corpore, sed potius ipsa
specificat, & præstat speciem corpori.
Nec potest dici, quod corpus sit idea,
aut exemplar animę intellectivę, cum
materiale non possit esse exemplar, aut
idea substantię spiritualis, nec potentia-
le possit esse exemplar actus: Ergo so-
lum restat, quod illa dependentia animę
intellectivę à corpore sit in genere causę
materialis: Sed dici non potest quod
anima intellectiva dependet à corpore in
genere causę materialis; quia alias cor-
pus esset causa materialis animę rationa-
lis, quod videtur esse contra fidem: Er-
gò anima intellectiva nullam omnino de-
pendentiam importat à corpore.

136. Confirmatur: Anima intel-
lectiva non fit per educationem, aut ge-
nerationem ex potentia materia, sed so-
lum per creationem ex nihilo: Ergò non
potest fieri dependentia à materia, vel
à corpore: Sed si in sua essentia, vel en-
titate importaret respectum transcen-
tentalem, vel dependentiam à corpore, non
fieret nisi dependentia à corpore: Ergò
nullum talem respectum, vel dependen-
tiā importat.

137. Respondeo concedendo to-
tam

tum discursum cum prima illius consequentia, qui legitimus, & verissimus est. Sed distinguo minorem subsumptā: Dici non potest quod anima intellectiva dependeat à corpore ut existente, in genere causę materialis intrinsecę constitutivę, vel substantativę, concedo minorem: In genere causę materialis extrinsecę taxativę, & limitativę per modum mensurę materialis ipsius animę, nego minorem, & consequentiam. Pro cuius intelligentia suppono, quod in genere caułę formalis distinguimus causam formalem intrinsecę constitutivam, quo pacto forma est causa formalis compositi. Secundò, causam formalem intrinsecam informativam, quo pacto forma est causa formalis intrinseca materię. Tertiò, causam formalem extrinsecam per modum mensurę formalis, qualis est omne obiectum specificativum respectu tendentię in ipsum, & omnis causa exemplaris, vel idea respectu operis exemplati. Sic igitur in genere causę materialis debemus distinguere, primo, causam materialem intrinsecam constitutivam, qualis est materia respectu compositi materialis. Secundò, causam materialem intrinsecam substantativam, qualis est materia, respectu cuiuslibet forme materialis, & subiectum respectu accidentium. Tertiò, causam materialem extrinsecam per modum mensurę materialis, cui commensuretur forma.

138. Suppono secundò: Quod causa formalis intrinseca constitutiva, talis est, quod ab illa ut existente dependet quantum ad suum esse eius effectus, nempe totum constitutum per illam. Item à causa formalis intrinseca informativa, ut existente, pendet etiam eius effectus, nempe materia quantum ad suum esse, quia materia non potest esse nisi per formam actū existentem, & informantem ipsam. Cæterum causa formalis extrinseca per modum mensurę formalis non est talis, quod illud, respectu cuius est taliter causa, dependeat ab ipsa quantum ad suum esse, & existere, ab illa inquam ut existente, sed solum ab illa, ut transcendentaliter inspecta per modum mensurę, vel exemplaris; quo pacto potest transcendentaliter respici, sive existat, sive non existat. Ut patet in pluribus tendentijs specificatis à suis obiectis independenter ab eo, quod obiectum existat, vel non existat, & in exemplatis ab aliquo prototypo, sive existente, sive non existente.

139. Sic igitur in genere causę

materialis causa materialis *constitutiva* compositi est talis, quod ab ea, ut existente, dependet compositum quantum ad esse, vel existere. Causa item materialis *intrinseca substantativa* formę, est talis quod ab ea ut existente, & substantante dependet forma quantum ad suum esse, & existere. Cæterum causa materialis extrinseca per modum mensurę materialis non est talis, quod ab ea ut actū existente, & substantante, dependeat forma, cuius est mensura materialis, quantum ad suum esse, & existere; sed solum quantum ad sui taxationem, & limitationem ab illa ut transcendentaliter inspecta per modum mensurę materialis.

140. Quod quidem explicari potest in accidentibus miraculose conservatis sine subiecto actualiter substantantibus, in quibus, iuxta omnes, manet respectus transcendentalis ad suam propriam substantiam, & consequenter dependentia signata ab illa; non quidem ab illa ut actu existente, vel substantante accidentia, cum ab illa actu non substantentur, sed ab illa ut mensura, cui accidentia ex natura sua commensurantur, & coaptantur, & quam, ut talem mensuram, respiciunt transcendentaliter, adhuc postquam illa destructa manet; quia adhuc destructa substantia panis, & vini in Eucharistia, manent accidentia ex natura sua propria illi substantię, & per se illi coaptata, & commensurata, & cum respectu transcendentali ad illam ut mensuram, & consequenter cum dependentia ab illa in genere causę, vel formalis, vel materialis extrinsecę specificantis, vel individuantis, licet sine dependentia actuali ab illa in genere causę materialis substantantis.

141. Quæ paritas virgeri potest, in casu quo Deus crearet accidentia extra subiectum, ut divinitus posset; in quo, licet accidentia non dependerent actualiter à subiecto ut causa materiali *intrinseca*, nec in fieri, nec in substantari, sed hoc sensu fierent independenter à subiecto, tamen dependerent semper essentialiter à subiecto ut transcendentaliter inspecto per modum coaptationis, & mensurę, quam dependentiam nec Deus posset supplere, quia nec posset creare accidentia, nisi habito respectu ad subiectum, vel substantiam aliquam ut mensuram, secundum quam specificarentur, & individuantur; licet posset supplere genus causę materialis *ex qua*, vel substantantis.

142. Si igitur dicimus, quod anima intellectiva ut forma corporis non dependet ab illo in genere causæ materialis intrinsecè, nec constitutivæ, nec substantivæ, nec tanquam à subiecto eductionis ex quo fiat, quia nec fit ex materia, sed creatur ex nihilo, nec constituitur, aut constat intrinsecè ex materia, nec substantetur in esse per materialiam, sed per se ipsam incompletè subsistit independenter à materia, vel corpore substantante; nihilominus ex conceptu formæ informativæ dependet essentialiter à materia, & à corpore ut mensura materiali transcendentaliter inspecta, seu in genere causæ materialis extrinsecæ per modum mensuræ, vnde licet fiat ex nihilo, aut creetur, creari non potest à Deo, nisi habito respectu ad corpus ut mensuram, cui commensuretur, & coaptetur, & proportionetur in sui entitate substantiali, qui respectus transcendentalis est essentialis omni formæ informativæ sub conceptu talis, & semper remanet cum forma, etiam destructo corpore, imo etiam si anhilaretur materia.

143. Ex quo iam patet ad confirmationem *ex num. 125.* Concesso enim antecedente, distinguo consequens: Ergo nec fieri potest dependenter à materia, vel à corpore ut causa materiali intrinsecæ *ex qua*, vel substantante, concedo: Ut mensura materiali transcendentaliter inspecta, nego consequentiam. Et distinguo minorem subsumptam eodem modo, negoque consequentiam. Quia licet anima rationalis, ut potè creata ex nihilo, in sui fieri, vel existere non dependeat à materia, nec à corpore ut à materia *ex qua*, vel substantante, dependet tamen ab illo ut mensura materiali transcendentaliter inspecta, quia fieri non potest, nec creari ex nihilo, nisi habito respectu ad corpus, & per commensurationem, & coaptationem ad illud, & hoc sive corpus existat, sive non existat; fatemur enim quod Deus nullo existente corpore posset creare animam intellectivam; sed non potest illam creare, nisi habito respectu ad corpus determinatum, cui in sui conditione commensuretur, ad corpus inquam vel existens, vel possibile, quia ut corpus exerceat rationem mensuræ respectu animæ in eius creatione, opus non est quod actu existat in re, sed satis est quod sit possibile, & existens in mente conditoris; benè enim potest conditor creare animam corporis possibilis

Tom. II.

illam coaptando, & commensurando in sui natura corpori possibili, & habito respectu ad corpus possibile ut ad mensuram materialem.

144. Sed replicabis: Ratio mensuræ ad mensurabile non spectat ad genus causæ materialis, sed ad genus causæ formalis extrinsecæ: Sed anima, adhuc ut forma corporis, nō potest respicere transcendentaliter corpus dependens ab illo in genere causæ formalis, adhuc extrinsecæ: Ergo nec per modum mensuræ potest dicere dependentiam ab illo. Minor patet, quia potius corpus respicit animam ut dependens ab illa in genere causæ formalis extrinsecæ per modum mensuræ, quia corpus coaptatur, & commensuratur animæ, cui tale corpus formatur, & ad quam formatur. Respondeo, distinguendo maiorem: Ratio mensuræ formalis ad mensurabile non spectat ad genus causæ materialis, sed ad genus causæ formalis, concedo: Ratio mensuræ materialis, nego maiorem, & concessa minori, distinguo consequens distinctione maioris. Ad probationem minoris, dieo, verissimum esse vitrumque, nempe, & quod corpus respiciat animam, cui formatur, ut mensuram, & item quod anima respiciat transcendentaliter corpus cui creatur, ut mensuram; sed in distinto genere, quia anima est mensura formalis corporis, sed corporis est mensura materialis animæ, in quo nulla est repugnantia, sed naturalissima correspondencia. Et hæc est ipsissima doctrina D. Thos. *Suprà num. 126.* dicentis: Formam, & materiam semper oportet esse proportionata, & quasi naturaliter coaptata, quia proprius actus in propria materia fit. Vnde semper oportet, quod materia, & forma consequantur se invicem in multitudine, & unitate. Debet igitur forma coaptari, & commensurari materia, ut suæ mensuræ, & debet materia coaptari, & commensurari formæ, ut suæ mensuræ, sed in distinto genere, ut explicatum manet.

145. Sed inquires utiliter, in quo differant mensura formalis, & mensura materialis? Respondeo, disparitatem vitrumque esse manifestam; quia mensura formalis est mensura per modum actus, & formæ, est mensura specificans, seu mensura speciei, est mensura ampliativa, & perfectiva mensurati, cui magis adaptari, & mensurari est maior perfectio; sed mensura materialis est mensura per modum capacitatis, potentialitatis, & materialis; est mensura individuans, seu indi-

viduationis; est mensura limitativa, & coarctativa formæ, cui quanto magis forma commensuratur tanto est minus perfecta. Vnde formæ simplices per se subsistentes nullam respicientes mensuram materialē, sed omnino abolutę à commensuratione cum materia, ut sunt Angeli, sunt perfectissimæ; formæ vero commensuratae materiæ, & materiam respicientes transcendentaliter pro mensura materiali, quanto magis materiæ commensurantur, tanto sunt minus perfectæ, & quanto magis materiam excedunt, & minus illi commensurantur, tanto sunt perfectiores; ideoque anima rationalis, quia inter omnes formas informativas materiæ, est quæ minus illi commensuratur, & quæ magis illam excedit, eiusque conditiones, est perfectissima inter omnes, licet minus perfecta formis per se completere subsistentibus nullo modo materiæ commensuratis.

146. Sed rursus inquires, quo pacto anima rationalis, qua est adæquatè immaterialis, & spiritualis, & in suo esse independens à materia, potest esse commensurata materiæ? Respondeo: Quod vt sapè ait Div. Thom. anima intellectiva est veluti orizons iter formas materiales, & formas completas, & absolutas spirituales, simplices, & per se subsistentes; Inter formas informativas materiæ, & inter formas per se subsistentes, vnde est veluti supremum in ordine infimo formarum informantium materiam, & veluti infimum in ordine formarum per se subsistentium: Vnde in anima rationali impletur illa regula verè legitime Philosophie: *Quod medium participat aliquid de viro que extremo, quod supremum infini ordinis attingit ad infimum supremi ordinis; quas regulas frequentissimè applicat D. Thom. animæ rationali;* quia videlicet de extremo, & supremo ordine formarum separatarum participat aliquid, nempe independentiam in essendo, & in intelligendo à materia, & esse per se subsistentem, non simpliciter, abolutè, & completere sicut ille, sed incompletè, & secundum quid, & non omnino abolutè, sed tanquam pars, totius completere subsistentis, & tanquam actus potentie, & forma materiæ. Rursus de ordine infimo formarum informantium, participat rationem partis, rationem formæ, & actus respectivi ad materiam, & commensurati materiæ, licet non totaliter, adæquatè, & simpliciter, vt formæ materiales, sed secundum quid, & inadæquatè sub ratione formæ, cum ingenti ex-

cessu supra conditio nes materiæ in essendo, & operando.

147. Vnde, quod habet de per se subsistere, & operari, de independentia à materia, de excessu supra materiam, in hoc communicat cum formis separatis supremi ordinis: Quod habet de incompletiōne, & partialitate respectu totius, de ratione actus, & formæ informativæ, & de commensuratione cum materia, in hoc communicat cum formis materialibus infimi ordinis. Vnde utrumque concurrit in anima intellectiva, & quod subsistat, & incompletè per modum partis, & quod sit actus, & forma excedens materiam, & independens in essendo à materia sustentante, sed nihilominus forma, & actus proprius materiæ, coaptatus, & commensuratus materiæ, & in sui taxatione, & mensuratione dependens à materia, ut mensura materiali transcendentaliter inspecta. Et hæc est doctrina legitima Div. Thom. vt cuique eius scripta attente legenti, constabit.

RESPONSIO IAM FACILIS ad obiecta M. Ildephonsi.

148. EX qua iam facile respondeo in primis ab obiecta, seu fundamenta M. Ildephonsi. Nego enim assumptum, quod proponebat num. 117. Ad eius probationem, concessa maiori, nego minorem: Quia de ratione formæ informativæ, non solum est esse causam formalem dantem esse materiæ, sed ex hoc ipso importat etiam esse commensuratum cum capacitate materiæ, & illi coaptatum, vt mensura materiali; quo pacto non comparatur ad materiam purè, & reduplicativè, vt causa ad causatum; sed vt mensurata ad mensuram materialē, imò vt pars ad comprehendit, & hoc pacto potest importare, & revera importat, non solam connexionem à priori, sed respectum transcendentalis partis ad comprehendit, & mensurati ad mensuram, quæ sanè est aliqualis dependentia, licet non in essendo à materia vt sustentante. Vnde concedo, quod anima intellectiva non specificatur à materia, quia nec mensuratur ab illa, vt mensura formalis sue speciei, cæterū individuat, & limitatur materialiter ab illa transcendentaliter inspecta, vt mensura materiali, & hoc pacto non est inconveniens, quod materia vt transcendentaliter inspecta sit causa materialis animæ, non illius substantiæ in esse, sed vt illius

men-

mensura, per ordinem ad quam limitatur ad minus esse.

149. Ad confirmationem *ex num.* 118. dico, textum illum allegatum *ex Opusc.* 70. oppositum probare, quia Div. Thom. ibi exp̄s̄ ait, quod *nulla forma, in quantum huiusmodi est h̄c ex se ipsa.* Et dicit, *in quantum huiusmodi, propter animam rationalem, quae quodammodo, hoc est secundum rationem subsistentis, sūi substantiæ spiritualis, est hoc aliquid, sed non in quantum forma,* quia in quantum forma non est h̄c ex se ipsa, sed ex materia singulari, cui ex natura sua fuerit proportionata. Similiter textus secundus allegatus *ex 1. part.* & relatus *suprà num.* 110. nihil probat contra respectum transcendentalem animæ ad materiam, quia solum dicit, *animam non habere materiam ex qua sit;* cum quo tamen componit, quod *essentialiter est forma alicuius materiae,* & ideo secundum divisionem *materiæ sunt multæ animæ,* vbi evidentè ex divisione materiæ, & penes illam ut mensuram, colligit esse multis animas, quod intelligi nequit, nisi divisio materiæ aliquatenus sit causa pluralitatis animarum, nemp̄ per modum mensuræ.

150. Nec similiter textus allegatus ex eodem loco, & suprà exp̄nsus, *num. 112.* contradicit, etiam adiuncto contextu tertio allegato, *num. 118.* quia ibi intentum Div. Thom. clarè est, quod sicut anima, licet forma corporis, remanet in suo esse, etiam corpore destructo, quia quantum ad suum esse est independens à corpore in genere causæ materialis subsistentis, *ita multitudo animarum, licet sit secundum multitudinem corporum, tamen destructis corporibus, remanent animæ in suo esse multiplicatae.* Quod quidem solum probat independentiam animæ, tunc in suo esse, tunc in sui multitudine, à materia ut sustentante illam in esse, sive in genere causæ materialis subsistentis; sed nō excludit dependentiam, aut respectum transcendentalem ad materiam, vel ad corpus ut mensuram, secundum cuius divisionem anima multiplicatur, sed potius exp̄s̄ ait, quod *dīstinctiō animarum est secundum multitudinem corporum,* quod salvari non potest, nisi multitudo corporum sit quasi regula, & mensura multitudinis animarum, & hoc in genere causæ materialis illius extrinsecæ.

151. Nec denique textus, quod allegat *num. 119. ex 2. contra Gent.* Nam in primo exp̄s̄ fatetur, quod indivi-

Tom. II.

duantur anime humanae secundum corpora: Sunt igitur corpora mensura, secundum quam individuantur animæ; cum quo tamen compatitur, quod illa *individuatione non sit à corporibus causata,* nemp̄ in genere causæ materialis substantiativæ, sūi tanquam à materia *ex qua fiat;* hoc enim solum intendit excludere D. Tho. ne anima dependeat in suo esse substantiativè à corpore, ita quod corpore destructo illa pereat, vel ita quod fiat *ex materia, & non ex nihilo,* hoc inquam excludit D. Tho. sed minimè excludit, sed potius affirmat, quod anima ex natura sua est coaptata, & commensurata materia, & quod eius individuatione est secundum materiam ut mensuram, & eius multiplicatio similiter secundum multitudinem corporum, & hoc sive corpora existant, sive non existant, quia dependentia rei mensuratæ à mensura sua extrinseca, non est ab illa ut à fortiori existente, sed tantum ab illa ut transcendentaliter inspecta pro mensura, quo pacto respici potest, sive existat, sive non existat. In secundo verò textu, tota illius conclusio est, *quod multiplicantur anime, secundum quod multipleantur corpora;* in in quo plenè affirmat, quod multiplicatio corporum est mensura multiplicationis animarum; *non tamen,* inquit, *erit causa multiplicationis animarum,* intellige, causa substantiva, aut ex qua, & ideo, concludit, *non oportet, quod destructis corporibus, cesseret pluralitas animarum,* quia id solum oporteret, si corpora essent causa materialis substantiativæ animarum in esse, secus autem si solum se habeant ut mensura transcendentaliter inspecta, penes quam individuantur, & multiplicantur anime, quia adhuc destructa mensura, potest manere mensuratum cum respectu transcendentali ad illam.

152. Ex quo ad primum corollarium, quod infert, *num. 120.* dico, quod si sensus sit, quod non omnis distinctio proveniens à forma, ut distincta per habitudinem ad materiam, est distinctio specifica, verum est; quia distinctio formarum per habitudinem ad materiam ut mensuram individuationis, non est specifica, sed individualis, & materialis. Et hoc ad summum probatur ex textu D. Th. nam cū dixisset, quod *multitudine animarum consequitur diversitatem formarum secundum substantiam,* quia alia est substantia huius animæ, & illius, posteā dicit, quod hæc distinctio est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora, &c.

resolvendo temper distinctionem animarum in eadem specie ad corpora distincta, ut ad primam normam, & mensuram. Si autem sensus sit, quod non omnis distinctio proveniens à forma secundum se, & absolute, & nullo habito respectu ad materiam, est specifica; hoc certè falsum est, quia distinctio formarum secundum se, & absolute sumpratum semper est specifica; quoties enim formæ secundum se, & absolute, seu nullo habito respectu ad materiam, distinguuntur, distinctio illa est specifica; si enim posset esse purè numerica, nulla maneret ratio probandi formas separatas, & absolutas ab ordine ad materiam distinguui specificè, & non purè numerice.

153. Ad secundum, quod inferre conatur, num. 121. dico, verum esse, quod anima intellectiva nullam dependentiam propriè, & in rigore talem importat à materia, nec in sui multiplicazione, nec in sui individuatione; quia dependentia propriè, & in rigore talis à materia, est dependens ab illa in genere causæ materialis substantantis formam in suo esse; falsum tamen quod nullam dependentiam importet à materia, vt à mensura materiali secundum quam taxatur, & limitatur individualiter, & numero multiplicatur; quia hoc pacto anima rationalis, (quantumvis in se ipsa substantata, & subsistens independenter à materia substantante) respicit transcendentaliter materiam vt mensuram, cui per se, & ex natura sua commensuratur, & coaptatur.

IUDICIUM D E INDIVI-
duatione animæ rationalis, & res-
ponsio ad obiecta, ex num.

III.

154. **E**x quibus iam aperte colligitur, individuationem animæ rationalis intrinsecè quidem desumendam esse ex ordine ipsius naturali ad propriam materiam; extrinsecè vero ab ipsa materia vt mensura extrinseca materiali, cui anima ex natura sua coaptatur, & commensuratur; minimè vero à materia in genere causæ materialis substantantis illam in esse, quia hoc pacto anima intellectiva minimè à materia dependet.

155. Ex quo iam ad replicam, ex num. 111. (cuius occasione præcedentem controversiam excitavi,) facile iam res-

pondeo, distinguendo maiorem: Non possunt esse plures animæ secundum divisionem materiæ, nisi distinctio animarum pendeat ex distinctione materiæ, tanquam ex mensura extrinseca limitationis, concedo: Tanquam à causa materiali intrinseca, & substantativa, nego maiorem, & minorem in sensu concesso, & similiter consequentiam. Ad explicationem, distinguo antecedens: Formæ immateriales, vt solo numero distinguantur, non indigent principio individuationis distincto, quod sit principium per modum causæ materialis intrinsecè substantantis, concedo: Quod sit saltē mensura materialis extrinseca, penes quam limitentur intra suam speciem, nego antecedens. Ad cuius probationem, eadem distinctione concedo, & nego maiorem. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Materia non est principium individuationis animæ intellectivæ per modum causæ materialis intrinsecè illam substantantis in esse, concedo: Per modum mensuræ materialis transcendentaliter ab illa respecte, nego maiorem. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Omne principiatum dependet à suo principio eo modo, quod est principiatum, & principium, concedo: Alio modo nego maiorem. Et distinguo minorem, vt iam distinx: Individuationem animæ intellectivæ non dependet à materia in genere causæ materialis intrinsecè substantantis, concedo: Ab illa in genere mensuræ materialis, secundum quam limitatur intrà speciem, & cui commensuratur ex natura sua, nego minorem. Ad cuius probationem, concessa maiori, distinguo minorem distinctione data, quia licet materia non sit causa materialis intrinseca, aut substantativa animæ in esse, est tamen impropriæ causa materialis illius extrinseca in genere mensuræ extrinsecæ, secundum quam limitatur, & taxatur intrà suam speciem, & cui naturaliter est commensurata. Quæ distinctiones explicatæ manent.

156. Ad secundam explicationem eadē distinctione constat. Concessa enim maiori, & textu Div. Thom. recte illam probante, distinguo minorem: Sed materia prima non posset esse principium, nec causa intrinseca, aut substantativa entitatis animæ rationalis, concedo: Causa extrinseca, & impropria per modum mensuræ, cui ex natura sua coaptatur, taxatur, & limitatur intrà speciem, nego minorem; quia hoc non est dependere in rigore ab illa, nec in esse, nec in fie-

ri, nec in conservari, sed solum ab illa vt mensura extrinseca sue limitationis, & taxationis intrà speciem. Sicut enim species intelligibiles dependent ab obiectis in esse mensurę specificantis, & mensurantis extrinsecè illarum repræsentationem, & tamen non dependent ab obiectis in esse fieri, & conservari, cum sint, & conserventur in mente, etiam obiectis deficientibus, & etiam infundi possint à Deo absque concursu obiectorum effectivo; ita pariter anima rationalis dependere potest à materia, vt à mensura extrinseca materiali, penes quam transcedentaliter inspectam taxetur, & limitetur, & individuetur intra suam speciem; quin hoc sit dependere à materia in esse, fieri, aut conservari, quia hoc denotat dependentiam ab illa vt substantante animā in esse, vel ab illa vt principio materiali ex quo fiat; quorum neutrum requiritur ad rationem mensurę materialis, sed satis est, quod non posset fieri, nec creari, nisi habito respectu ad materiam, & vt illi commenaturam.

157. Ex quo iam facile est ferre iudicium de communi responsione, & doctrina Thomistarum data num. 113. Vera enim est, quatenus dicit, animam rationalem individuati intrinsecè per ordinem, quem transcedentaliter importat ad materiam; sed falsa inquantum negat individuari à materia tanquam à principio extrinseco per modum mensurę; quia eo ipso quod respicit transcedentaliter materiam, & per talem ordinem ad ipsam individuatur, non potest non illam respicere cum aliqua dependentia ab ipsa, saltē ut mensura extrinseca, secundum quam individuatur; sicut eo ipso quod potentia, vel actus specificetur intrinsecè per ordinem transcedentalem ad obiectum, non potest non specificari extrinsecè ab obiecto, tanquam à mensura, secundum quam specificatur in sua tendentia; & sicut obiectum hoc sensu potest dici principium extrinsecum specificationis; ita materia, vel subiectum, cui commenatur anima intellectiva, potest dici principium extrinsecum eius individuationis.

158. Contra quam doctrinam sic intellectam, vim non habet argumentum factum, num. 114. Fataui enim, ordinem illum transcedentalem numero multiplicari, sicut similiter animas rationales plures numericè, quamlibet habere suam propriam commensurationem, &

habitudinem ad proprium corpus, & istas habitudines, & commensurationes esse solo numero distinctas. Et cum rogas, an talis habitudo, vel ordo individuetur per se ipsum immiediatè absque principio distincto? Respondeo, individuari intrinsecè per se ipsum, non absolute, & intransitivè, sed respective ad materiam vt mensuram; & sic individuatur absque principio intrinsecò distincto, quod in rigore sit causa, aut principium; sed non absque principio distincto extrinseco per modum mensurę materialis, quod latè dicitur principium, & causa, non ex qua, nec à qua, sed secundum quam individuatur. Quod tamē omnino repugnat in formis separatis, absolutis ab omni ordine ad materiam, & absolute per se subsistentibus, quia iste in se p̄is intransitivè sunt, & individuantur unica individuatione, seu immultiplicabilitate.

159. Ad explicationem ex num. 115. facile etiam constat, quia iam ostendimus, illam habitudinem, & ordinem esse transcedentalem, & importante dependentiam aliquam à materia, non vt causa materiali substantiationis, vel educationis, quę repugnat animę rationali, benè vero tanquam à mensura materiali, secundum quam taxatur, limitatur, & individuatur intra suam speciem; & hoc sensu asserimus materiam esse causam extrinsecam. & principium extrinsecum individuationis animę rationalis, hoc est, principium, & causa, secundum quam, & ad cuius proportionem individuatur, & limitatur anima rationalis intra suam speciem, & hoc modo recte probatur vbi supra, debere animam rationalem dependere à materia vt causa, & principio extrinsecō individuationis; cum independentia tamē ab illa vt existente, & substantante, vel actu recipiente, quia hoc modo ab illa minime dependet, sed est per se subsistens, licet incompletè, & cum habitudine ad materiam vt compatrem, & vt mensuram, etiam quando actu est separata à materia, quia etiam separata à materia, immo quamvis annihilaretur materia, semper maneret in anima illa habitudo, & commensuratio ad suam determinatam materiam, cui primò aptata, & commensurata fuit.

160. Ex quo iam patet nullam esse paritatem, qua probatur, ex eo quod anima rationalis, quę est immaterialis, & spiritualis, multiplicatur numero in-

tra eandem speciem, pariter posse Angelos, seu formas separatas multiplicari numero intra eandem speciem. Nullam inquam, quia Angeli sunt formæ omnino absolutæ à commensuratione cum materia, & habitudine ad illam; & completere per se, & in se subsistentes absolute, & ideo se ipsis sunt absolute individuae, & immultiplicabiles, illimitabilesque intra speciem, quia nulli materiæ commensurantur. Econtra autem anima rationalis, ut ostensum manet.

161. Sed contra replicabis, quia falsum est, quod anima rationalis individuetur per ordinem ad certam materiam in sensu explicato: Ergo ruit solutio. Probatur antecedens, quia licet anima dicat ordinem ad materiam ut forma eius, hæc numero anima non dicit determinatè ordinem ad hanc numero materiam, sed indifferentè ad quamlibet materiam se habet: Sed eo ipso non individuat per ordinem ad certam materiam: Ergo. Probatur maior, quia hæc numero anima est indifferens ad hanc, vel illam materiam determinatam acquirendum per nutritionem, & similiter ad amittendam paulatim per decrementum eam, quam habet, iuxta varietatem alimentorum, quibus vti potest: Ergo. Confirmatur, quia si homo carnis humanis aleretur, Petrus v. g. carnis Pauli, posset materia primo animata anima Pauli transire ad esse materiam informatam anima Petri: Ergo neque anima respicit determinatam materiam, neque materia determinatam animam.

162. Ad hoc argumentum, iam respondi, lib. 1. de Generat. quest. 6. à num. 27. Ex ibi ergo dictis, nego antecedens. Ad probationem, distinguo maiorem: Hæc numero anima non dicit ordinem ad hanc numero materiam primigeniam, quam nempè primo informavit in generatione, nego maiorem: Ad hanc numero materiam secundigeniam, seu ageneratam per nutritionem, concedo maiorem: Ad cuius probationem, concessò antecedenti, ex illo solum probatur indifferentia animæ quantum ad materiam secundigeniam, seu acquisitam, secus quantum ad materiam primigeniam; penes quam solum attenditur unitas individualis, tam hominis, quam animæ, quia semel individuato homine, & anima per materiam primigeniam, cui anima in sui creatione commensurata, & coaptata fuit, per novas partes acqui-

sitas nutritione, vel deperditas, non variatur materiæ unitas individualis, sed semper remanet una numero, quia unitas numerica, & individualis materiæ in vivente solum consideratur penes illam, cui primo adaptata fuit anima, unde de cætero partes fluentes, & refluentes non variant unitatem numericam materiæ, sed unam numero semper cum illa constituant. Unde Div. Thom. 4. contra Gent. cap. 81. inquit, quod *in corpore hominis, quandiu vivit, non semper sunt eadem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem; secundum vero materiam partes fluunt, & refluent.* Nec propter hoc impeditur quin homo sit unus numero à principio vita usque in finem. Cuius exemplum accipi potest ex igne, qui cum continuè ardet, unus numero dicitur, licet ligna consumantur, & de novo ponantur. Sic etiam est in corpore humano. Quia, ut ibi inquit Ferrariensis, quando partes materiæ successivè aggenerantur per nutritionem pars adiuta efficitur unus cum eo, cui additur, & transit in preeexistens, & sic non obstante tali innovatione partium materialium, remanet idem numero individuum, quia remanet eadem numero materia.

163. Ex quo ad confirmationem, distinguo antecedens: Posset materia primo animata anima Pauli transire ad esse materiam primo animata, seu primigeniam anima Petri, nego antecedens: Ad esse materiam secundigeniam, seu acquisitam animæ Petri, transfat antecedens, & nego consequentiam, quia nunquam potest contingere, quod eadem materia numero, que primo animatur anima Pauli, & cui anima Pauli commensuratur in sui creatione; eadem ipsa sit materia primigenia, seu primo animata anima Petri; unde semper hæc numero anima est commensurata huic numero materiæ primigenie; & alia numero anima alteri numero materiæ primigenie; & ex hac distincta commensurazione ad distinctas materias primigenias individuantur animæ rationales numero distinctæ.

164. Hanc solutionem, inquiunt Herrera, & Ripalda apud ipsum, esse voluntariam, & ad fugam argumenti ex cogitatam. Nam si anima Petri secundum se, post primam generationem, potest variare materiam; cur ante primam generationem non potest secundum se informare materiam Pauli? Deinde: Quia anima Christi potuit prima generatione

informare aliam materiam à materia Virginis Mariæ distinctam; siquidem post decretum talis animæ vnius Verbo, specialis favor fuit, ut talis anima vniuersetur materia Virginis Mariæ, potius quam alterius foeminae. Vnde quod Christus in individuo fuerit Filius Mariæ potius quam alterius foeminae, inter gratias Mariæ factas, ut prima refertur: Ergo potest anima eadem numero indifferenter informare hanc, vel aliam materiam primigeniam.

165. Sed facile respondeo solutionem nostram esse Div. Thom. loco citato ex 4. contra Gent. ubi sic ait: *Si vero solis humanis carnibus aliquis sit pastus, resurget in eo, quod a generantibus traxit;* Et quod defuerit supplebitur omnipotentia creatoris. *Quod et si parentes ex solis humanis carnibus pasti fuerint, ut sic, Et eorum semen ex carnibus alienis generatum sit, resurget quidem semen in eo, qui est natus ex semine, loco cuius, ei, cuius carnes commest sunt, supplebitur aliunde.* Hoc enim in resurrectione servabitur, quod si aliquid materialiter fuit in pluribus hominibus; si fuit in uno et radicale semen, ex quo est generatus, in alio vero sicut supervenientis nutrimentum, resurget in eo, qui est generatus ex hoc, sicut ex semine. Quod sane ideo asserit Angelicus Praeceptor, quia, ut supra vidimus, iuxta ipsum nulla forma, in quantum huiusmodi, est hæc ex se ipsa. Et item: *Individualuntur animæ humanæ secundum corpora.* Et item. *Cumque formæ est naturale uniri propriæ materiæ, Et hoc convenit ei per se, Et secundum propriam naturam.* Et item: *Formam, Et materiam semper oportet esse proportionata, Et quasi naturaliter coaptata, quia proprius actus in propria materia fit.* Vnde semper oportet, quod materia, Et forma consequantur se invicem in multitudine, Et unitate, ac demum diversitas animalium est secundum diversam commensurationem ad corpus, quia hæc anima est commensurata huic corpori, Et illa alijs, Et sic de omnibus. Propterea igitur asserit, quod in resurrectione, qualibet anima adaptabitur suę proprię materię primigenię. Videat ergo quisque, an licet dicere quod hæc Div. Thom. doctrina est pure voluntaria, & ad fugam argumenti ex cogitata.

166. Vnde ad interrogationem respondeo: Quod anima Petri post primam generationem potest variare materiam per fluxum, & refluxum, per nutritionem, & decrementum, quia hæc va-

riatio successiva non tollit, sed conservat vnitatem numericam cum materia primigenia individuante. Cæterum ante primam generationem, implicat, quod hæc numero anima sit ex natura sua indifferens ad hanc, vel ad illam numero materiam primigeniam, quia implicat hæc numero anima, quin sit ex natura sua coaptata, & commensurata huic numero corpori. Ad id quod dicitur de anima Christi Domini iam respondi in Physic. lib. 2. quest. 25. gratiam singularem factam B. Virginis in eo sitam fuisse, quod potens Verbum assumere humanitatem contentam in alijs foeminis, assumpsit potius humanitatem contentam in virtute B. Virginis Mariæ. Vnde non elegit Deus prius hanc numero humanitatem, nec hanc numero animam, & posteā per distinctam electionem hanc numero Matrem; sed per eandem electionem, eligendo humanitatem contentam in visceribus B. M. Villam fecit gratiōe sui Matrem prē alijs mulieribus benedictam. Nam sicut Div. Thom. Quodlibet. 5. art. 8. ait: *Impossibile est etiādem Filium nasci, sive sit alius pater, sive sit alia mater, sicut etiam non est idem numero sigillum, sive sit alia cera, sive aliud corpus sigilli, ex cuius impressione sigillatur:* Si ergo caro Christi, quam primo eius anima informavit, non fuisset B.M.V. sed alterius foeminae, impossibile foret, quod esset eadem humanitas in individuo, nec eadem anima. Vnde falsum est, quod Christus, ut hic homo in individuo, potuerit indifferenter esse Filius alterius Matris, & quod gratia Mariæ facta, steterit in eo, quod hic homo in individuo fuerit Filius Mariæ, potius quam alterius foeminae.

ALIUD ARGUMENTUM EX DISTINCTIONE NUMERICA MATERIÆ PRIME, ubi quomodo genus sumatur à materia exponitur

167. **D**E N I Q U E obijcessi, quia materia prima multiplicatur numerice præscindendo à respectu vlo ad aliud extrinsecum, vnde materia Petri se ipsa absolutè distinguitur numero à materia Pauli: Ergo pariter unus Angelus, sive forma separata, poterit solo numero distinguere ab alia absque omni respectu ad aliud extrinsecum, sicut ad materiam. Respondeo, concessio antecedenti, negan-

gando consequentiam: Quia cum materia sit primum principium individuationis, seu distinctionis numericae, ex hoc ipso sequitur, quod una materia distinguatur numero ab alia immediate, & absolute per se ipsam, & non per aliam, quia quod est primum in aliquo genere est ratio sui, & ceterorum. Ceterum implicat, quod forma, & actus sit per se, & absolute primum principium distinctionis pure individualis, & materialis, qualis est pure numerica, cum potius sit primum principium distinctionis formalis, & specificae; forma enim ut forma facit differre formaliter, differentiaque specifica semper sumitur à forma, ut est commune proloquium, quod speni non debet ut mere voluntarium, sed haberi pro principio, sua ipsius antiquitate venerando.

168. Sed replicabis: Iuxta Thomistas genus sumitur à materia: Ergo materia est principium conveniendi generice: Sed non potest esse principium distinctionis pure individualis, quod est principium conveniendi generice: Ergo materia non potest esse principium distinctionis pure individualis. Probatur minor, quia iuxta Thomistas non potest esse idem principium indifferentiae, & individualis determinationis: Ergo non potest esse idem principium indifferentiae genericae ad varias species, & determinationis ad singulare individuum. Respondeo, concessio antecedenti, ut principio non minus venerabili in substantiis materialibus, distinguendo consequens: Ergo est principium conveniendi generice quantum ad potentialitatem metaphysicam, quam importat convenientia generica, concedo consequentiam: Quantum ad actualitatem, & perfectionem formalem generis, nego consequentiam. Et distingo minorem subsumptam eodem modo. Ad cuius probationem nego maiorem, quam minimè afferuerunt Thomistæ. Solum enim afferunt, quod à principio indifferenti, ut indifferenti, non potest procedere effectus determinatus in genere cause efficientis; sed oportere quod causa efficiens prius sit determinata quoad specificationem, ut prorumpat in actum, vel effectum determinatae speciei: Et item, quod prius determinetur quoad exercitium, ut se moveat quoad exercitium: Et item quod prius sit determinata quoad individuationem, ut procedat in actum individualem, & singularem. Cum autem possit materia, vel

subiectū esse determinatum ex se quoad individuationem, seu, quod idem est, esse ex se individuum determinatum, & nihilominus esse indifferens, & in potentia ad actus, vel formas specie diversas; indè est quod possit esse principium indifferentiae genericæ, & simul principium limitationis, seu determinationis individualis, cuiuslibet formæ, quam recipiat.

169. Et ratio est, quia indifferencia genericæ ad varias species, & determinatio ad individuationem formæ receptæ, ex eodem capite proveniunt, & in eodem fundantur; siquidem indifferencia quasi genericæ consistit in potentia subiecti ad plures formas specificas recipiendas; hæc autem ipsissima potentialitas subiecti est, que limitat formas specificas intrà speciem cuiusque, quandocumque illas recipit; & cum individuare formam, seu illam determinare quoad individuationem, sit formalissimè illam limitare intrà speciem, & coarctare ad individuum inadæquatum speciei; indè est quod eadem potentialitas, à qua sumitur in differentia genericæ ad plures formas, vel differentias specificas, est principium individuationis, seu determinans ad individuationem, & distinctionem pure numericam. Contrarij autem confundere solent determinationem quoad individuationem actus, cum determinatione quoad exercitium; quæ tamen toto Coelo distant, quia determinatio quoad exercitium, exigit procedere à causa, vel agente in actu; determinatio vero quoad individuationem semper est à passo ratione suæ potentialitatis, vel potentiae receptivæ; falsumque est, quod idem subiectum ut hic, & nunc sit indifferens ad plures formas intra eandem speciem numero distinctas divisim, sed potius est coarctatum ad unam numero determinatam, quam solam potest individuare intra illius speciem, licet indifferens ad plures specie diverrias.

170. Ultimo solet argui, quod nostra sententia videtur coarctare divinam Omnipotentiam, siquidem ferè nullum est agens, quod non possit, producere uno effectu, alium similem, & eiusdem speciei, vel alios plures efficere: Ergo dicere Deum, productio uno Angelo, non posse alium omnino similem, seu eiusdem speciei producere, est coarctare divinam Omnipotentiam.

Sed à sic argente rogandum est an possit Deus, sua Omnipotentia non coarctata

Etata instituere aliquam naturam Angelicam, ita in se continentem totam suæ speciei perfectionem omnino indivisibilem, quod repugnet multiplicari? Si assimet: Ecce nos dicimus talē de facto instituisse naturam Angelicam cuiusvis speciei; & cum hoc ipse arguens possibile iudicet, salva amplitudine, & illimitatione Omnipotentiæ, immerito causabitur, quod coarctamus Omnipotentiam divinam. Si negat: Ergo ipse potius est, qui coarctat Omnipotentiam, quandoquidem illi negat quod possit instituere, & creare naturam tantæ perfectionis; vnde eodem arguens urgetur argumento.

171. Deinde dico, quod perfectio, & potestas agentis non explicatur major per hoc, quod possit intra eandem speciem plures numero effectus similes operari, quandoquidem eadem ipsissima virtus, quæ sufficit ad unum, eadem absque ullo augmentatione, sufficit ad alios omnino similes. Solum autem explicatur majoritas, & amplitudo virtutis per posse producere effectus dissimiles, perfectiores, & perfectiores in specie: Ergo salva amplitudine, & infinitate divinæ virtutis, verificari potest, quod productu uno individuali adæquate totam perfectionem speciei, non possit alium eiusdem speciei producere; non tamen sine coarctatione Omnipotentiæ negari potest, quod suprà omnes species multiplicabiles possit altiores species instituere perfectiores, & perfectiores, quæ indivisibiliter in uno singulari totam sui perfectionem complectantur, & sint immultiplicabiles solo numero.

172. Ex quo inferes eos, qui ponunt Angelos, vel omnes eiusdem speciei, vel sicut omnes pertinentes ad unum chorum omnino similes in natura, non parum præjudicare manifestationi divinæ virtutis, & potentiae in creatione Angelorum; nam cum non explicetur maior virtus, & potentia in productione unius, quam in productione plurium aliorum omnino similium, dicendum erit Deum non maiorem virtutem, vel potentiam manifestasse in creatione Angelorum, quam si unum tantum Angelum produxisset; vel si solum inter chorus admittatur distinctio specifica, dicendum erit Deum in creatione omnium Angelorum unius chori, non maiorem potentiam, & virtutem manifestasse, quam si unum tantum illius chori instituisset. Ex quo rursus sequeretur immensam Angelorum multitudinem, quam Sacer Textus pluribus locis celebrat, non magis conduce-

Tom. II.

re ad ostensionem divinæ virtutis, & potentiae, quam si unum tantum Angelum produxisset, quo nihil falsius, & absurdius excogitari potest.

173. Si autem in agentibus creatis nunquam verificatur, quod qui potest efficere unum effectum, non possit producere alium similem, & eiusdem speciei; ideò est, quia omne agens creatum operatur in materia, & ex materia; & ideò non potest producere effectum complectentem totam perfectionem suæ speciei, sed solum limitatum intra speciem ex materia receptiva, & ideò in alia materia potest alium effectum similem efficere, & sic in alijs materijs, quod non ad excellentiam virtutis pertinet, sed potius ad limitationem. Deus vero cum possit independenterem in materia, vel à passo presupposito, formas, vel substantias sibi quomodo libet similes producere per se subsistentes, propter altitudinem, & independentiam suæ virtutis, potest illas immultiplicabiles creare, & in infinitum perfectioris, & perfectioris speciei, in quo sane ostenditur sue potentiae amplitudo, & magnitudo.

174. Ex quibus iam colligitur, quam verum sit, de facto omnes Angelos, etiam pertinentes ad eundem chorum, specie differre, & non solo numero. Quia sic ostenditur Maiestas divinae potentiae in illo immenso numero millionum Angelorum, quem Sacra testatur Pagina, vnde, & D. Dionysius *de Cœlest. Hierarch. cap. 10.* inquit, quod *in Angelis, etiam unius ordinis, sunt primi, medijs, & ultimi, & Div.* Thom. ita expresse teneri vicinque de praesenti assumpto agit. Nec oppositū evincunt sequentes replicę.

175. Replicabis enim primò, quia si omnes Angeli specie differunt, in quolibet ex his, qui ceciderunt, tota illius natura irreparabiliter periret: Sed hoc non patitur divina providentia, de qua inquit August. *in Incipit.* quod *quia natura humana peccatis, atque supplicijs tota perierat, ex parte reparari meritit:* Ergo non omnes Angeli specie differunt. Secundò: Quanto sunt aliqua propinquiora Deo, in quo nulla est diversitas, tanto minus differunt: Sed Angeli propinquiores sunt Deo secundum ordinem naturæ, quam homines: Ergo cum homines non differant specie, nec Angeli specie differunt. Tertiò: Quia convenientia in formalí principio cum sola distinctione in principio materiali facit con-

venientiam specificam, cum sola distinctione numerica: Sed in Angelis, ut potest compositis ex essentia & esse, esse ipsum se habet ut formale, essentia vero ut principium materiale receptivum ipsius esse, & alias omnes convenient in esse, & solum distinguuntur in essentia: Ergo convenient in formalis, & solum differunt in principio materiali: Ergo convenient specificè, & solo numero differunt. Quarto: Quia in Angelis est perfecta dilectio, & amicitia: Sed ad hanc maximè conduit, quod sunt viuis speciei, quia magis se diligunt animalia viuis speciei, quo magis similia sunt: Ergo oportet Angelos esse eiusdem speciei.

176. Quinto: Quia in natura humana, ut sit societas, sunt plures personæ eiusdem naturæ; & item in Deo sunt tres personæ eiusdem naturæ, ut salvetur perfecta communicatio, & amicitia: Ergo potiori titulo in Angelis debent esse plures personæ eiusdem naturæ, & speciei. Sexto: Quia cum genus dividitur per duas differentias, differentia imperfectior est magis multiplicabilis, quam perfectior, sicut irrationale per plures differentias multiplicatur quam rationale: Sed substantia spiritualis dividitur penes receptibilem in materia, vel irreceptibilem, & perfectior differentia est ratio formæ irreceptibilis, quam ratio formæ receptibilis in materia; & alias ratio formæ spiritualis receptibilis in materia, nempè anima rationalis, non multiplicatur in varias species: Ergo multo minus ratio formæ irreceptibilis in materia, seu per se subsistentis, quales sunt Angelii: Ergo Angelii non multiplicantur specie, sed solo numero. Septimo: Quia sicut inferiora elementa sunt ornata plantis, & animalibus, & Cœlum Sidereum Astris, & Stellis, ita Cœlum Empireum est ornatum Angelis: Sed inter plantas, & animalia dantur plura eiusdem speciei, & similitè inter Stellas: Ergo pariter in Angelis. Octavò: Quia numerus est species quantitatis, quæ non est sine materia: Ergo vel Angelii habent materiam, vel non est in eis numerus: Sed est in eis numerus: Ergo habent materiam qua numero multiplicentur. Demum: Quia non videntur assignabiles tot differentias specificè oppositæ inter Angelos, quanta ponitur multitudo Angelorum: Ergo non omnes Angelii specie differunt. Hæc sunt præcipua argumenta, quæ sibi opponit Div. Thom. in disputat. quest. de spiritualibus creaturis, art. 8.

177. Ad primam respondet Div. Thom. quod loquendo de natura angelica, & humana secundum quod ordinantur in beatitudinem, natura humana dividitur contra totam naturam angelicam, quia natura humana ordinatur ad consequendam beatitudinem per decursum temporis, & mutabilitè cadendo, & surgendo; attamen tota natura angelica uno modo nata est pervenire ad beatitudinem, vel ab ea deficere, nempè statim ad primam electionem inflexibilitè, & irreparabilitè; & secundum hanc rationem omnes Angeli computantur in una natura, quæ non tota cecidit, sed pars tantum illorum, & ideò verum tenet, quod non patitur divina providentia aliquam naturam complectentem plura individua uno modo ordinata ad beatitudinem totaliter cadere irreparabiliter, & propterea non omnes Angelos lapsos fuisse irreparabiliter; cum quo tamen componitur, quod natura specifica cuiuslibet Angeli ex his, qui ceciderunt, considerata in specie athoma, totaliter lapsa fuerit irreparabiliter, alijs permanentibus constanter, & inflexibiliter.

178. Ad secundam ex eodem D. Thom. concessa maiori, distinguo minorem: Angeli sunt propinquiores Deo omnes equaliter, & in eodem gradu, nemo minorem: Inequaliter, & in diversis gradibus specificis, concedo minorem, & negatur consequentia, quia non est loquendum de omnibus Angelis, sicut de natura una propinquissima Deo; quia solus primus Angelus erat secundum sui specificam naturam Deo propinquissimus. Et ideò in illo maxima erat unitas nature, quia nec secundum speciem, nec secundum numerum multiplicabilis; ceteri vero descendendo erant minus, & minus propinquiores Deo secundum diversos specificos gradus; & licet omnes in hoc excederent naturam humanam magis pre illa accedentes ad simplicitatem, & unitatem Dei, ex hoc ipso, quamvis natura humana sit multiplicabilis numero, sequitur Angelos tantam multiplicitatem non admittere, & consequenter non esse numero multiplicabiles intrà eandem speciem ex hoc ipso, quod magis accedunt ad unitatem, & simplicitatem Dei, quam natura humana, licet ex diversis gradibus, penes quos magis, vel minus accedunt, specificè distinguantur.

179. Ad tertiam distinguo maiorem: Convenientia in formalis principio pertinente ad quidditatem, & essentiam rei

rei, &c. concedo : Convenientia in formalis principio pertinente solum ad existentiam rei, nego maiorem, quia vide licet ipsum esse, seu existere, licet sit formale, & se habeat per modum actus respectu essentiæ, & quidditatis rei, non tamen pertinet ad eius quidditatem, & essentiam, quia non pertinet ad questionem *quid est res?* sed ad questionem *an est species autem rei cum sit per quam respondetur ad questionem quid est res?* quia species prædicatur in *quid*; minimè desumitur ab ipso esse, licet formalissimo, & ultimo actu, sed solum à forma, per quam ipsum esse participatur. Vnde ex quo Angeli convenient in ipso esse formalissimo, non probatur quod convenient in eadem specie, seu quod sint eiusdem speciei, sed potius ex quo sunt diversæ formæ, & essentiæ inæqualiter participantes ipsum esse, differunt specificè, seu quidditativè, & essentialiter. Nec obest, quod ipsa forma, vel essentia comparetur sicut materiale ad ipsum esse, & existere, quia hoc non tollit, ipsam de formalis habere ad quidditatem, & speciem rei constituendam, vnde semper causat differentiam specificam. Et initia potest argumentum in naturis, & essentijs compotitis ex materia, & forma, quia iste etiam comparantur ut quid materiale ad ipsum esse, quod recipiunt, & participant à Deo; vnde de illis etiam sequeretur, quod solum materialiter, & numero distinguerentur. Quinimò dicendum foret, omnes naturas creatas, sive materiales, sive immateriales, solo numero differre, quia omnes convenient in esse, & solum differunt penes essentiam, que se habet ut principium materiale in ordine ad esse.

180. Ad quartam, concessa majori, negatur minor : Quia amicitia tanto est perfectior, quanto est universalior, & consequenter quanto magis extenditur ad commune bonum, & tanto minus perfecta, quanto magis accedit ad bonum privatum, & proprium. Minuit ergo perfectionem amicitiae solum respicere bonum suę proprię speciei, & illam auget se extendere ad bonum alterius, sive ad bonum commune pluribus speciebus. Perfectior igitur erit amicitia in Angelis, quanto fuerit universalior, & amplior; amplior autem est si se extendat ad plures species Angelorum, vel si sit inter Angelos specie distinctos; quam si esset precise inter Angelos eiusdem speciei. Quod autem amicitia Angelorum de-

Tom. II.

beat esse maximè universalis, probat Div. Thom. quia affectio sequitur ad cognitionem, vnde quanto cognitio est universalior, tanto etiam affectio, & amicitia; cum ergo Angeli quanto sunt altiores, tanto habeant scientiam magis universalē, tanto eorum dilectio est magis universalis, & extensa ad plures species. Nec est contra rationem amicitiae, distinctio specifica amicorum intrā lineam naturæ intellectualis; alias enim homines, seu animæ separatae non possent habere amicitiam cum Angelis, cum apud omnes specie distinguantur, quod tamen nullus dixit.

181. Ad quintam, concessa antecedenti, nego consequentiam : Quia in Deo sunt tres personæ, salva essentiæ, & naturæ omnimoda unitate, quod non patitur natura creata, & ideo nō est hoc trahendum ad consequentiam in creaturis, & consequenter, nec ad Angelos paritas; nec etiam ex hominibus, qui multiplicantur numero penes diversitatem corporum, & divisionem materiæ, quod non habet locum in Angelis; in quibus ad societatem, & amicitiam satis est, quod omnes sint intellectuales, licet in diverso gradu specifico.

182. Ad sextum, negatur maior universaliter sumpta, nam corpus dividitur penes animatum, & inanimatum; plures tamen videntur esse species animorum corporum, quam inanimatorum, licet differentia inanimati sit imperfectior. Itemque corpus dividitur in elementum, & mixtum; & tamen plura sunt mixta, quam elementa, licet differentia elementi sit imperfectior, quam differentia mixtorum. Vnde minimè sequitur, quod differentia formæ spiritualis irreceptibilis in materia sit minus multiplicabilis per differentias specificas, quam differentia formæ spiritualis in materia receptibilis, licet ista sit imperfectior, & illa perfectior.

183. Sed valde notandus est discursus, quo Div. Thom. in huius argumenti solutione vtitur ad huius rei veritatem investigandam; refert enim primò: Quod Platonici dicebant substantias tanto esse minoris numeri, quo sunt vni primo propinquiores. Secundo, quod Div. Dionysius, *de Cœlesti Hierarch. cap. 14.* asserit Angelos transcendere omnem materiam multitudinem, seu esse plures quam omnes substantias materiales. Tertio, ostendit has duas sententias, licet apparenter contrarias, utramque tamen

P 2 yera

veram esse. Quod sic explicat ex rebus corporalibus; ubi quanto corpus aliquod est superius, tanto minus habet de materia, & nihilominus in maiorem quantitatem extenditur: Unde, ascendendo supra versus, corpus aeris est minus materiale quam terra, & aqua, sed in maiorem quantitatem extenditur, & item elementum ignis habet minus de materia, sed est magis extensum in quantitate; & similiter Cœlum Lunæ est minus materiale, sed magis extensum, & sic supra versus usque ad Cœlum Empyreum: Cum autem numerus, vel multitudo sit quædam quantitas, vel ad quantitatem reducatur, dicendum venit, quod in tota rerum universalitate, quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto plus habent de formalis multitudine, que attenditur secundum distinctionem specierum sine materia; & in hoc salvatur dictum Dionysij; minus autem de multitudine materiali, que attenditur secundum distinctionem individuum in eadem specie penes materiam; in quo salvatur dictum Platonicorum. Unde in Angelis, quia propinquiores Deo summe uno, est minor, vel nulla multitudo materialis, & numerica, quia nihil habent de materia, & maior multitudo formalis, & specifica, & sic dictum utrumque Dionysij, & Platonicorum salvatur.

184. Quod autem (subdit Div. Thom.) sit una sola species animalis rationalis, multis existentibus speciebus irrationalium, ex eo provenit, quod animal rationale constituitur ex hoc, quod natura corporea attingit in sui supremo naturam substantiarum spiritualium in sui infimo; & cum supremus gradus ordinis inferioris, & infimus ordinis supremi sit unus tantum, non potest esse, nisi unius specificè gradus, vel species unica animalis rationalis, que in se coniungit supremum infimi, & infimum supremi.

185. Ad septimam, respondet Div. Thom. concessâ maiori, & minori quoad primam partem, negando secundam, & consequentiam: Quia ornamenta terre, & aquæ corruptibilia sunt, & ideo requirunt multitudinem individuum in eadem specie, ut dictum est. Corpora autem Cœlestia etiam sunt diversarum specierum, quod patet ex eo, quod diversorum corporum, vel Stellarum radj diversos habent effectus.

186. Ad octavum, respondet Div. Thom. Quod solus numerus prædicamentalis, qui causatur ex divisione

continui, & est propriè talis, est species quantitatis, & hic tantum invenitur in substantijs materialibus: Sed numerus transcendentalis sumptus pro quacumque multitudine, secundum quod unum, & multa dividunt ens, non est species quantitatis, nec requirit materiam, sed inueniri potest in substantijs spiritualibus absque materia, quatenus dividunt, & plurificant rationem communem entis per differentias specificas, & formales, & hæc est multitudo formalis, & specifica, non propriè, nec prædicamentalis numerica, quia hæc solum oritur ex divisione materiæ, vel quantitatis continua.

187. Ad ultimum, respondet Div. Thom. Quod oppositio inter differentias specificas Angelorum accipitur secundum perfectum, & imperfectum, vel excedens, & excessum, sicut est etiam in numeris, unde sicut est possibilis multitudo numerorum inequalium maior, & maior, sine fine, ita multitudo specierum, seu differentiarum in Angelis. Et hæc de hac questione.

QUÆSTIO XXI.

*AN IN ANGELIS DIFFERANT
realiter natura, & persona, vel suppositum,
& ex consequenti quid dicendum in
substantijs materialibus,
& compo-
tis?*

i:

CONSTAT ex dictis in questione præcedenti, naturam Angelicam, quia irreceptibilem in subiecto, esse per se, & ex se individuam, item esse in se, & per se primum subiectum, ut vidimus ex Div. Thom. num. 61. esseque per se, & in se subsistentem. Cum igitur ex his satis videatur inferri etiam esse per se ipsam suppositum, aut personam, propterea præsentem instituimus questionem. Et ratio dubitandi est, quia tanquam certum ab omnibus supponitur naturam cuiuslibet Angeli assumi potuisse à Verbo in unitatem personæ, quo casu amitteret propriam personalitatem, & subsisteret tantum in persona Verbi: Sed hoc esset impossibile, si in Angelo natura, & persona propria realiter non differerent: Quia perseverante eadem realiter natura, non posset non persistere eadem realiter persona ab illa omnino indistincta; Ergo. Et item, quia ut ostendit

dimus in Metaphysica, quæst. 24. suppositum aliquid addit realiter suprà naturam, nec potest dici, quod suppositum, & natura nihil differunt, quia alias sicut in Christo dantur due naturæ, darentur duo supposita, & due personæ: Ergo in omni natura creata Catholicè confiteri debemus non esse idem suppositum, & naturam.

2. Ex alia vero parte Div. Thom. frequentissimè ait, quod in Angelis non differunt secundum rem naturam, & suppositum. Ita 1. part. quæst. 3. articul. 3. in corpor. & quæst. 7. de Potentia, artic. 4. in corpor. & quæst. 9. de Potentia, artic. 1. in corpor. & quæst. de Spiritualibus creaturis, artic. 5. ad 9. & quæst. vnic. de Anima, artic. 17. ad 10. & in 1. sentent. dist. 25. quæst. 1. artic. 1. ad 3. & in 3. dist. 5. q. 1. artic. 3. in corpor. & alibi sapè. Quinimò etiam in substantijs materialibus afferere videtur, quod suppositum nihil importat praeter naturam, nisi principia individuantia ipsam naturam, vel quod idem est, praeter materiam signatam, ex qua individuatur natura. Et cum in Christo fuerit natura humana ut individua, & cum materia signata individuante ipsam, inferri videtur quod in Christo fuerit persona vel suppositum indistinctum à natura humana, ut hæc, & individua. Et consequenter suppositum creatum. Et item, quod si assumpsisset naturam Angelicam fuisse in eo suppositum etiam indistinctum ab ipsa natura specifica assumpta.

3. Ad hanc difficultatem enodandam diverso modo Theologi procedunt. Scotus dixit suppositum praeter naturam addere negationem vñionis ad altiorem substantiam, quæ negatio, cum excludatur per vñionem ad Verbum, eo ipso quod natura creata vniatur Verbo, ipsa natura creata sive sit Angelica, sive humana amittit rationem personæ, & suppositi, & vnicè personatur à Verbo. Quam sententiam impugnavimus in Metaphysica ubi supra.

4. Plerique vero ex Iesuitis cum Suarez sentiunt, quod suppositum praeter naturam, ut hic, & nunc existentem existentia propria, & creata; (quam à natura realiter indistinctam esse affirmant) superaddit sive in Angelis, sive in hominibus, modum positivum subsistentiæ substantiale, quo completur in ratione suppositi. Qui modus substantialis deficit natura per vñionem ad Verbum, & ideo amittit propriam personam; & per-

sonatur à Verbo. Quam etiam sententiam impugnavimus quæst. 5. & eam reiciunt communiter Thomistæ.

5. Recentiores vero Thomistæ cum Cajetano in 3. part. quæst. 4. artic. 2. afferunt, sive in Angelis, sive in hominibus suppositum addere suprà naturam modum substantiale positivum subsistentiæ, quo completur in ratione suppositi, medium inter naturam, & existentiam propriam substantiæ, realiterque distinctum à natura, & ab eius existentia, & quia talis modus deficit per vñionem naturæ ad Verbum, deficit persona creata, & natura personatur à Verbo. Sed hanc sententiam impugnavi in Metaphysica quæst. 5. à num. 4.

6. Propterea ibidem afferui, quod suppositum praeter naturam creatam, sive in Angelis, sive in hominibus, nihil addit, nisi præcisè existentiam propriam substantiæ, sive subsistentiam, quam esse indistinctam ab existentia propria substantiæ ibidem propugnavi; & quia natura vñita Verbo trahitur ad esse Verbi, sive ad existere per eius existentiam, & amittit existere per se propria existentia, ideo vñita Verbo nec subsistit, nec est persona, aut suppositum, sed personatur, aut suppositatur à Verbo.

7. Veruntamen postquam matutinè hanc controversiam meditavi, & loca D.Th. in quibus de hac re differit attentionis perlustravi, adhuc per illam sententiam ex integro non mihi videtur evacuata difficultas. Tùm, quia Div. Thom. frequentissimè afferit, quod in Angelis non differunt realiter suppositum, & natura, & nihilominus fatetur vñique, quod natura distinguitur realiter à sua existentia, sive ab ipso esse, quo subsistit: Ergo minimè constituit suppositum per existentiam propriam substantiæ. Secundò, quia frequentissimè etiam afferit, quod suppositum est habens esse, sive quod recipit esse, nempè esse, sive existentiam propriam substantiæ: Ergo pro priori ad ipsum esse, seu existentiam propriam substantiæ intelligitur suppositum, ut quod receptivum talis existentiæ; ac demum, quia frequentè etiam Div. Thom. afferit suppositum facere compositionem cum ipso esse, quod recipit: Ergo distinguitur ab ipso esse, sive existentia propriæ substantiæ. His ergo difficultatibus ut satisfaciam,

PRIMUM ASSERTUM.

8.

DICO primò: *In Angelis, natura, & suppositum in actu primo consideratum non distinguuntur realiter in recto; sed ipsa natura specifica per se ipsam est realiter, & in recto suppositum in actu primo.* Probatur primò ex D. Thom. qui 1. p. q. 3. art. 3. in corpor. sic ait: *In his, quæ non sunt composita ex materia, & forma, in quibus individuatio nec est per materiam individualem, id est, per hanc materiam, sed ipsæ forma per se individuantur, oportet, quod ipsæ forma sint supposita subsistentia; unde in eis non differt suppositum, & natura.* Et quæst. 7. de Potentia, artic. 4. in corpore, ait quod *in qualibet creatura invenitur differentia habentis, & habiti.* In creaturis namque compositis invenitur duplex differentia, quia & ipsum suppositum, sive individuum habet naturam speciei, sicut homo humanitatem, & habet ulterius esse; homo enim neque est humanitas, neque est suum esse. Vbi advertendum maximè est, quod duas solum distinctiones habentis, & habiti in homine agnoscit Div. Thom. prima est inter subiectum habens humanitatem, & ipsam humanitatem habitam. Et rursus cum subiectum habens humanitatem sit homo habens esse, secunda differentia vel distinctio est inter ipsum hominem habentem esse, & ipsum esse habitum. Quo supposito sic prosequitur Div. Thom. *In substantijs vero simplicibus est una tantum differentia, scilicet, essentia, & esse.* In Angelis enim quolibet est sua natura; quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut dicit Avicena, non est autem suum esse.

9. Et item quæst. de Spiritualibus creaturis, artic. 5. ad 9. inquit, quod *in formis abstractis non addit individuum super naturam speciei aliquid secundum rem, quia in talibus essentia eius est ipsummet individuum subsistens.* Addit tamen aliquid secundum rationem, scilicet hoc quod est non posse existere in pluribus. Et quæst. 9. de Potentia, artic. 1. in corpor. sic ait: *In substantijs vero simplicibus nulla est differentia essentiae, & subiecti; sed ipsa essentia in eis est subsistens.* Et ne nomine subiecti intelligas aliud, quam suppositum, ibidem ait, quod *substantia, que est subiectum, duo habet propria.* Primum quod non indiget extrinseco fundamento, in quo substantetur, sed substantatur in se ipso. Et ideo dicitur *subsistere, quasi per se, & non in*

alio existens. Aliud vero est, quod est fundamen-
tum accidentibus substitans ipsa; utrumque autem est proprium munus suppositi
ut ibidem explicat Div. Thom. & subiungit: *Essentia vero in substantijs materialibus non est idem cum eis secundum rem. In substantijs vero immaterialibus est omnino idem secundum rem, & differens ratione.* Et item in 3. dist. 5. quæst. 1. artic. 3. in corpor. sic ait: *In simplicibus autem non differt re, natura, & persona, quia natura non recipitur in aliqua materia, sed est per se subsistens:* Tamen in quantum considerantur essentialia rei, sic dicimus ibi naturam, in quantum vero invenitur ibi ali-
quid subsistens (nempè ipsa natura) sic di-
cimus ibi personam. Item in 1. senten-
tia, dist. 25. quæst. 1. artic. 1. ad 3. sic ait:
Sed in simplicibus, & præcipue in Deo, cune nulla sit additio secundum rem, non est realis differentia naturæ, ut sic significata, ad personam. Et item 4. contra Gent. cap. 55. ad 4. ait, quod *in homine altius est natura, aliud persona, non autem in An-
gelo, qui immaterialis est.*

10. Ex quibus sic argumentor: D. Thom. in predictis textibus, & alijs (que prolixitatis vitandi gratia prætermitto) expressè ait, quod in Angelis non differunt realiter suppositum, & natura, sed solum ratione, quod ipse formæ sunt supposita subsistentia, quod in illis non invenitur, nisi unica differentia, nempè ha-
bentis esse, & ipsius esse habiti, quod in eis quidditas simplicis est ipsum simplex; quod in eis nihil addit individuum supra naturam speciei secundum rem, sed so-
lum secundum rationem: *Quod in eis nulla est differentia essentiae, & subiecti, sed ipsa essentia in eis est subsistens;* quod in simplicibus non differunt re natura, & persona, sed natura est per se subsistens, & alia huiusmodi: Sed haec intelligi non possunt de supposito, ut in actu secundo subsistenti; quia ut in actu secundo subsistens includit ipsum existere per se, seu esse proprium substantię; quod iuxta ip-
sum Div. Thom. realiter distinguitur à natura in omni substantia creata, etiam in Angelis: Ergo intelligitur de supposi-
to in actu primo: Ergo in Angelis natu-
ra, & suppositum in actu primo non dis-
tinguuntur realiter in recto; sed ipsa na-
tura per se ipsam est realiter, & in recto suppositum in actu primo.

11. Confirmatur: Si suppositum in actu primo importaret in Angelis aliquem modum positivum realiter distinc-
tum à natura pro priori ad existentiam, vt
yult

vult Caietanus, & cum eo cæteri Thomistæ, illum modum agnovisse Div. Th. saltē in aliquo loco, ubi tractat de natura, & supposito in Angelis: Sed talem modum realiter distinctum à natura, nūquam agnoscit Div. Thom. nec assignant, aut assignabunt locum, in quo illum vel insinuaverit: Ergo. Vrgetur: Quia Div. Thom. in Angelis solum agnoscit vnicam distinctionem, vel differentiam, scilicet essentiæ ab esse contrapositive ad substantias materiales, in quibus assignat duas differentias, vel distinctiones, vnam suppositi habentis naturam ab ipsa natura; aliam ipsius suppositi includentis naturam à suo esse, vel existere, ut clare constat ex loco citato, *ques. 7. de potentia*: Sed si agnovisset modum illum substantialiem medium inter naturam, & existentiam, agnovisset duas differentias, primam naturæ ab illo modo, secundam suppositi ab ipso esse, vel existere: Ergo talem modum non agnoscit.

12. Ex quo iam facile reiicitur expositione Caietani, quem sequuntur Medina, Alvarez, Nazarius, PP. Salmantenses, Illust. Godoy, & frequentè RR. inquiunt enim, quod suppositum duplicitè potest sumi, primo pro substantia individua omnino incomunicabili. Secundò, pro individuo naturæ. Unde cum Div. Thom. docet in substantijs spiritualibus suppositum à natura realiter non distingui, non loquitur (inquiunt) de supposito in primo sensu, nempe pro substantia individua omnino incomunicabili; sed de supposito in secunda acceptione, nempe pro individuo naturæ.

13. Sed non facile credant huiusmodi expositionem tradi ab ipsis ex ingenua intelligentia doctrinæ Div. Thom. sed potius esse effugium difficultatis. Primo: Quia in Div. Thom. pro eodem accipitur semper simplicitè, & sine addito individuum substantialie nature substan-tialis per se existens, ac suppositum. Unde, *quoblibet. 2. art. 4. in corp. ex quo contrarij maius fundamentum dessumere conantur*, sic ait: *Suppositum autem est singulare in genere substantiae, quod dicitur hypostasis, vel substantia prima*. Et infra loquens in substantijs materialibus: *Nam suppositum, inquit, est individuum compositum ex materia, & forma, ut dictum est*. Et *3. part. ques. 2. artic. 2. in corpor. inquit: Nulla necessitas esset distinguendi naturam à supposito naturæ, quod*

est in lividum subsistens in natura illa, quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura, & sapissimè vtitur indifferenter nomine individui subsistentis, & nomine suppositi, pro eodem vtrumque accipiendo: Ergo Div. Thom. non distinguit inter vtrumque.

14. Secundò, quia Div. Thom. in locis allegatis frequentissimè afferit, formas spirituales, quia individuantur se ipsis, esse supposita subsistentia, vnde & ipsis formas appellat per se subsistentes, quod est proprium suppositi: Ergo non distinguit inter individuum subsistens, aut per se existens, & suppositum simpliciter tale. Demum, quia D. Thom. valde æquivocè vteretur hoc nomine *suppositum*, iam accipiendo illad pro uno, iam pro alio. Quod de ingenuitate Div. Thom. fas nos est dicere.

15. Responderet Illust. Godoy 1. part. tract. 11. disput. 80. num. 38. Formas separatas à materia, se ipsis esse supposita subsistentia, sumpta subsistentia pro irreceptibilitate in materia, vel incommunicabilitate alteri individuo, non autem, sumpta subsistentia, pro perfectate incommunicabilitatis alteri tanquam supposito, quia hæc nulli create naturæ potest identificari. Vel secundò, inquit, formas separatas à materia esse per se ipsis supposita subsistentia *vt quo*, & radicaliter, non autem *vt quod*, & formaliter.

16. Sed contra est: Quia istæ distinctiones ex propria mente, & non ex mente Div. Thom. dessumuntur. Nam Div. Thom. non semel, sed frequentè ait, formas separatas esse supposita subsistentia, esse per se subsistentes, absque omni addito diminuente: Sed quod solum est suppositum *vt quo*, & radicaliter non potest simpliciter, & sine addito, dici suppositum, aut per se subsistens: Ergo Div. Thom. non loquitur in prædicto sensu, sed accipiendo suppositum pro supposito, & per se subsistenti *vt quod*, saltē per modum actus primi.

17. Contra secundò: Quia vt natura sit suppositum in actu primo, non requiritur, quod sit essentialiter incomunicabilis alteri tanquam supposito: Ergo licet natura angelica per se ipsam non importet hanc incommunicabilitatem, nihilominus erit per se ipsam suppositum in actu primo. Probatur antecedens: Quia vt sit suppositum in actu primo, satis est, quo d ipsa per se ipsam sit apta nata sub-

sistere ut *quod*, vel existere per se, & in se incomunicabilitè, licet simul de potentia absoluta sit potens existere in alio tanquam in supposito, & per existentiam alterius: Ergò vt natura sit suppositum in actu primo, non requiritur, quod sit essentialiter incomunicabilis alteri. Explicatur detegendo equivocationem contrariorum: Nam ideo contrarij, in omni substantia creata, etiam in Angelis, distinguunt realiter suppositum à natura, quia existimant, quod de ratione suppositi est, quod pro priori ad propriam existentiam importet essentialē incomunicabilitatem alteri tanquam supposito: Sed hoc est falsum: Ergò falso nituntur fundamento. Probatur minor: Quia vt natura sit suppositum in actu primo, satis est, quod sit apta nata incomunicabilitè existere per se; non autem requiritur, quod per se sit essentialiter incomunicabilis. Secundò: Quia nulla substantia creata pro priori ad propriam existentiam est essentialiter incomunicabilis alteri tanquam supposito, nempè supposito divino: Ergò hoc non requiritur, vt sit suppositum in actu primo pro priori ad existentiam propriam. Patet consequentia: Quia alias nulla substantia creata pro priori ad existentiam propriam esset suppositum in actu primo. Antecedens vero probatur: Quia omnis natura creata pro priori ad existentiam propriam, est trahibilis ad esse, vel existere in supposito divino: Sed hoc est esse communicabilem alteri tanquam supposito: Ergò nulla natura, vel substantia creata pro priori ad existentiam propriam est essentialiter incomunicabilis alteri tanquam supposito.

17. Explicatur: Quia unicum impedimentum, quo potest reddi substantia creata incomunicabilis supposito divino, est existentia propria ipsius substantię: Ergò nulla substantia creata pro priori ad existentiam propriam est incomunicabilis essentialiter supposito divino. Probatur antecedens: Quia unicum impedimentum, quo substantia creata redditur incomunicabilis, est actus existendi per se: Sed actus existendi per se est existentia propria substantię: Ergò sola ista potest esse impedimentum constituens substantiam incomunicabilem. Explicatur secundò: Nam vt probavimus in Metaphysica: Subsistens actualis est indistincta ab existentia propria substantię, quę est existentia per se: Vnde idem est formalissime existere per

se ac subsister: & similiter actus existendi per se, & actus subsistendi: Sed nulla est substantia creata, quę pro priori ad actualem subsistentiam, sive ad actum subsistendi non sit communicabilis supposito divino, & trahibilis ad existendum in illo, & per existentiam ipsius: Ergò nulla est substantia creata, quę pro priori ad propriam existentiam, sive ad actum existendi in se, & per se, non sit assumptibilis à supposito divino: Sed omnis substantia creata pro priori ad propriam existentiam, in quantum est apta nata per se, & in se existere, est suppositum in actu primo, quia est apta nata per se existere, quod est idem, ac subsistere: Ergò recte compatitur, quod sit suppositum in actu primo relatè ad propriam existentiam, & nihilominus assumptibilis à supposito divino.

18. Confirmatur hæc doctrina ex Div.Thom. 3. part. quest. 2. artit. 2. ad 3. vbi sic ait: *Sciendum est tamen, quod non quodlibet individuum in genere substantię, etiam in rationali natura, habet rationem personę, sed solum illud, quod per se existit, non autem quod existit in alio perfectiori. Vnde manus Sortis, quamvis sit quoddam individuum, non tamen est persona, quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc, quod persona dicitur substantia individua; non enim manus est substantia, sed pars substantię. Licet ergo hæc humana natura sit quoddam individuum in genere substantię, quia tamen non per se separativm existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est, quod non habet personalitatem propriam.* Ecce vbi Di.Thom: ad hoc vt individuum in genere substantię sit suppositum, vel persona, nempè in actu secundo, solum desiderat, quod per se existat. Vnde fatetur, quodlibet individuum in genere substantię, quod per se existit, esse suppositum, vel personam, & ideo præcisè humanam naturam, licet sit quoddam individuum in genere substantię, non habere in Christo personalitatem propriam, quia non per se separativm existit: Ergò ad rationem suppositi in actu secundo, præcisè requirit D.Thom. quod sit substantia individua, & quod actu per se existat: Ex quo sic infero primo: Ergò superfluit ille modus substancialis intermedius, inter substantiam individuam, & existentiam per se, quę est existentia propria substantię. Secundò, ergò substantia individua, in quantum talis,

talis, ut apta nata per se existere, est in actu primo suppositum, aut persona relata ad propriam existentiam, sive ad actum existendi per se.

19. Nec approbandum existimo commentum Caietani, super Textum relatum dicentis: Nota ly separatim. Apposuit siquidem Author ly separatim, ut sciant novitij discernere inter per se existere, & per se separatim existere: Cuilibet namque substantię, sive completem, sive incompletę convenit per se existere, nam per hoc distinguitur contra accidens. Sed per se separatim existere nulli substantię, quę est pars alterius, convenit, quia non existit separatim à suo toto, & similitè non convenit humanitati Christi, quia non existit separatim à Verbo Dei. Non inquam approbandum censeo huiusmodi commentum; quia Div. Thom. pro eodem accipit per se existere, ac per se separatim existere: Ergò non debent novitij discernere inter utrumque. Antecedens probatur, primum: Quia Div. Thom. aperte ait, solum illud individuum in genere substantię esse personam, quod per se existit, nihil addendo: Sed hoc esset falsum, nisi pro eodem inteligeret per se existere, ac per se separatim existere; quia ad rationem suppositi, iuxta Div. Thom. & ipsum Caietanum, requiritur per se separatim existere: Ergò iuxta Div. Thom. pro eodem accipitur per se existere, ac per se separatim existere. Secundum: Quia falsum etiam est, quod cuilibet substantię, sive completem, sive incompletę, convenit per se existere, vt ait Caietanus, & in quo fundat prædictum commentum: Ergò. Probatur antecedens: Quia Div. Thom. expressè negat, quod substantię incompletę conveniat per se existere; ait enim: *Quod manus Sortis, quamvis sit quoddam individuum, non tamen est persona, quia non per se existit*: Ergò iuxta Div. Thom. sola persona, & consequenter sola substantia completa, per se existit, & substantię incompletę, vt est manus Sortis, non convenit per se existere.

20. Nec probatio in contra fundata in eo, quod substantia diffinitur contrapositivè ad accidens per existere per se est alicuius momenti; quia sola substantia completa est univocè substantia, in quam, & accidens, dividitur prima sui divisione ratio communis entis; substantia autem incompleta non est propriè, & univocè substantia, sed pars, vel constitutivum substantię, de qua ratio substantia-

tię univocè non prædicatur, vt ostendimus in Logica, Tractat. 6. quest. 2. & ostendit clare Div. Thom. in Textu relato, sic inquiens: *Et hoc etiam* (nempè, quod solum individuum per se existens sit persona) *poteſt significari, in hoc, quod persona dicitur substantia individua; non enim manus est substantia, sed pars substantię*: Ergò iuxta Div. Thom. pars substantię, sive substantia incompleta, non est substantia, sed potius contraponitur substantia cum parte substantię: Ergò substantię incompletę, ex mente Div. Thom. minimè convenit, propriè loquendo, nec quod sit substantia, nec quod existat per se. Si igitur ad finem Textus relativi, loquendo de humana natura in Christo, dixit: *Quia non per se separatim existit*, non ideo addidit ly separatim, vt discerneret inter per se existere, & per se separatim existere; sed tantum vt ostenderet energiam, & propriam significationem huius, quod est per se existere: Declarando, quod est idem, ac per se separatim existere, quia quod non existit separatim ab alio perfectiori, propriè loquendo, non per se existit.

SECUNDUM ASSERTUM:

21. DICO secundò: *Etiam in substantijs compositis ex materia, & forma, natura singularis prout est hoc compositum ex hac materia, & ex hac forma in individuo, est per se ipsam suppositum in actu primo, & non distinguitur realiter in recto in predictis substantijs individuum natura, & suppositum in actu primo*. Pro supposito in actu primo intelligo illud, quod aptum natum est supponere, & per se subsistere in actu secundo; quo notato. Probatur primum ex Div. Thom. Opusc. 2. cap. 211. illis verbis: *Sic igitur in alijs hominibus unio anime, & corporis constituit hypostasin, & suppositum, quia nihil aliud est prater haec duo, intellige, unita, sive ut faciunt unum individuum per se*: Ergò in hominibus, & consequenter in substantijs compositis ex materia, & forma, ipsum compositum singulare in individuo per se est suppositum in actu primo, & nihil aliud est realiter suppositum in actu primo, prater tale compositum singulare, & consequenter nec prater naturam singularem, quę in tali composito consistit adæquate.

22. Respondeat Illust. Godoy, quod cum Div. Thom. inquit, quod unio ani-

mę, & corporis constituit hypostasim, & suppositum, sensus est, quod constituit radicaliter, non formaliter; quia constituit individuam naturam, in qua radicatur subsistentia, qua formaliter constituitur suppositum. Sed contra est, nam ratio D. Thom. est quia nihil aliud est praeter haec duo, nempe praeter materiam, & formam unitas: Sed si ultra haec duo formaliter importaret suppositum modum subsistentie realiter distinctum, falsum esset, quod suppositum nihil aliud est praeter haec duo: Ergo predicta interpretatione est expressè contra litteram Div. Thom.

23. Respondet Godoy, quod *quia nihil aliud est praeter haec duo, non cadit supra suppositum*, ita ut sensus sit, *quia suppositum in homine puro nihil aliud est praeter haec duo*; sed solum excludere aliud integrum, cui adiungatur, & cum quo ad alterum constituendum ordinetur. Sed contra est manifeste: Quia in predicto textu nihil nominaverat Div. Thom. nisi suppositum, de quo immediate posset dicere, *nihil aliud est praeter haec duo*: Ergo *ly nihil aliud est*, expressè cadit supra suppositum, quod immediatè nominaverat, nec aliter intelligi potest, nisi corrumpendo litteram. Contra secundò: Quia immediatè contraponnendo casum in Christo, sic ait: *Non ergo est seorsum suppositum vel hypostasis, sicut nec persona, id quod est ex corpore, & anima constitutum*: Sed hic ly non est manifeste cadit supra suppositum afferendo, quod in Christo non est constitutum ex anima, & corpore: Ergo cum loquitur in alijs hominibus, & inquit, quod nihil aliud est praeter haec duo, seu praeter constitutum ex corpore, & anima, ly *nihil aliud est* expressè cadit supra suppositum in alijs hominibus. Tertio: Quia dato quod solum excluderet aliud integrum, cui constitutum ex anima, & corpore adiungatur, saltē sequitur quod suppositum in alijs hominibus, exclusa unione ad aliud integrum, seu perfectius, nihil aliud sit praeter predictum compositum: Sed predicta uno sufficientissime excluditur per hoc, quod tale compositum existat per se propria, & naturali existentia: Ergo tandem suppositum iuxta Div. Thom. nihil aliud est praeter compositum ex anima, & corpore, ut existens per se propria existentia, sicut existit in alijs hominibus: Sed hoc pacto suppositum in actu primo solum importat predictum compositum, & in actu secundo existentiam

propriam, quā per se separatim existit: Ergo suppositum in actu primo nihil importat praeter compositum ex anima, & corpore relati ad propriam existentiam, sive ut aptum natum per se existere existentia propria.

24. Secundò probatur assertum ex eodem Div. Thom. quodlibet. 2. art. 3. ad finem, ubi ait, quod *natura dicitur constituere suppositum, etiam in compositis ex materia, & forma, non quia natura sit una res, & suppositum alia res, sed quia secundum modum significandi natura significatur ut pars, suppositum vero ut totum, natura significatur ut constituens, suppositum vero ut constitutum*: Ergo iuxta Div. Thom. suppositum, & natura non differunt secundum rem, sed solum secundum rationem ex diverso modo significandi; quod cum intelligi non possit de supposito in actu secundo, debet intelligi de supposito in actu primo.

25. Respondet Illust. Godoy, ubi supra, num. 29. quod Div. Thom. in predictis verbis solum negat distinctionē entitativam rei à re inter suppositum, & naturam, quam adstruebant afferentes naturam adæquatè in forma consistere, ex qua, & materia suppositum docebant constitui, non autem negare distinctionem realem modalem, quam in corpore, & toto articulo expressè affirmat.

26. Sed contra est primò: Nam illi qui totā essentiam speciei in sola forma ponebant, ex qua cum materia constituebant integrè suppositum, non dicebant suppositum distingui adæquatè à natura distinctione excludentis ab excluso, sed distinctione reali inadæquata includentis ab inclusu: Ergo D. Th. absolute negans, quod in compositis ex materia, & forma, natura sit una res, & suppositum alia res, debet intelligi etiam de distinctione penes includens, & inclusum: Sed si suppositum praeter naturam includeret in recto modum substantiale ab ipsa distinctum realiter modaliter, suppositum esset una res includens naturam, & illum modum, & natura esset alia res inclusa realiter in adæquatè in supposito, & non includens illum modum, & consequenter distinguenter realiter sicut res includens à re inclusa: Ergo hanc distinctionem etiam excludit Div. Thom. Secundò, quia Div. Thom. contrapositive ad distinctionem rei à re, solum assignat distinctionem ex modo significandi: Sed si Div. Thom. agnosceret illam distinctionem realem mo-

da-

dalem suppositi à natura, ille non prætermitteret, nec recurreret præcisè ad diversum modum significandi, sed potius ad illam distinctionē realem modalem: Ergò.

INGENUA EXPOSITIO

Div. Thom. super quodlibet. 2. artic.

3. ubi doctrinam de supposito

& natura magis expressit.

27. **C**ONTRA tertio: Quia falsum est quod in illo articulo D. Thom. assertum distinctionem realem modalem inter naturam individuam, & singularem ex una parte, & suppositum ex alia: Ergò nulla est solutio. Antecedens paulò fusiū probandum est, quia RR. Thomistæ ex prædicto articulo, tanquam inconcusum supponunt, Div. Thom. ibidem prædictam distinctionem tradere, quam ipsi defendunt. Ceterum in æquivoco eos laborare sic ostendo: Quia licet Div. Thom. ibidem sāpē dicat, quod suppositum addit aliiquid præter naturam, numquam asserit, quod addit aliiquid præter naturam singularem, & individuam, ut in individuo, sed solum præter naturam specificam, seu præter specificam quidditatem: Ergò licet ex Div. Thom. probaretur suppositum differre realiter à natura in recto, solum probarerur, quod differret à natura, & quidditate specifica, non tamen à natura singulari in individuo. Probatur antecedens, referendo textum Div. Thom. sic enim ait: *Dicendum, quod ad huius questionis intelligentiam oportet considerare, quid sit suppositum, & quid natura. Natura autem, quævis multipliciter dicatur, tamen uno modo dicitur natura, ipsa substantia rei, ut dicitur in quinto Metaphysice secundum quod substantia significat essentiam, vel quidditatem rei, vel quid est. Illud ergo significatur nomine *natura*, prout hic loquimur de natura, quod significat diffinitio.* Et prosequitur. *Suppositum autem est singulare in genere substantiæ, quod dicitur hypothesis, vel substantia prima:* Ergò Div. Thom. in hoc articulo nomine naturæ intelligit quidditatem specificam, quæ sola significatur per definitionem quidditatem rei, & consequenter, dum afferit suppositum distinguiri aliquomodo à natura, intelligitur à natura, & quidditate specifica secundum se, non ab illa, ut singulari, & in individuo, quia sic non significatur per definitionem quidditati-

Tom. II.

vam, ut per se notum est. Secundò, quia contrapositivè ad naturam, de quæ loquitur, ait: *Suppositum autem est singulare in genere substantiae, &c.* Ergò dum naturam contraponit supposito, non intelligit naturam ut singularem, & individuam, quia sic etiam ipsa est singulare in genere substantiæ.

28. Tertiò, quia ibi nec à natura, seu quidditate specifica, distinguit realiter suppositum, quod paulò fusiū ostendo, exponendo articulum. Etenim postquam probat contra quosdam, quod essentia substantiae compositæ non est sola forma, sed compositum ex materia, & forma, subdit: *Restat ergo considerandum, cum suppositum, vel individuum naturale sit compositum ex materia, & forma, utrum sit idem essentie, vel naturæ:* Quam iam supponit esse etiam non solum formam, sed compositum ex materia, & forma. Ecce obiter, ubi pro eodem accipit suppositum, ac individuum, quantum ad distingui, vel non distingui à creatura, cum indifferentè ait: *Suppositum, vel individuum naturale, pro eodem utrumque accipiens: Ergò illa distinctio, qua contrarij distinguunt realiter inter individuum naturæ, & suppositum, est contra Div. Thom. qui utrumque pro eodem indifferenter accipit.* Quartò, quia sic subiungit: *Et hanc questionem movet Philosoph. in 7. Metaph. ubi inquirit, utrum sit idem unumquodque, & quod quid est eius, (id est, utrum sit idem unumquodque, & quidditas eius,) & determinat quod in his, quæ dicuntur per se, idem est res, & quod quid est res; homo enim nihil est aliud quam quod quid est hominis:* Ergò ex mente Philosophi, & Div. Thom. idem est unumquodque individuum, vel suppositum cum eius quidditate, vel natura substantiali, quæ per se illi convenit: Ergò contra Div. Thom. & Philosophum, ponitur realis distinctio in aliquo substantiali inter suppositum, & naturam, aut quidditatem ipsius.

29. Quintò: Quia sic prosequitur in his autem, quæ dicuntur per accidens, non est idem; nam album nihil significat nisi qualitatem, et dicitur in prædicamentis: *Res autem alba est substantia habens qualitatem.* Secundum hoc ergo, cuicunque potest aliquid accidere, quod non sit de ratione sue naturæ, in eo (nempè in accidenti) differt res, & quod quid est, sive suppositum, & natura. Nam in significatione naturæ includitur solum id, quod est de ratione speciei: *Suppositum autem non*

Q 2

so-

solum habet hæc, quæ ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia, quæ ei accidentuntur. Tum si c, sed in his verbis tantum continetur distinctio suppositi à natura in accidentibus, quæ habet suppositum, realiter distinctum à natura; minimè autem in aliquo substantiali; imò in substantialibus, quæ dicuntur per se, supponit ex Philosopho, quod homo nihil est aliud, quam quod quid est hominis: Ergò contra textum Div. Thom. ponitur quod suppositum importat aliquid substantiale realiter distinctum à natura.

30. Sextò: Nam sic prosequitur. *Et ideo suppositum significatur per totum, natura autem, sive quidditas, ut pars formalis,* in quibus verbis per *ly totum* potest significari vel totum substantialiter, id est, totum quod est substanti aliter, & per se suppositum; & hoc modo solum differunt penes modum significandi, suppositum, & natura; quia suppositum significatur ut totum substantiale, natura vero ut pars formalis, licet in rei veritate ipsa etiam sit totum substantialiter, quantum est suppositum substantialiter, quia ut ex Philosopher supponit: *Homo nihil est aliud*, de his nempe, quæ per se dicuntur, sive de substantialibus, vel substantialiter, quam quod quid est eius, sive quam quidditas eius substantialis. Vel potest intelligi *ly totum* pro toto, & omni eo, quod est suppositum, tam substantialiter, quam accidentaliter, tam per se, quam per accidens; & sic fatemur cum Div. Thom. quod suppositum est aliquid aliud praeter naturam, & quidditatem substanciali ipsius, quia hoc pacto non solum est homo, v.g. sed est albus, est sapiens, est quantus, &c. Ista autem significant pro formalis accidentia, & qualitates realiter distinctas à natura substanciali hominis; vnde homo, vel suppositum, in quantum est totum, quod est tam per se, quam per accidens, tam substantialiter, quam accidentaliter, fatemur, quod importat aliquid realiter distinctum à natura substanciali ipsius, nempe accidentia, & qualitates: Tum sic, sed ista non importat in recto, & substancialiter; sed solum accidentaliter, connotative, & in obliquo: Ergò ad summum probatur ex mente Div. Thom. quod suppositum, in quantum est totum quantum est substantialiter, & accidentaliter, importat accidentaliter, de connotato, & in obliquo aliquid realiter distinctum à natura substanciali ipsius, non vero substantivè, & in recto.

31. Septimò: Quia sic prosequitur consequenter: *In solo autem Deo non invenitur aliquid accidens praeter eius essentiam, quia suum esse est sua essentia.* Et ideo in Deo est omnino idem suppositum, & natura: Quia nempe totum, quantum ut suppositum, est essentialiter, & substantialiter, & nihil est accidentaliter, praeter id, quod est essentialiter, substantialiter, & per se; contrapositivè ad quodlibet suppositum creatum, cui, quia non est suum esse, plura convenient accidentaliter, praeter eius naturam substancialem, & ideo ut est totum omnino quantum est, etiam accidentaliter, importat plura de connotato, realiter distincta à natura eius: Ergò hic etiam solum probatur, quod suppositum creatum distinguatur realiter à natura penes accidentia, quæ substentat, ut omnes fatemur, non penes aliquid substancial, ut contrarij conantur ex isto articulo siadere.

32. Octavò: Quia sic prosequitur: *In Angelo autem non est omnino idem, quia aliquid accidit ei praeter id, quod est de ratione sue speciei, quia, & ipsum esse Angelus est praeter eius essentiam, seu naturam, & alia quedam ei accidentur, quæ omnino pertinent ad suppositum; non autem ad naturam:* Sed ex his, solum sequitur, quod suppositum distinguatur realiter à natura penes id, quod accidentaliter ei advenit, sive quantum ad esse, & accidentia: Ergò ex mente Div. Thom. nunquam probatur, quod suppositum penes aliquid substancial importatum in recto distinguatur realiter à natura, in Angelis præsentim. Explicatur: Nam ex Div. Thom. consequenter ad præcedentia, distinguit in Angelis suppositum à natura, quia cum suppositum sit totum, & significetur ut totum, & alias Angelus sit, non solum id quod est substancialiter, sed etiam id quod est accidentaliter, v.g. existens, & intelligens, planè infertur, quod in quantum est totum quantum est tam substancialiter, quam accidentaliter, non est omnino idem quod natura specifica ipsius, sed plusquam eius natura, quia nempe non solum est Angelus in tali specie, & natura substanciali; sed est existens, & intelligens, & sanctus, &c. quæ sunt accidentia realiter ab eius natura distincta: Sed hoc solum probat, quod in Angelis distinguatur suppositum à natura penes id, quod accidentaliter est, non vero penes aliquid substancial importatum in recto: Ergò adhuc in hoc

articulo minimè agnoscit Div. Thom. distinctionem suppositi à natura penè aliquid substantiale importatum in recto. Hactenus exposuimus corpus articuli.

33. Sed prosequitur Div. Thom. ad primum declarando differentiam inter Angelum, & hominem, vel substanzias materiales, & inquit: *Non solum in compositis ex materia, & forma invenitur aliquid accidens præter essentiam ipsius, sed etiam in substantijs spiritualibus, & idem in utrisque suppositum non est omnino idem, quod ipsa natura*, quia nempe in utrisque suppositum est accidentaliter aliquid amplius præter solum naturam. *Hoc tamen est aliter, & aliter in utrisque. Dupliciter enim aliquid accipitur, ut accidens præter rationem speciei. Vno modo, quia non cadit in diffinitione significante essentiam rei, sed tamen est designativum, vel determinativum alicuius essentialium principiorum, sicut rationale accidit animali, utpotè præter diffinitionem eius existens, & tamen est determinativum essentie animalis, vnde est esse homini, & de ratione eius existens. Vbi valde notandum est, quod hic modus accidendi, sive accidentis determinativi essentialium principiorum non est per modum accidentis physici, & prædicamentalis, sed per modum accidentis logici, & prædicabilis, quia iuxta omnes, rationale, ut est determinativum animalis, non accidit physicè, & prædicamentaliter animali, sed solum logicè, & prædicabiliter, quia accidentaliter prædicatur de animali, licet cum illa realiter identificetur iuxta omnes, & à nemine ponatur realiter ab animali distinctum. Alio modo (prosequitur) accidit aliquid alicui, quia nec est in eius definitione, nec est determinativum essentialium principiorum, sicut albedo accidit homini. Et hoc sanè semper est vel esse actualis existentia, vel accidentia prædicamentalia, & physica, quæ superveniunt substanziae iam determinatae quantum ad speciem, & quantum ad individuum, qualis est prima substanzia, sive substanzia singularis, & individua, & propterea possuit exemplum in albedine, quæ est accidens physicum. Hoc supposito.*

34. Prosequitur: *His ergo, quæ sunt composita ex materia, & forma, accidit aliquid præter rationem speciei utroque modo. Nempe sicut accidens logicum determinativum essentialium principiorum; & sicut esse, vel accidentia supervenientia, post determinationem essentialium principiorum, substanziae vel naturæ*

specificè, & individualiter iam determinatae. Quod primo modo aliquid accidat præter rationem speciei, sic probat: *Cum enim de ratione speciei humanae, v. g. sit quod componatur ex anima, & corpore, (quæ nempe sunt principia essentialia physica eius) determinatio corporis, & anime est præter rationem sue speciei, & accidit (nempe prædicabilitè) homini, in quantum est homo, quod sit ex hac anima, & ex hoc corpore, sed convenit per se huic homini, de cuius ratione esset, si diffiniretur, quod esset ex hac anima, & ex hoc corpore, sicut de ratione hominis communis est, quod sit ex anima, & corpore, nempe in communi. Quod secundo etiam modo aliquid accidat, sic probat: Accidunt etiam compositis ex materia, & forma præter rationem speciei, multa alia; quæ non sunt determinativa essentialium principiorum, sicut sunt ipsum esse, seu existere, & alia accidentia physica: Ergò in his, quæ sunt composita ex materia, & forma, accidit aliquid primo modo, nempe sicut determinatio essentialium principiorum, (hoc est, corporis, & animæ, quæ sunt principia essentialia physica; vel generis, & differentiæ, quæ sunt principia essentialia metaphysica) ad hoc individuum; quæ quidem determinatio, licet accidat logicè, & prædicabilitè homini, in quantum est homo, secundum rationem, & quidditatem sue speciei, non tamen accidunt, adhuc prædicabilitè, huic homini in quantum est hic homo, sed potius de eius ratione esset, si diffiniretur ut hic homo. Secundo etiam modo in eis accidit aliquid supra principia essentialia iam determinata in individuo, nempe ipsum esse, seu existere, & alia accidentia: Ergò in eis accidit aliquid præter rationem, & quidditatem sue speciei utroque modo, nempe & tanquam determinatio essentialium principiorum, & tanquam superveniens principijs essentialibus in individuo determinatis. Hoc sanè est mens ingenua D. Thom.*

35. Tunc sic, sed in his nihil substantiale agnoscit Div. Thom. in compositis ex materia, & forma realiter distinctum à natura, & quidditate specifica: Ergò contra mentem Div. Thom. ponitur ille modus substantijs realiter distinctus à natura ut constituens suppositum in prædictis substantijs. Probatur antecedens, quia Div. Thom. solum agnoscit, præter quidditatem specificam naturæ, determinationem ipsius, sive principiorum essentialium ad hoc singulare individuum, & ea

quæ

quæ superveniunt accidentaliter principiis essentialibus, seu naturæ ut iam individualiter determinatae: Sed primum non est realiter distinctum à natura in individuo, quia hecceitas, & singularitas, quæ est individualis determinatio, non distinguuntur realiter à natura specifica individui, sed solum tanquam gradus inferior à superiori, & tanquam singularitas à natura communi, quæ iuxta omnes non distinguntur realiter, sed solum ratione: Secundum vero, licet realiter distinguuntur à natura, non est aliquid substantiale constituens suppositum in recto, & in actu primo, iuxta ipsos contrarios, quia nec ipsum esse vel existere, neque accidentia, quæ superveniunt naturæ in individuo determinatae, sunt aliquid substantiale constituens suppositum: Ergo Div. Thom. nihil agnoscit substantiale realiter distinctum à natura constituens in recto suppositum in actu primo, adhuc in substantijs materialibus.

36. Prosequitur Div. Thom. Substantijs vero immaterialibus creatis accidunt quidem aliqua præter rationem speciei, que non sunt determinativa essentialium principiorum, quia nempè, vt dixerat in corpore, ipsum esse Angeli est præter eius essentiam, & alia quedam ei accidentant, que non sunt de ratione naturæ. Non tamen accidunt eis aliqua, que sunt determinativa essentiæ speciei, quia ipsa natura specie non individuatur per materiam, sed per se ipsam ex hoc, quod talis forma non est natura recipi in aliqua materia, vnde per se ipsam non est multiplicabilis, nec prædicabilis de pluribus. Sed quia non est suum esse, accedit ei aliquid præter rationem speciei, scilicet ipsum esse, & alia quedam, que attribuuntur supposito, & non naturæ, propter quod suppositum in eis non est idem omnino cum natura, quia scilicet importat, præter naturam, esse, seu existere, intelligere, & alia accidentia naturæ supervenientia: Tunc sic: Ergo in Angelo suppositum in actu primo, & pro recto in nihilo distinguuntur substantialiter à natura, sed solum in esse, seu existere, & in alijs accidentibus. Verum igitur est etiam ex mente Div. Thom. nostrum primum assertum de supposito in Angelis.

37. Sed dices: Iuxta Div. Thom. plus distinguuntur suppositum à natura in substantijs materialibus, quam in Angelis: Sed hoc non videtur salvari, si per nihil substantiale, distinguuntur in substantijs materialibus, sed solum per accidentia, quia sic etiam distinguuntur in Angelis:

Ergo non recte explicatur Div. Thom: si in substantijs materialibus nihil substantiale ponatur constituens suppositum realiter distinctum à natura. Respondeo: Differentiam assignatam à Div. Thom. in eo consistere, quod determinatio principiorum essentialium, sive naturæ specificæ, quam substantialiter, & in recto importat suppositum, in Angelis quidem non est præter naturam suæ speciei, nec accidens adhuc prædicabile, respectu illius, quia Angelus non est hic, & singularis ex aliqua determinatione accidentaliter logicè superaddita suæ speciei, sed potius ex sua specie, & quidditatè specifica est hic, & singularis, quia est forma irreceptibilis in materia, & ex hoc ipso essentialiter, & ex se substantialiter individualia. Vnde de Angelo secundum suam speciem, seu quidditatem specificam, non prædicatur accidentaliter, sed essentialiter, quod sit hic Angelus numerice, & individualiter determinatus, ac proinde in ipso suppositum substantialiter, & in recto nihil substantialiter importat, quod adhuc prædicabilitè, seu logicè sit præter naturam specificam ipsius.

38. In homine vero præter rationem suæ speciei, seu præter naturam, & quidditatem eius specificam est, quod sit hic singularis homo, seu determinatio eius ad hoc individuum, quæ accidentaliter logicè supervenit naturæ specificæ ipsius, & accidentaliter prædicatur de ipso, attenta eius quidditate specifica, si quidem non valet: *Est homo specificè talis: Ergo est hic homo, nempè Petrus, & hæc prædicatio homo est hic, nempè Petrus, est accidentalis, logicè loquendo:* Vnde suppositum in homine, nempè Petrus, importat substantialiter aliquid præter naturam specificam ipsius, nempè determinationem ipsius naturæ specificæ, sive principiorum essentialium ad hoc individuum, quæ determinatio est præter naturam specificam logicè, & prædicabilitè loquendo, licet non predicamentaliter, & physicè; & hoc sensu suppositum in homine, importat substantialiter, & in recto aliquid præter naturam specificam ipsius, secus vero in Angelis, in quibus suppositum nihil importat substantialiter, & in recto, quod adhuc prædicabilitè, seu logicè sit præter naturam specificam ipsius, & hæc est disparitas, quam assignat Div. Thom. non vero in aliquo modo substantiali realiter addito naturæ in homine, quod non addatur naturæ in Angelis, quia hic modus substantialis, si realiter addi-

additur naturae in homine, etiam deberet addi realiter naturae in Angelo, ut teneat omnes contrarij.

39. Salva tamen praedicta disparitate Div. Thom. vbi supra, ad secundum, concludit: *Manifestum est, quod suppositum, & natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse, quia licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, tamen pertinet ad suppositum, & non est de ratione naturae, quasi sic argueret: In omni substantia, sive materiali, sive immateriali, quæ non sit suum esse, suppositum est realiter aliquid præter suam naturam, & quidditatem specificam: Ergo in omni substantia, quæ non est suum esse, suppositum, & natura non sunt omnino idem.* Probat antecedens: Quia in omni substantia suppositum est essens, seu existens: Sed esse, seu existere est aliquid realiter præter naturam, & quidditatem specificam: Ergo in omni substantia, quæ non est suum esse, suppositum est aliquid præter naturam, & quidditatem specificam; non quidem aliquid substantialiter, & in recto, quia iam supponit, *quod esse, seu existere non est de ratione suppositi, nempè substantialiter, & in recto, sed aliquid accidentaliter adiectivè, & in obliquo, quo pacto solum pertinet esse, seu existere cum alijs accidentibus ad suppositum.*

40. Ex dictis concluditur: Quod sensu Div. Thom. ita frequenter asseruerit: *Quod in Angelis non differunt suppositum, & natura.* Et item, quo sensu non minus frequenter asseruerit, quod in Angelo, & in omni re, quæ non est suum esse, non sunt omnino idem suppositum, & natura. Primum enim, ita frequenter asserit, comparando naturam Angelicam cum humana, sive substantias separatas, cum substantijs materialibus; & quia in substantijs materialibus suppositum præter naturam, & quidditatem specificam, importat substantialiter, & in recto individuationem, seu determinationem ad hoc singulare individuum ex materia signata provenientem, & accidentaliter logicè illi superadditam; in substantijs vero separatis, nempè in Angelis, suppositum nihil omnino importat substantialiter, & in recto præter quidditatem, & naturam specificam; quia licet importet determinationem ad hoc singulare individuum, quæ semper est de ratione suppositi, haec determinatio non est præter quidditatem, & naturam specificam in Angelis, quia ex hoc ipso, quod

sunt formæ essentialiter irreceptibiles in materia, se ipsis individuantur absque determinatione, adhuc logicè, vel prædicabilitate accidentalis, quæ ab aliquo principio extrinseco proveniat; propterea contraponendo substantias separatas cum substantijs materialibus, frequentiter ait, quod in materialibus differunt suppositum, & natura, nempè substantialiter, & in recto; in substantijs vero separatis non differunt suppositum, & natura, intellige substantialiter, & in recto.

41. Secundum autem asseruit, contraponendo substantiam Angelicam, & creatam in generali, quæ non est suum esse, Deo, qui per essentiam est suum esse; & quia in Deo, qui est suum esse per essentiam, suppositum nihil omnino est præter id, quod est quidditativè, & substantialiter, sive præter sui quidditatem, naturam, & essentiam; quia videlicet eo ipso, quod est per essentiam suum esse, non est accidentaliter essens, vel existens, nec aliquid aliud accidentaliter, sed totum quantum est, est substantialiter, seu per essentiam, & naturam suam; ideo in Deo suppositum, quod significatur ut totum, est omnino idem cum natura, essentia, & quidditate Dei, quatenus scilicet nihil omnino est, quod non sit per suam essentiam, & quidditatem. Econtra vero in omni substantia, quantumvis immateriali, & separata, quæ non est suum esse, suppositum, ultrà id, quod est quiditativè, & substantialiter, seu per suam essentiam, & naturam, est etiam accidentaliter essens, vel existens, intelligens, volens, & alia plura, quæ accidentaliter prædicantur de ipso; vnde cum suppositum significatur ut totum quantum est; consequitur, quod in eis suppositum sit aliquid, immo, & plura, quam quod est per suam essentiam, & naturam, & ideo distinctum realiter à natura; non quidem substantialiter, & in recto, quia substantialiter, & in recto in Angelis nihil est, quod non sit per suam essentiam, & naturam, sed accidentaliter, & in obliquo penes ipsum esse, & alia omnia, quæ accidentaliter prædicantur de ipso, & sunt realiter præter sui essentiam, & quidditatem. Hæc est genuina mens Div. Thom. cuius expositionem, qui impugnare voluerit, habeat rogo præ oculis litteram ipsius, locis supra citatis.

42. Sed nolui prætermittere unum, vel alterum eius Textum, quibus praedicta confirmantur. Etenim 1. part quest. 3. arti c. 3. in corpor. sic ait Angelic.

Præ-

Præcept. immediate post Textum suprà relatum , num. 8. In rebus compositis ex materia, & forma necesse est, quod differant natura, vel essentia, & suppositum, quia essentia, vel natura comprehendit in se illa tantum, que cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea, que cadunt in definitione hominis (ecce vbi naturam, vel essentiam non accipit in singulari, & in individuo, quia sic non cadit sub definitione, sed in specie tantum, quo solum modo definitur) sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in diffinitione speciei ; non enim cadunt in diffinitione hominis haec carnes, haec offa, albedo, aut nigredo, vel aliqua huiusmodi : Vnde haec carnes, haec offa, & accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate (nempè specificè considerata) sed tamen in eo quod est homo (nempè in supposito) includuntur ; vnde id quod est homo habet in se aliquid, quod non habet humanitas, & propter hoc non est totaliter idem homo, & humanitas ; quia scilicet homo, qui est suppositum, præter humanitatem specificè consideratam includentem materiam, & formam in communis importat materiam certam, & signatam, seu determinationem materię ; quia, vt 1. sent. dist. 34. quest. 1. art. 1. inquit, illam determinationem materię addit in creaturis hypostasis, seu suppositum suprà naturam ; & vt 1. contra Gent. cap. 21. explicat, quidditas generis, vel speciei formam includit, & materiam in communis ; sed ipse quidditates generum, vel specierum individuantur per materiam signatam huius, vel illius individui. Constat igitur : Quod non alia ratione distinguitur suppositum à natura in substantijs materialibus in recto, & substantialiter, nisi quatenus præter formam, & materiam in communis, que importantur in natura, vel quidditate specifica, suppositum ulterius importat materiam determinatam, & signatam, seu determinationem materię in singulari, que sanè non alio modo distinguitur à natura specifica, quam sicut singularitas, vel hecetas à natura communis.

43. Sed dices : Materiam signatam cum accidentibus individuantibus ipsum distingui realiter à natura, quia quantitas, & illa accidentia realiter distinguuntur à natura substantiali, adhuc in singulari : Sed iuxta Div. Thom suppositum præter naturam includit materiam signatam cum accidentibus indivi-

duantibus ipsam : Ergò includit aliquid præter naturam, adhuc substantialiter, & in singulari consideratam.

44. Hæc replica ortum dicere videtur ex illo communi modo loquendi Thomistarum, quod scilicet substantia materialis individuat à materia signata quantitate, & alijs accidentibus, seu à materia sub determinatis dimensionibus ; quod etiam frequenter asserit Div. Thom. Sed ne quis in eius intelligentia deceptionem patiatur, oportet referre textum ipsius, ex Opusc. 32. de natura materię, cap. 3. vbi sic ait : Materia cum tribus dimensionibus non est primum subiectum, sed secundum se, & in natura sua. Cum ergo forma recipitur in materia, circumscripsit per intellectum omnibus dimensionibus, sit aliquid existens in genere substantiae, sed non sit hic, & nunc demonstrabile (nempè ad sensum, seu sensibilitè) sine dimensionibus determinatis, & certis, & ideo dicitur, quod materia sub certis dimensionibus est causa individuationis, non quod dimensiones causent individuum, cum accidens non causet suum subiectum, sed quia per dimensiones certas demonstratur individuum hic, & nunc, sicut per signum proprium individui, & inseparabile. Ecce vbi clare affirmat, quantitatem, seu dimensiones non individuare substantialiter, nec esse principium substantiale individuationis in substantijs materialibus, sed solum materiam, circumscripsit per intellectum dimensionibus, individuare naturam, vel substantiam in genere substantię, in quantum est primum subiectum substantiale ; dimensiones vero, vel accidentia solum deferunt ad reddendum individuum substantiale hic, & nunc demonstrabile ad sensum, seu sensibilitè.

45. Ex quo iam ad replicam distinguenda est maior : Suppositum præter naturam includit materiam signatam cum accidentibus individuantibus ipsum, materiam quidem substantialiter, & in recto ; accidentia vero pure adiectivè, & de connotato ad reddendam illam sensibilitè demonstrabilem, concedo maiorem : Omnia in recto, & substantialiter nego maiorem, & concessa minori distinguo consequens : Ergò includit aliquid adiectivè, & de connotato præter naturam substantialiter, & in singulari consideratam, concedo consequentiam ; Includit aliquid substantialiter, & in recto præter naturam substantialiter, & in singulari consideratam, nego consequentiam,

tiam, quia natura, vt hæc, & singularis, & individua, non solum includit materiam, & formam in communi, quam ex sua specie importat; sed etiam determinatam formam, & determinatam materiam in individuo, v. g. has carnes, & hæc ossa substantialiter; que & nihil amplius includit suppositum substantialiter, & in recto.

PROBATUR A RATIONE SECUNDUM assertum.

46. **E**XPOSITA iam vera, & genuina mente D. Thom. ex illa resultat potissima ratio pro nostro asserto. Etenim iuxta Div. Thom. suppositum præter naturam specificè consideratam, seu præter quiditatem specificam naturæ, nihil amplius importat substantialiter, & in recto quam materiam determinatam, seu determinationem materię in individuo: Sed natura vt singularis, & individua, etiam importat substantialiter, & in recto hanc numero materiam, seu determinationem materię in individuo: Ergo idem ipsissimum, quod importat suppositum substantialiter, & in recto, importatur in natura singulari, & individua, & consequenter non differunt realiter. Minor probatur: Quia natura singularis, & individua includit substantialiter, & in recto ea, ex quibus substantialiter constat, & componitur: Sed natura singularis, & individua, v. g. hæc humanitas, constat, & componitur substantialiter, non solum ex materia, & forma in communi, sed ex hac forma, & ex hac materia determinata in singulari: Ergo natura vt singularis, & individua, &c.

47. Confirmatur: Hæc natura humana singularis, & individua essentialiter est compositum, seu totum constans ex hac materia, & ex hac forma, ex hoc corpore, & ex hac anima in individuo: Sed suppositum, id est, hic homo in individuo, nihil amplius realiter, & substantialiter importat in recto, quam prædictum compositum, quia vt vidimus supra ex Div. Thom. num. 32. si hic homo diffiniretur in quantum hic homo, de eius ratione esset, quod esset ex hac anima, & ex hoc corpore: Ergo suppositum nihil amplius est realiter, & substantialiter in recto præter naturam substancialē hanc, & singularem in individuo. Explicatur: Homo in specie nihil aliud est realiter, & substantialiter in recto, quam compositum ex corpore, & anima rationali in

Tom. II.

specie; nam sic definitur definitione physica: Ergo hic homo in individuo nihil amplius est realiter, & substantialiter in recto, quam hoc compositum ex hoc corpore, & ex hac anima in individuo; quia si diffiniretur hic homo, non aliter deberet definiri, vt inquit Div. Thom. Tunc sic: Sed hæc singularis natura humana est formalissimè hoc singulare compositum; & hic homo in individuo est formalissimè suppositum: Ergo suppositum nihil amplius est realiter, & substantialiter in recto, quam quod est realiter, & substantialiter ipsa natura singularis. Et quidem hoc totum compositum, & constans ex hoc corpore, & ex hac anima, designato Petro, v. g. re ipsa est individuum substancialē completum in ratione individui substancialis: Ergo est prima substantia, que in nullo recipitur, & de nullo prædicatur: Sed idem est realiter, & formaliter suppositum ac prima substantia, que in nullo recipitur, & de nullo prædicatur: Ergo hoc numero compositum ex hac anima, & ex hoc corpore in individuo est realiter, & substantialiter ipsum suppositum, suppositumque nihil amplius est realiter, & substantialiter, quam prædictum compositum in individuo.

48. Sed dices: Prædictum compositum se solo non esse realiter, & substantialiter suppositum, sed velterius requiriere vt sit suppositum, quod sit subsistens, & existens per se separatum, siue vt quod quidem non habet prædictum compositum se solo, & ratione sti; nam in Christo datur hoc numero compositum ex hoc corpore, & ex hac anima; quod tamen non est suppositum, quia non est subsistens, nec per se separatione existens. Sed contra est: Quia vt prædictum compositum substancialē in individuo sit suppositum in actu primo, siue aptitudinaliter, quo sensu solum loquimur in præsenti, non requiritur quod actu subsistat, aut existat per se separatione, sed satis est, quod per se ipsum, vt est totum compositum substancialē, sit aptum natum subsistere, seu per se existere separatione: Sed prædictum compositum in individuo hoc per se habet in ordine ad propriam existentiam, præscindendo à quolibet alio superaddito substancialiter, & in recto: Ergo prædictum compositum, se solo, & absque omni superaddito substancialiter, & in recto est suppositum in actu primo relate ad propriam existentiam.

R.

Con

49. Contra secundò: Quia ideo in Christo humanitas ipsius de facto, & in actu secundo non est suppositum, quia de facto, & in actu secundo non subsistit, nec existit per se separatum: Sed defectus actualis substantię, sive actus existendi per se, non est defectus aliquius, quod suppositum importet substantialiter, & in recto, & ex parte actus primi: Ergo ex quo humanitas in Christo non sit actualiter suppositum, minimè probatur suppositum in actu primo importare substantialiter, & in recto aliquid præter naturam ipsam, sive præter humanitatem singularem. Sed de hoc iam infra in solutione argumentorum.

50. Secunda ratio pro nostro aserto desumitur ex intelligibilitate additi substantialis requisiți à contrarijs pro constituendo supposito in recto, & in actu primo. Etenim tale additum in primis est frustraneum, quia nihil omnino præstare potest composito individuali ex hac materia, & ex hac forma, in quo consistit natura, nisi aptitudinem existendi per se, sive subsistendi actualiter: Sed ad hoc frustraneum est tale additum: Ergo. Probatur minor: Quia prædictum compositum substantialie, se solo, absque omni addito, aptum natum est per se, & in se existere, sive subsistere actualiter, & in actu secundo: Ergo tale additum ad id non requiritur, sed frustra omnino ponitur. Probatur antecedens: Quia prædictum compositum substantialie aptum natum est existere propria existentia substantię: Sed existere propria existentia est formalissimè existere per se, & in se, sive subsistere: Ergo prædictum compositum se solo absque omni addito aptum natum est per se existere, sive subsistere actualiter. Probatur minor: Quia iuxta omnes existentia propria substantię, per ordinem ad quam definitur substantia est existere in se, & per se, definitur enim ens per se, & in se existens, quod omnes intelligunt aptitudinaliter: Ergo existere existentia propria substantię est formalissimè existere per se, & in se. Vide, quę diximus in Metaphysica, vbi supra, probando substantiam actualē esse realiter indistinctam ab existentia propria substantię.

51. Secundò, nam quid (rogo à contrarijs) est illud additum substantialie, quo constituitur suppositum vel persona? Respondeat Cajetanus, quod est realitas constitutiva personæ ut sic, ad quam consequitur capacitas ad actum essendi, &

ad filiationem, & ad alios actus, qni supposito, vel hypostasi attribuuntur, & quod huiusmodi realitas est in genere substantię reductivè, sicut reliquę realitates constitutivę substancialium, vt rationale, & huiusmodi, quamvis non sit differentia propriè loquendo. Sed quis non videat hoc pacto minimè explicari, quid sit illud additum substantialie? Nam certè dicere, quod est realitas constitutiva personæ, vel supponiri, nihil amplius explicat, quam si dices, quod humanitas est realitas constitutiva hominis, petreitas realitas constitutiva Petri, equinitas realitas constitutiva equi, & sic de alijs, per quem modum loquendi nihil omnino explicatur; rogamus enim, quod sit illa realitas constitutiva personæ superaddita naturę? Et hoc est, cuius explicationem desideramus. Item dicere: Quod ad eam consequitur capacitas ad actum essendi. Hoc idem, & nos fatemur: Quia ipsa natura in quantum est hoc individuum, seu totum compositum singulare ex hac anima, & ex hoc corpore, est immediatè capax actus essendi per se, seu proprię existentię, & semel existens propria existentia, seu per se, & in se, est capax filiationis realis, & aliorum, quę attribuuntur supposito, vel personæ. Sed difficultas est, cur illa realitas, seu capacitas sit realiter distincta ab ipso toto, & cōposito substanciali in individuo, vel quid addat supra illud.

52. Respondeat secundo Cajetanus: Quod est terminus ultimus, & purus naturę substantialis, quia terminat naturam, & reddit illam ultimo terminatam, quia natura quantuncumque individualiter, nisi personetur, non est ultimè terminata. Sed contra est: Quia vel est sensus, quod reddit naturam terminatam specificè: Er hoc est falsum, quia per suam formam physicani, & per suam differentiam metaphysicam, natura est essentialiter terminata in sua specie. Vel sensus est: Quod reddit illam terminatam individualiter, & in individuo, & hoc etiam est falsum, quia hoc modo terminatur per materiam primam tanquam per primum subiectum, per quod ultimo individualiter. Vel est sensus quod per illam terminatur quantitativer, aut integraliter, & hoc etiam est falsum; quia ipsa natura quantum ad integratatem substancialē terminatur per sui totalitatem ex partibus substancialibus unitis; quę totalitas realiter est indistincta iuxta Thomistas à partibus simili sumptis, &

vnitis. Quantum autem ad integratem quantitatam, minimè terminatur formaliter per additum substantiale; sed per superficiem ultimam corporis, quæ est de genere quantitatis, non de genere substantię. Vel denique sensus est, quod per illud additum terminatur natura in esse entis per se existentis: Et nec in hoc sensu requiritur illud additum, quia sic terminatur sufficientissimè per propriam existentiam, sive per proprium esse sibi connaturaliter debitum; quia esse proprium substantię est ultima actualitas ipsius in esse substantię, sive in esse per se existentis, & subsistentis, & consequenter per illam, absque ullo addito substanciali pro recto importato, aut ex parte actus primi, natura substancialis redditur ultimo terminata, sicut ultimo actuata, & completa in ratione entis per se existentis, sive subsistentis: Ergo nullo modo explicari potest, quomodo illud additum substantiale præter naturam, & eius propriam, & connaturalem existentiam, sit terminus naturæ iliam constituens actu terminatam.

53. Si dicas cum Caietano, quod illam reddit terminatam personaliter, seu in esse personali. Contra est, quia in natura intellectuali, vel rationali esse in se, & per se, est formalissimè esse personale: Sed per ipsum esse proprium, & connaturale substantię ultimo terminatur, quantum ad esse in se, & per se: Ergo per ipsum esse proprium, & connaturale substantię ultimo terminatur quantum ad esse personale. Ad quid igitur illud additum?

54. Contra tertio, quia in primis illud additum substantiale nec est materia, nec forma substancialis, nec unio substancialis vtriusque, nec totalitas ex materia, & forma substanciali simul sumptis, & vnitis, quia iuxta Thomistatas totum substantiale nihil importat realiter distinctum à partibus simul sumptis, & vnitis: Deinde nec est modus aliquis superveniens toti composito ex materia, & forma: Ergo nihil est tale additum. Probatur minor: Nam talis modus in primis non est per se subsistens, quia per se subsistere est proprium totius, ille autem modus implicat quod sit totum; deinde, nec est inexistens, aut existens in alio: Ergo nullo modo existit talis modus, cum non detur medium: Ergo est nihil. Probatur minor, quia nihil aliud est, in quo ille modus posuit existere, nisi totum substancialie ex materia, & forma: Sed in illo

Tom. II.

toto substanciali non potest existere: Ergo in nulo. Probo minorem: In illo toto substanciali non potest existere per modum partis in suo toto, quia certè non est pars talis totius.

55. Deinde nec potest existere in illo, tanquam in subiecto receptivo: Ergo nullo modo. Probatur minor primo, quia si existeret in illo toto, tanquam in subiecto receptivo, faceret cum illo aliquam compositionem: Sed nullā potest compositionem facere cum illo toto: Ergo non existit in illo tanquam in subiecto. Probo minorem secundum: Quia non potest cum illo toto facere compositionem per se, quia supponit materiam iam in actu per formam, & quod advenit materiae iam in actu, non facit cum illa compositionem per se de genere substantię; deinde nec potest facere cum illo toto compositionem per accidens, quia alias suppositum constitutum esset unum per accidens: Ergo nullam potest facere cum illo toto compositionem. Secundò, & principaliter, quia alias in substantia materiali, v. g. in homine, darentur tres compositiones. Prima, qua ex materia, & forma fit unum per se in esse naturæ: Secunda, qua ex predicto composito, & modo substanciali superaddito componeretur totum in ratione suppositi. Tertia, qua ex supposito, & ipso esse, seu existentia, tanquam ex ultimo actu, resultaret suppositum existens in actu secundo: Sed hoc est aperte contra mentem Div. Thom. quia præcisè admitit in substantijs materialibus primam, & ultimam compositionem ex relatis, nunquam autem secundam, seu medium: Ergo talis modus nullam facit compositionem cum illo toto.

56. Respondet Caietanus, concedendo consequentiam. Inquit enim, quod inter terminatum, & terminum nulla est compositione, & cum ille modus sit terminus substantię, opus non est, quod cum illa faciat compositionem. Sed contra est, quia implicat modus aliquis, seu realitas distincta à toto composito ex materia, & forma, & in illo recepta, quin faciat cum illo compositionem aliquam, vt per se patet, quia implicat quod recipiatur in illo toto, nisi vt quid distinctum cum illa vniatur, unio autem distinctorum essentialiter est compositione: Ergo implicat ille modus distinctus à toto composito, quin faciat compositionem cum illo: Secundò, quia ex illo modo, & natura essentialiter resultat, iuxta contrarios, unum per modum suppositi: Ergo

vel resultat unum unitate simplicitatis, vel unum unitate compositionis? si hoc secundum: Ergo ex natura, & illo modo sit compositio. Si primum: Ergo ille modus est realiter idem cum natura, & minimè ab illa realiter distinctus: Non ergo datur modus realiter distinctus à natura constituens suppositum substantialeiter, & in recto.

57. Denique confirmatur, quia ille modus substantialis, si recipitur in natura, & in illa existit tanquam in subiecto, vel existit in illa tanquam in subiecto *quod*, vel in illa tanquam in subiecto *qui?* Si primum, ergo natura pro priori ad tam modum est subiectum *quod* receptivum ipsius modi, & consequenter erit suppositum in actu primo pro priori, & independenter ab illo modo. Si secundum; assignent contrarij subiectum *quod* illius modi; *quod* non facile praestabunt. Nam si dicant esse concretum ex illo modo, & natura, est manifeste fallsum, quia concretum ex duobus non est subiectum receptivum unius, cum subiectum receptivum adæquate distinguatur à modo, vel actu in ipso recepto. Si vero dicant opus esse alio modo priori, quo natura constitutatur subiectum *quod* illius modi, erit procedere in infinitum; nam de illo priori modo redit eadem quæstio. Nec denique potest dici, quod ille modus nō indiget subiecto *quod*, in quo existit; nam ille modus certè per se non existit ut *quod*, vt fatentur contrarij, nec est pars intrinseca suppositi per modum primi subiecti: Ergo necessariò debet esse in aliquo tanquam in subiecto *quod*, quia secluso subiecto *quod*, repugnat etiam subiectum *qui*: Est ergo ille modus substantialis, medius inter essentiam, & existentiam propriam substantiae, frustraneus, & omnino inintelligibilis.

TERTIUM ASSERTUM.

58. DICO tertio: Suppositum in actu secundo, sive in substantijs separatis, sive in compositis ex materia, & forma, importat actualē substantiam realiter distinctam à natura, sed realiter indistinctam ab existentia propria substantiae. Probatur primo ex Div. Thom. Opusc. 48. tract. 2. cap. 2. vbi sic ait: In quacumque substantia creata est compositio ex esse, & essentia, quae non est compositio materiae, & formae, sed est compositio duorum principiorum supposito, quorum essentia est potentia, &

esse est actus. Vnde esse respectu essentiae dicitur accidentis, quia est extra essentiam rei; & dicitur substantia, quia est in genere substantiae, sicut principium suppositi, & est actus simpliciter: Ergo iuxta Div. Thom. suppositum in quacumque substantia creata, sive angelica, sive materiali, constituitur, sive componitur ex natura, vel essentia, & ex esse proprio ipsius in genere substantiae, tanquam ex duobus principijs ipsum constituentibus, ipsumque esse proprium substantiae, ut est actus essendi simpliciter, & per se, est principium constitutivum suppositi: Sed hoc non potest intelligi respectu suppositi in actu primo, quia suppositum in actu primo est in potentia ad suum esse, & receptivum ipsius, ut alibi sèpè ait Div. Thom. Ergo debet intelligi de supposito in actu secundo prout exercitè supponit, & subsistit in se ipso.

59. Secundò probatur ratione: Quia suppositum in actu secundo debet constitui per actum supponendi, & subsistendi: Sed actus supponendi, & subsistendi est substantia actualis indistincta realiter ab existentia propria substantiae: Ergo suppositum in actu secundo constituitur per substantiam actualē realiter indistinctam ab existentia propria substantiae. Probatur minor, quia actus supponendi est formalissimè actus subsistendi, idem est enim formaliter supponere ac subsistere; item actus subsistendi est formalissimè actus essendi, vel existendi per se: Sed actus essendi, vel existendi per se est formalissimè substantia actualis, & exercita: Ergo actus supponendi, & subsistendi est substantia actualis: Sed substantia actualis est realiter indistincta ab existentia propria substantiae, tunc ab ipso esse proprio substantiae: Ergo actus supponendi, & subsistendi est actualis substantia indistincta realiter ab existentia propria substantiae. Minor hæc ultima constat ex Div. Thom. quest. 21. de Veritat. artic. 1. in corpor. vbi sic ait: In quolibet autem ente est duo considerare, scilicet ipsam rationem speciei, & esse ipsum, quo aliqd subsistit in specie illa. Et quodlibet. 9. quest. 4. artic. 9. in corpor. sic ait: Invenimus in Angelo substantiam, sive quidditatem eius, qua subsistit, & esse quo subsistit: Ergo iuxta Div. Thom. ipsum esse proprium substantiae est actus, quo substantia actualiter subsistit: Ergo est indistinctum realiter ab actuali substantia, actualisque substantia indistincta realiter ab ipso esse, vel existere proprio

prio substantiæ. Mitto maiorem confirmationem huius asserti, quia illam habes in metaphysica vbi suprà. Ibi enim satis efficaciter probavi, suppositum præter naturam addere aliquam positivam subsistentiam, quod intelligendum est de supposito in actu secundo, licet ibi non distinxerim. Rursus, non minus efficaciter probavi hanc positivam subsistentiam esse realiter indistinctam ab existentia propria substantiæ. Et sic relegatur modus ille intermedius subsistentiæ inventus a Caetano, & post ipsum propugnatus à RR. Thomistis, vel ipsis quidem difficillimus intellectu, & penè inexplicabilis, & cuius nulla mentio fit à Div. Thom. in suis operibus.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

60. PRIMUM, & potissimum contrariorum fundamen-tum desumitur ex mifte-
rio Incarnationis. Etenim in Christo Do-mino datur natura humana singularis, & individua in quantum est hoc singulare compositum ex hac anima, & ex hoc cor-pore in individuo: Et tamen totum hoc non est suppositum, quia totum hoc est creatum, & in Christo non datur suppo-situm creatum: Ergo suppositum, præter naturam substancialem, & individuam, aliquid realiter importat distinctum ab illa. Confirmatur primò, quia natura hu-mana in Christo est singularis, & individua: Et tamen non est persona per se ip-sam, sed personatur à persona Verbi: Ergo aliquid deficit realiter illi, quod sit constitutivum personæ: Ergo persona ali-qui d realiter distinctum à natura impor-tat in ratione personæ: Non aliquid pure negativum, vt voluit Scotus: Ergo ali-qui realitatem, vel modum positivum: Sed persona nihil aliud est, quam suppo-situm in natura rationali: Ergo supposi-tum necessariò importat aliquam realita-tem, vel modum positivum realiter dis-tinctum à natura.

61. Confirmatur secundò: Nam Innocentius III. in Decretalibus, inquit, quod *per/ona Dei in Christo consumpsit personam hominis*; quod Div. Thom. 3. part. quest. 2. artic. 2. ad 3. inquit, non esse intelligendum, per destructionem ali-cuius, quod prius fuerat; sed per impeditio-nem eius, quod aliter esse posset, quia vide-licit persona divina sua unione impeditiv-ne humana natura propriam personalita-tem haberet: Sed quod impeditur, vel con-

sumitur in humana natura est aliquid po-sitivum distinctum realiter ab humana natura singulari, & individua: Ergo per-sonalitas humana, seu propria natura hu-mana importat aliquid positivum reali-ter distinctum à natura. Tertiò, quia iux-ta Div. Thom. vbi supr. artic. 1. ad 3. ait, quod Angelus non fuit assumptus à Verbo, quia a principio sue creationis fuit in sua personalitate perfectus, & non posset in unitatem divina personæ assumi, nisi eius personalitas destrueretur, vel, vt posteà in-quirit, corrumperetur: Ergo si natura An-gelica prius existens in propria persona assumeretur à Verbo, opus erat, quod eius propria personalitas destrueretur, & corrumperetur: Sed quod destruitur, & corrumpitur non est nihil, sed necessa-riò est aliquid positivum: Ergo, adhuc in Angelis, personalitas, seu supposititalitas est aliquid positivum corruptibile, & de-structibile, permanente natura: Ergo ali-qui realiter distinctum à natura.

62. Confirmatur quartò, quia ex doctrina Div. Thom. aperte constat, quod inter naturam, & suppositum in crea-turis, talis, tantaque est differentia, vt suppo-situm sit primum subiectum actus es-sendi in rerum natura, natura vero non: & item quod suppositum sit subiectum filiationis realis, natura vero non: Sed hæc differentia in rerum natura est, & est differentia secundum constitutivum per se primo suppositi: Ergo suppositum se-cundum aliquid sui constitutivum differe realiter à natura. Explicatur: Nam hu-iusmodi differentia non potest reduci ad differentiam secundum modos intelli-gendi, aut significandi, quia est differen-tia realis, & à parte rei: Deinde nec po-test reduci ad differentiam secundum connotata extra essentiam suppositi, quæcumque illa sint, quia hæc differentia prævenit omnia extrinseca connotata; quia est inter suppositum, & naturam pro-recto, pro priori ad omnia connotata; nec potest reduci ad differentiam penes negationes; quoniam negatio non est constitutiva subiecti actus esendi: Ergo prædicta differentia est realis, & intrinse-ca inter suppositum pro recto, & naturam, pro priori ad omnia connotata, & penes aliquid positivum: Sed hoc est im-possible, nisi suppositum v.g. hic homo importet aliquid positivum reale in recto realiter distinctum ab hac natura singu-lari: Ergo necessario id concedendum est. Hæc ratio, inquit Caietanus, vide-tur convincere intellectum bene disposi-tum

tum stantibus fundamentis. Et hæc sunt omnia, quæ pro sua sententia ex D. Tho. allegare conatur.

63. Veruntamen ni fallor ex non perfecta penetratione Div. Thom. procedunt, vt ex eorum solutionibus constabit. Ad argumentum ergò distinguo maiorem: In Christo Domino datur natura humana hæc singularis, & individua, & hoc singulare compositum, &c. vt in se, & per se existens propria, & connaturali existentia, nego maiorem: Ut existens in Verbo, & per esse personale Verbi, concedo maiorem, & distinguo minorem: Et tamen totum hoc non est suppositum, si existat per se, & in se propria, & connaturali existentia, nego minorem: Dum existit in Verbo per esse personale Verbi, concedo minorem, & distinguo consequens: Ergò suppositum vt in actu secundo suppositum præter naturam substantiam, & individuam, aliquid realiter importat distinctum ab illa, concedo consequentiam: Suppositum in actu primo consideratum relate ad propriam existentiam, nego consequentiam. Quia solutio constat ex dictis. Fatemur enim, quod natura humana in Christo, adhuc vt singularis, & individua, non est suppositum de facto, & in actu secundo, cæterum hoc non contingit ex defectu aliquius realis positivi constitutivi suppositi pro recto, & in actu primo, sed solum ex defectu propriæ, & connaturalis existentiae in se, & per se, & quia trahitur, & assumitur ad esse in alio, nempe in Verbo, & per esse personale Verbi. Vnde solum infertur quod suppositum humanum, & creatum, vt in actu secundo tale, importet, præter naturam humanam singularem, & individuam, actum essendi, seu existendi per se, quem fatemur esse realiter distinctum à natura: Sed negamus, quod sit realiter distinctus ab esse, seu existentia propria, & connaturali substantiae creatæ.

64. Sed dices: Humanitas Christi, nec est suppositum in actu secundo, nec est suppositum in actu primo: Ergò non solum deficit illi, quod est constitutivum suppositi in actu secundo, sed etiam aliquid de constitutivo suppositi in actu primo: Ergò adhuc suppositum in actu primo, constituitur per aliquid realiter deficiens, permanente humanitate individua, & consequenter per aliquid realiter distinctum ab illa. Antecedens, in quo est difficultas, probatur: Quia in Christo Domino non datur suppositum

creaturn, adhuc in actu primo tale: Sed si humanitas individua in Christo esset suppositum in actu primo, esset suppositum creatum in actu primo tale: Ergò adhuc in actu primo non est suppositum. Vrgetur: Quia si humanitas Christi esset suppositum in actu primo, daretur duplex suppositum in Christo, vnum in actu primo, nempe humanitas, aliud in actu secundo, nempe Verbum, dareturque duplex persona in eodem sensu: Sed hoc videtur haereticum: Ergò humanitas Christi non est suppositum, adhuc in actu primo.

65. Respondeo: Quod suppositum in actu primo, nihil aliud est, quam substantia, vt apta nata per se, & in se existere, sive vt aptitudinaliter per se, & in se existens. Cæterum huiusmodi aptitudo, vel actus primus ad per se, & in se existere, potest esse, vel expedita, vel impedita, vel absoluta, vel purè conditionata. Tunc est expedita, & absoluta, quando substantia, quæ de se est apta nata per se existere, seu ad propriam, & connaturalem existentiam, nullum habet impedimentum intrinsecum, vt actu per se existat, sicut connaturaliter exigit, nec est præoccupata altiori modo existendi in alio. Tunc vero est impedita, & purè conditionata talis aptitudo, quando est præoccupata altiori modo existendi in alio, seu assumpta ad esse altiori modo in ente perfectiori, & complectiori. Quo supposito.

66. Respondeo, concessò antecedenti quoad primam partem, distinguendo secundam, claritatis gratia: Humanitas Christi non est suppositum, nec in actu primo impedito, & purè conditionato per habitudinem ad propriam existentiam, nego antecedens; nec in actu primo expedito, & absoluто, concedo antecedens, & distinguo consequens eodem modo, vel nego consequentiam. Ad probationem antecedentis, eadem distinctione, respondeo: Quod in Christo Domino non datur, absolutè, & simpliciter loquendo, suppositum creatum, adhuc in actu primo, quia vt compositum individuale ex corpore, & anima, quod datur in Christo, sit absolutè, & simpliciter suppositum in actu primo, sive aptitudinaliter, opus erat, quod haberet aptitudinem absolutam, & expeditam supponendi in actu secundo; quam tamen minimè habet, sed solum aptitudinem impeditam per vunionem ad Verbum, & purè conditionatam, quia nem-

pè prædictum compositum individuale quantum est ex se habet aptitudinem in actu primo, vt si non esset vnitum Verbo, vel si desereretur à Verbo, in se ipso subsisteret, & supponeret in actu secundo. Quæ quidem aptitudo in actu primo, sic impedita, & purè conditionata, minime sufficit, vt de facto tale compositum sit absolutè suppositum, adhuc in actu primo, sed solum, vt esset suppositum absolute, in actu primo, & in actu secundo, si vnitum non fuisset Verbo, vel si desereretur à Verbo.

67. Quæ doctrina minimè est hæretica, nec contra fidem, sed potius consona menti D. Thom. explicantis fidem huius mysterij; ipse enim 3. part. quest. 4. artic. 2. ad 3. sic ait: *Dicendum, quod consumptio* (nempe personæ humanae, quam asseruit Innocentius Tertius) *ibi non importat destructionem alicuius, quod prius fuerat, sed impeditiōnem eius, quod aliter esse posset.* Si enim humana natura non esset assumpta à divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet, & pro tanto dicitur persona consumpsisse personam, quia persona divina sua unione impeditivit, ne humana natura propriam personalitatem haberet. Item 3. part. quest. 2. artic. 2. ad 3. sic ait: *Sciendum est tamen, quod non quodlibet individuum in genere substantia, etiam in rationali natura, habet rationem personæ, sed solum illud, quod per se existit, non autem quod existit in alio perfectiori.* Licet ergo hæc humana natura sit quoddam individuum in genere substantia, quia tamen non per se separativi existit, sed in quodam perfectioni, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est, quod non habeat personalitatem propriam. Ex quibus manifestè infertur, quod iuxta Div. Thom. habere personalitatem propriam est idem formalissimè, ac per se subsistere, & quod ideo humanitas in Christo in quantum est hoc individuum de facto, & absolutè non est persona, nec suppositum, quia impedita est per vunionem ad Verbum, ne in se, & per se subsistat, seu quod idem est, ne habeat propriam personalitatem, aut subsistentiam actualem; nihilominus fatetur, quod si natura humana non esset assumpta à Verbo, propriam personalitatem haberet, id est, propriam subsistentiam actualem, quæ certè indistincta est ab actu essendi, & existendi per se, & in se, qui actus est ipsa existentia propria substantiaz; admittit igitur D. Thom. in natura humana Christi, prout est hæc, & singularis, sive prout

est hoc singulare individuum, aptitudinem conditionatam, & impeditam ad per se existere, sive quod idem est ad propriam personalitatem, quæ nihil aliud est, nisi propria existentia per se, & in se prout debetur substantiæ creatæ: Hoc igitur intelligimus per esse suppositum aptitudinaliter, & in actu primo impedito, & pure conditionato.

68. Ad primam confirmationem, concessa maiori, & minori, distinguo cōsequens: Ergo aliquid deficit realitè illi, quod sit constitutivum personæ substantiæ, pro recto, & in actu primo, nego consequentiam: Quod sit constitutivum personæ adiectivè de connotato, & in actu secundo, concedo consequentiam, & eadem distinctione ad cæteras consequentias, respondeo; quia suppositum ut in actu secundo tale, & persona, ut in actu secundo talis, hoc est ut pro se sonans, & per se supponens, importat pro constitutivo ipsum esse proprium substantiæ, quo per se existat, quod quidem est constitutivum suppositi ut supra vidimus ex Div. Thom. non quidem tanquam quid importatum in supposito substantiæ, & in recto, seu ex parte actus primi, sed adiectivè, & de connotato, & ex parte actus secundi, tanquam ultimum complemētum in ratione suppositi, quia nempe esse actualiter per se, seu actualitè per se existere, non prædicatur de supposito substantiæ, & pro recto, nec ex parte actus primi, sed adiectivè, de connotato, & ex parte actus ultimi complemētis in ratione suppositi, & quia hoc deficit naturæ humanae in Christo, propterea in Christo non habet rationem suppositi de facto, & absolutè; non quidem defectu alicuius constitutivi realis, quod suppositum importet pro recto, & substantiæ, sive ex parte actus primi; sed ex defectu realis constitutivi, quod importat ex parte actus secundi, adiectivè, & de connotato.

69. Ad secundam confirmationem, concessò texru Div. Thom. & minori subsumpta, concedo etiam ultimam consequentiam; quia personalitas humana, seu propria naturæ humana, formalissimè est subsistentia propria ipsius realiter indistincta ab existentia propria illæ debita in ratione substantiæ; & cum hæc existentia propria impediatur per vunionem ad Verbum, & consumatur imprærie, ut explicat Div. Thom. per altiorrem existentiam in Verbo, integrè verificatur, quod per vunionem ad Verbum

impedita est natura humana, ne habeat propriam personalitatem, aut ne esset de facto, & in actu secundo persona.

Ad tertiam, concessò etiam textu D. Thom. & prima consequentia, cum minori subsumpta, distinguo consequens: Ergò adhuc in Angelis personalitas, seu suppositalitas est aliquid positivum corruptibile, &c. importatum substantivè, & in recto, seu ex parte actus primi, nego consequentiam: Importatum adiective, de connato, & ex parte actus secundi in ratione suppositi, concedo consequentiam, quæ solutio constat ex dictis.

70. Ad quartam confirmationem distinguo maiorem quoad secundam partem: Natura vero non est primum subiectum actus essendi aptitudinaliter, & quantum est ex se, nego maiorem: Actualiter, & de facto, subdistinguo: Quando gaudet propria existentia, & vt per se existens per illam, nego maiorem: Quando propria existentia non gaudet, sed existit in alio, concedo maiorem. Et similiiter distinguo quantum ad esse, vel non esse subiectum filiationis realis, concedendo quod natura secundū se, vt praescindit ab existere propria existentia secundum potentiam naturalem, & ab existere in aliud per existentiam alterius secundum potentiam obedientiale, non est subiectum actuale filiationis realis; quia nec sic est suppositum in actu secundo; ceterum vt actualiter existens propria existentia, seu quod idem est, vt actualiter per se existens secundum potentiam naturalem, sic est suppositum in actu secundo, & subiectum reale realis filiationis. Et cum inquis, quod hæc differentia in rerum natura est, concedo quoad hanc partem. Et cum subdis, quod est differentia secundum constitutivum per se primo suppositi, distinguo hanc partem: Secundum constitutivum in recto, & substantivè, seu ex parte actus primi suppositi, nego: Secundum constitutivum adiectivè, de connotato, & ex parte actus secundi importatum in supposito, concedo minorem, & distinguo consequēs eadem distinctione.

71. Ratio distinctionis est, quia natura, v.g. humanitas, potest considerari multipliciter: Primo secundum suam speciem, vt est quidditas specifica hominis; & sic ultrò fatetur, quod per se, & ratione sui, nec est subiectum filiationis, nec ipsius esse, quia nec sive sumpta est suppositum, nec prima substantia, sed solum est secunda substantia, quæ de pluribus hominibus prædicatur, & de illa

in hoc sensu non loquimur, nec loquitur Ciceranus. Secundo potest accipi, vt est hæc humanitas in individuo, sive, quod idem ipsissimum est, in quantum est hoc individuale totum per se constans ex hac anima, & ex hoc corpore. Et hoc unum, vel totum per se, quod est formalissime hæc individua humanitas, adhuc potest sumi duplicitè, vel secundum se, & præcisivè ab actu essendi, seu existendi in se, & per se, & ab actu essendi, & existendi in alio; & sub hac præcisione, & indifferencia, nec est suppositum, nec subiectum actuale per se primo actus essendi, nec subiectum filiationis; & multo minus si existat in alio toto perfectiori per existentiam altiorē illius, vt contingit in humanitate Christi. Vel potest sumi illud totum, & vaum per se individuale, vt aptum natum determinatè ad actum essendi vel existendi in se, & per se, qui est propria illius existentia, & sic est subiectum per se primo receptivum ipsius actus essendi, & ex consequenti filiationis realis. Vel denique potest sumi vt actualiter existens in se, & per se propria scilicet existentia: Et sic est subiectum actuale, sive in actu secundo, ipsius actus essendi, & ex consequenti filiationis realis: Cum autem totum hoc rectè intelligatur absque distinctione reali entitativa naturæ à proprio supposito in actu primo, & pro recto considerato, & absque distinctione reali entitativa suppositi in actu primo, & pro recto secundum id, quod importat substantivè, per solam distinctionem ex parte actus secundi penes existentiam propriam, vel alienam; quatenus suppositum in actu primo importat determinatè aptitudinem, & potentiam naturalem ad propriam existentiam, & non alienam, & in actu secundo ipsam existentiam propriam, non substantivè, & in recto, sed adiectivè, & de connotato: Indè patet quod absque differentia reali, & entitativa suppositi pro recto à natura totali, & individua, salvatur ea differentia inter suppositum, & naturam.

Est dicere, quod humanitas hæc singularis secundum potentiam naturalem ad propriam existentiam est suppositum in actu primo; secundum vero potentiam obedientiale existendi in altiori supposito per illius existentiam, non est suppositum nec in actu primo: Et cum humanitas Christi non fuerit assumpta à Verbo secundum potentiam, & aptitudinem illius naturalem, sed solum se-

Cundum potentiam obedientialem, impedita naturali, inde est, quod non fuit assumpta vt suppositum adhuc in actu primo, sed potius impedita in illa ratione suppositi, etiam in actu primo.

72. Ex quo ad explicationem dico, quod illa differentia non potest reduci, nec totaliter ad modos intelligendi, & significandi, nec totaliter ad connotata extra essentiam suppositi, bene vero ad utramque simili, & totaliter. Si enim suppositum accipiatur pro recto, & in actu primo, sive aptitudinaliter, secundum id praeceps quod importat substantivè; distinctio illius à natura solum est penes modos significandi, & intelligendi, quia ipsa natura individua significata in abstracto, & vt habita, non est suppositum, nec subiectum actus essendi; significata vero vt totum per se compotum ex hac materia, & ex hac forma, & vt se ipsam habens, & in se existens, est suppositum. Patet autem quod in his duobus ex parte recti sola est distinctio penes modos significandi, & intelligendi in concreto, vel in abstracto, per modum partis, vel per modum totius, quia in recto idem ipsissimum realiter compositum, quod est unum, & totum per se ex hac materia, & ex hac forma, est natura, & est suppositum pro recto suppositi. Reducitur etiam ad connotatas quia in quantum per suam potentiam naturalem connotat propriam existentiam, sive esse in se, & per se, est suppositum; in quantum autem per potentiam obedientialem connotat, vel potius connotatur ab existentia alterius perfectioris suppositi, existendo per illam, non est realiter suppositum, que distinctio est penes connotata. Vnde nego quod ea distinctio realis inter suppositum, & naturam, quatenus est realis distinctio, non sit penes connotata, seu quod sit pro priori ad omnia connotata. Et similièr nego, quod predictum argumentum Caietani convincat intellectum bene dispositum, immo potius, si intellectus sit preventus praecedentibus considerationibus, & distinctionibus, potius convincetur ad oppositum contra intentum Caietani.

73. Obijcies secundò ex Illust. Godoy: Quia est probabilis sententia propugnans humanitatem Christi propriam retinere existentiam, quod autem propria subsistentia caruerit est de fide: Ergo subsistentiam in existentia substantię confidere afferendum non est, ne veritatem fidei dependentem à sententia

Tom. II.

probabili constituamus. Secundò: Nam dari in Deo tres subsistentias relativas est omnium Thomistarum sententia, qui tamen existentias relativas uniformiter negant, uno vel altero excepto: Ergo iuxta Thomistarum principia subsistentia ab existentia distinguitur. Tertiò: Quia nulla forma potest intrinsecè constituere subiectum receptivum sui: Sed subiectum quod existentię est suppositum subsistens: Ergo existentia non constituit formaliter suppositum in ratione subsistentis, & consequenter à subsistentia distinguitur. Major cum consequentia tenet: Minor autem probatur, primò, ex D. Thom. 3. p. quest. 17. art. 2. in corp. aiente: *Esse pertinet, & ad naturam, & ad hypostasim, ad hypostasim quidem sicut ad id quod habet esse: Ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse: Sed subiectum quod existentię est id quod habet esse: Ergo hypostasis, vel suppositum est subiectum receptivum quod existentię.* Secundò: Nam subiectum quod existentię est subiectum quod denominationis operationum: Sed subiectum quod denominationis operationum est hypostasis, vel suppositum: Ergo idem est subiectum quod receptivum existentię.

74. Respondeo ad hoc argumentum, quatenus intendit probare suppositum constitui in recto per modum subsistentię realiter distinctum ab existentia propria substantię; respondeo inquam, concesso antecedenti, negando consequentiam, quia cum veritas fidei diversimodè explicetur à Theologis, unusquisque potest probabilitè eam alligare suę sententię, salva semper probabilitate alterius, vnde nullum est inconveniens, quod Div. Thom. in 3. sentent. dist. 6. quest. 2. art. 1. in corp. dicat: *Impossibile est enim, quod unum aliquid habeat duo esse substantialia; quia unum fundatur super ens; vnde si sint plura esse, secundum que aliquid dicitur ens, simpliciter, impossibile est quod dicatur unum.* Et cum eo plerique Thomistarum defendant, non posse salvare unitatem suppositi, & subsistentię in Christo, que est veritas fidei, nisi ponendo unum tantum esse simpliciter, sive unam tantum existentiam personę, & naturę; per hoc enim non præiudicatur probabilitati opinionis contrarię ponenti duo esse, & duas existentias realiter distinctas in Christo, afferentique personam, & naturam non posse existere per eandem realiter existentiam, nec ita posse salvare cum veritate unitatem sup-

positi in Christo ; dummodo enim omnes fateamur absolute , & independenter ab opinionibus unitatem personę , & suppositi in Christo , tanquam certain de fide , non præjudicatur fidei , si vñus ex illa inferat unitatem existentię , sive actus essendi simpliciter , alias econtra distinctas existentias realiter ponat , vnam naturę , alteram personę , dummodo nullus suam sententiam , vt de fide tenendam propugnet , quod mille exemplis persuaderi posset ex opinionibus contrarijs , quibus plerumque explicantur veritates fidei ; servata fidei unitate . Ad nos autem Thomistas solum spectat explicare veritatem fidei de unitate suppositi , & personę in Christo , vt illam explicat Div. Thom. & ad mentem illius , non autem illam conciliare cum sententia contraria , ponente plures existentias substanciales in Christo , cum potius communè sit Thomistis eam sententiam impugnare ; quia non salvat unitatem suppositi in Christo .

75. Ad secundam , concessio antecedenti , distinguo consequens : Ergo iuxta Thomistarum principia subsistentia relativa ab existentia distinguitur , concedo consequentiam : Subsistentia absoluta , nego consequentiam , quę minimè infertur , imo cum omnes Thomistę , qui subsistentiam absolutam in Deo ponunt , illam ponant indistinctam ab existentia Dei , potius infertur etiam in creatis subsistentiam absolutam esse indistinctam ab existentia propria substantię ; in creatis autem solum datur subsistentia absoluta , non relativa .

76. Ad tertium constat ex dictis , distinguendo maiorem : Nulla forma potest constituere subiectum receptivum sui consideratum vt in potentia , vel in actu primo ad sui receptionem , concedo maiorem : Consideratum in actu secundo , velut in actu secundo ab illa denominatum , nego maiorem ; & distinguo minorem : Subiectum receptivum quod existentię est suppositum subsistens , ita quod in quantum est receptivum , & in potentia sit actualiter subsistens , nego minorem : Ita vt sit subsistens aptitudinaliter , seu nominaliter , concedo minorem , & distinguo consequens : Ergo existentia non constituit formaliter suppositum in ratione subsistentis aptitudinaliter , nominaliter , & in potentia , concedo consequentiam : In ratione subsistentis actualiter , & in actu secundo , nego consequentiam . Et ad probationem maioris ,

concesso textu Div. Thom. & minori subsumpta , distinguo consequens , vt supra . Ad secundam probationem maioris , distinguo maiorem : Subiectum quod existentię , vt actu existens propria existentia , est subiectum quod denominationis operationum , concedo maiorem : Non connotando propriam existentiam , nego maiorem , & concessa minori , distinguo consequens , vt supra . Non enim negamus , quod subiectum receptivum existentię proprię , vt proprię sit suppositum , & subsistens ; ceterum suppositum , & subsistens possunt considerari duplicitè , nempe vel nominaliter , & in actu primo supponens , & subsistens ; & sic fatemur quod est subiectum receptivum existentię proprię , vt proprię ; imo per hoc ipsum constituitur , quia idem est formalissimè substantiam esse immediatè receptivam existentię proprię , vt proprię ac esse nominaliter , & in actu primo suppositum , & subsistens . Vel potest considerari vt in actu secundo supponens , & subsistens ; & sic non est subiectum expectans existentiam , nec receptivum illius , sed per illam in esse talis actualiter constitutum .

77. Tertiò objicies , ex Illust. Godoy contra primum assertum : Quia falsum est , quod natura in separatis à materia sit suppositum , vel quę subsistit ut quod : Ergo adhuc in separatis à materia suppositum , & natura realiter distinguuntur . Probat antecedens , primò : Quia natura humana non subsistit ut quod , sed ut quo ; alias ipsa esset persona , & consequenter duplex persona esset constitutam Christo , sumpta persona nominaliter , vel in actu primo , licet ab eadem forma vtraque esset constituta : Sed quoad hoc eadem ratio est de natura angelica , & humana : Ergo angelica natura non est nominaliter suppositum , nec est subsistens ut quod . Secundò : Nam id subsistit ut quod , quod ut quod existit , & ut quod operatur : Sed natura angelica non existit , nec operatur ut quod , sed tantum ut quo : Ergo natura angelica non est nominaliter , nec in actu primo suppositum , nec subsistens ut quod . Tertiò : Nam si angelica natura est nominaliter , seu in actu primo suppositum , sequitur hanc esse veram propositionem , Gabriel est sua natura , & in universum de omni Angelico supposito , verè in sensu identico sua natura in abstracto prædicaretur ; cum ad propositionis veritatem sufficiat identitas prædicati cum eo , pro quo subiectum sup-

supponit: Consequens est falsum; nam Div. Thom. soli Deo concedit, quod de illo sua natura abstractè sumpta, identicè prædicetur: Ergò falsum etiam est, quod natura in Angelis sit nominaliter, vel in actu primo suppositum. Denique; nam si natura angelica, vt potuit, assumpta fuisset à Verbo, non esset denominativè suppositum, nec subsisteret ut quod: Ergò nec per propriam subsistentiam, aut existentiam subsistit ut quod, sed ut quo. Consequentia tenet à paritate rationis. Antecedens autem probatur, quia si natura angelica assumpta à Verbo subsisteret ut quod, ipsi ut quod, & non Verbo operationes attribuerentur; hoc autem est falsum: Ergò.

78. Respondeo, negando antecedens. Ad cuius primam probationem distingo maiorem: Natura humana, in quantum est quidditas specifica hominis significata per definitionem hominis, non subsistit ut quod, concedo maiorem; quia nec sic sumpta est suppositum, (& in hoc sensu, nego quod sit eadem ratio de natura angelica, quia natura angelica ex sua quidditate specifica est hæc, & individua, & consequenter subsistens, & suppositum:) Natura humana, ut est hoc individuale compositum ex hac anima, & ex hoc corpore determinato in individuo, subdistingo: Non subsistit ut quod relatè ad propriam existentiam, & in quantum eam connotat, nego maiorem: Relatè ad existentiam altiorem in altiori supposito, concedo maiorem, & nego absurdum illatum, nempè quod in Christo esset duplex persona; quia cum prædictum compositum, sive natura ut individua, & singularis, solum sit suppositum in actu primo relatè ad propriam existentiam, vel subsistentiam, & in actu secundo formaliter per illam; & in Christo non sit cum habitudine ad propriam existentiam, aut subsistentiam, nec illam connotet, sed prius secundum potentiam obedientialem sit elevata, & assumpta ad altiorem existentiam, & subsistentiam in Verbo; ex hoc præcisè caret in Christo nomine, & veritate personæ, & in illo non est adhuc nominaliter, & in actu primo persona, sed solum personatur à Verbo; non quidem ex defectu alicuius requisiti substantivè, & in recto ex parte prædicti compositi individualis, vt sit persona in actu primo; sed ex defectu connotati, nempè propriæ existentie, aut subsistentie, impeditæ per altiorem existentiam, aut subsistentiam, ut supra explicavimus.

Tom. II.

79. Ad tertiam, concedo sequelam, vel consequens, & nego, quod sit falsum, & similiter quod Div. Thom. soli Deo concedit, quod de illo sua natura abstractè sumpta identicè prædicetur; imò, ut supra vidi mus anum. 8. saepissime ait, quod in Angelis corum naturæ sunt supposita subsistentia, & quod in eis non differunt realiter suppositum, & natura, & nihil frequentius in Div. Thom. quam appellare Angelos formas, aut naturas per se subsistentes, quod falsum esset, si solum essent subsistentes ut quo, & non ut quod. Vnde videtur, Illus. Godoy eos D. Thom. textus non legisse. Si autem aliquando inquit, quod in solo Deo suppositum est sua natura, seu omnino idem cum natura, loquitur de supposito non præcisè pro recto, & ex parte actus primi, secundum quod importat substantivè, & nominaliter; quia tunc etiam in Angelis est sua natura, & ipsa natura est per se subsistens; sed loquitur de supposito, secundum quod est totum quatum est substantivè, & adiectivè; in recto, & de connotato, in actu primo, & in actu secundo. Quo pacto suppositum non est sua natura, nec in Angelis, quia non totum quantum est suppositum est de essentia, & natura ipsius; hoc enim solum verificatur in Deo. Et hic est sensus genuinus Div. Thom. ut supra vidi mus num. 27. 30.

32.

80. Ad ultimum, concessio antecedenti, nego consequentiam, quia natura angelica solum est suppositum in actu primo relatè ad propriam existentiam; si autem assumeretur à Verbo, non diceret ordinem ad propriam existentiam; vnde tunc casus non esset suppositum, nec subsisteret, aut existeret per se, nec in se; sed tunc casus elevaretur, & ordinaretur ad altiorem existentiam in Verbo, tanquam in supposito, & solum Verbum, seu suppositum divinum in illa subsisteret, seu existeret ut quod, ipsa non subsistente, neque supponente.

81. Obijcies quartò ex D. Thom. Opus. 48. tract. 2. cap. 2. vbi sic ait: Homo enim de suo principali significato dicit habens humanitatem, seu habens talē formam, & materiam, quam dicit humanitas. Et quia habens humanitatem potest esse suppositum non humanum, vt patet de humanitate Christi, quæ suppositatur supposito divino, vel potest habere aliqua alia, puta accidentia, quæ humanitas omnino prescindit, idè in creaturis differunt suppositum, & natura: Ergò iuxta Div. Tho-

in creaturis generaliter differunt suppositum, & natura: Sed hoc esse non potest, nisi suppositum constituantur per aliquid realiter distinctum à natura: Ergo. Confirmatur: Nam iuxta Div. Thom. suppositum est habens naturam: Sed habens naturam indifferenter potest esse vel suppositum humanum, vel suppositum non humanum, sed divinum: Ergo suppositum naturae humanæ est aliquid, quod indifferenter potest esse vel divinum, vel humanum: Ergo realiter distinctum à natura, quæ non potest esse indifferenter divina, vel humana. Confirmatur denique ex septima Synodo generali *Act. 6. tom. 3. Consilior.* vbi S. Epiphanius aiebat, quod Hæretici ideo errabant, quia nihil aliud agunt, quam ut ostendant naturam, & hypostasim idem esse, quæ sane inter se differre, veri Ecclesiae Catholice alumni agnoscunt. Item Ioannes Damascenus lib. 2. de Fide, cap. 3. ait: *Id unum fraudis hæreticis est in hoc genere, quod naturam, & hypostasim idem esse persuasum habent:* Ergo non potest affirmari, quod suppositum, & natura, adhuc pro recto, adhuc in actu primo, adhuc nominaliter, & substantivè sint idem; nam hoc videtur coincidere cum errore Hæreticorum.

82. Respondeo, concessò textu Div. Thom. distinguendo consequens: Ergo iuxta Div. Thom. in creaturis existentibus propria existentia generaliter differunt suppositum, & natura, distinctione reali penes aliquid importatum in supposito pro recto, substantivè, & ex parte actus primi, nego consequentiam: In creatura aliqua, si existat per existentiam altiorem in alio supposito, vel etiam in creaturis existentibus propria existentia, distinctione rationis ex modo significandi, vel distinctione reali, quantum ad id, quod est suppositum adiectivè de connotato, & in actu secundo, concedo consequentiam, & in eodem sensu distincta minori, nego consequentiam, quatenus contrariam nostris assertis: Nos enim in primis in Christo distinguimus realiter pro recto, & substantivè suppositum à natura humana, quia ibi natura humana ex defectu propriæ existentiae, vel quod idem est actualis subsistentiae, non subsistit, nec existit in se, & per se, & consequenter non est suppositum, nec rectum ibi supponens, sed totum suppositum, & rectum ibi supponens est suppositum divinum, ad cuius esse personale elevatur, & assumitur natura humana,

Item in alijs substantijs creatis etiam pro recto distinguimus ex modo significandi suppositum, & naturam, quatenus suppositum significatur vt habens, & natura vt habita; & item quatenus suppositum significatur vt totum, & natura vt pars formalis. Item in eisdem substantijs existentibus propria existentia, distinguimus realiter suppositum à natura consideratum in actu secundo supponendi, & subsistendi, & penes ipsum actuale supponere, & subsistere, quod importat suppositum adiectivè, & de connotato, & nihil aliud est, quam ipsum esse proprium substantiæ realiter ab ipsa, & à natura distinctum: Quid ergo quod suppositum in actu primo non distinguamus realiter à natura penes aliquid importatum in recto, & substantivè, quando natura substancialis completa existit propria existentia?

83. Ad confirmationem, concessò maiori, & minori, distinguo consequens: Ergo suppositum naturæ humanæ est aliquid vagè, & indeterminate, quod indifferenter potest esse, vel divinum, vel humanum, concedo consequentiam: Ergo est aliquid determinate, quod possit indifferenter esse, vel divinum, vel humanum, nego consequentiam, & alteram, quæ sub infertur, quia hic modus arguendi est manifestè fallax. Ex quo enim habens naturam humanam possit indifferenter, & vagè esse, vel Deus, vel homo purus, vel suppositum divinum, vel suppositum humanum, minimè infertur, quod detur suppositum aliquid determinatum, nec aliquid aliud determinatum indifferenter potens esse, vel suppositum divinum, vel suppositum humanum, sed solum, quod vagè, & disiunctum habens naturam humanam possit esse, vel Deus, vel homo purus, vel suppositum divinum, vel suppositum humanum; unde in argumento variatur suppositio de confusa in determinatam, de disiuncta, in disiunctivam, ac si quis diceret: Oculus requisitus ad videndum potest esse indifferenter, vel oculus sinister, vel oculus dexter: Ergo oculus requisitus ad videndum est aliquis oculus, qui potest esse indifferenter dexter, vel sinist. Qui modus arguendi à Dialecticis ipsis reputatur vt fallax.

84. Ad secundam confirmationem, dico: Eam minimè contra nostra asserta, aut doctrinam militare, cum pluribus modis distinguamus suppositum à natura contra hæreticos, & in Christo realiter substantivè accipiendo suppositum; cum suppositum realiter substantivè

simum in Christo, & ut est rectum in Christo vnicè supponens, ponatur à nobis realiter à natura distinctum. Hæretici autem, vt existimo censebant, ita ex terminis identificari realiter suppositum, & naturam substantialem, vt affererent omnem naturam substantialem essentialiter esse suppositum, & omne suppositum essentialiter esse naturam ab ipso suppositatam per realem, & essentialalem identitatem; & ideo existimabant, adhuc divinitus impossibile, quod natura humana in Christo non supponeret, nec subsisteret, aut non esset suppositum in actu secundo, & de facto. Nos autem planè afferimus ex terminis, & essentialiter loquendo, non esse idem suppositum, & naturam, sed suppositum indifferenter esse posse, vel natura, vt per se subsistens propria existentia, & subsistentia; vel aliud perfectius subsistens in ipsa natura, & in quo ipsa natura existat, non existendo in se, & per se, nec subsistendo.

85. Et quidem ipsi contrarij negare non possunt, quod natura humana, hæc & singularis, vt modificata illa sua subsistentia ab existentia, & à natura distincta, est verè suppositum. Rogo igitur, vel est essentialiter sic subsistens, & suppositum, vel accidentaliter? Si essentialiter: Ergo non potest talis natura non esse semper per se subsistens, & suppositum, quod est hæreticum. Si accidentaliter: Ergo natura nunquam est substantivè, & pro recto suppositum, sed solum accidentaliter, & adiectivè, quod non minus videtur dissonum. Explicatur: Quia vel natura modificatur illa subsistentia superaddita accidentaliter, vel essentialiter? Si essentialiter: Ergo adhuc in Christo subsistit, & est suppositum. Si accidentaliter: Ergo cum illa facit concretum accidentale, & illi convenit adiectivè; non vero substantivè ipsi naturæ, prædicaturque adiectivè, & connotativè de ipsa natura: Ergo suppositum, quod importat, iuxta ipsos, naturam, & illum modum subsistentiæ, non potest vtrumque importare substantivè, & in recto, sed solum naturam substantivè, & in recto; illum autem modum subsistentiæ adiectivè, & de connotato. Cur ergo non possumus nos idem dicere, ponendo subsistentiam realiter indistinctam ab existentia propria substantiæ, adiectivè prædicata de natura?

86. Obijcies quinto: In accidenti præter existentiam propriam ipsius, datur modus inhærentiæ, quo actualiter existit

in subiecto: Ergo pariter in substantia, præter propriam eius existentiam, debet a signati modus subsistentiæ, quo actualiter existat in se, & per se, & quo constitutus suppositum. Probatur antecedens: Quia accidentia possunt existere absque actuali inhærentia ad subiectum, vt patet in accidentibus Eucharistiæ: Ergo in accidentibus modus actualis inhærentiæ est realiter distinctus ab existentia accidentis. Respondeo, primò, negando antecedens. Ad cuius probationem, distinguo antecedens: Accidentia possunt existere per propriam, & connaturalem existentiam absque inhærentia actuali in subiecto, nego antecedens: Per altiorem, & supernaturalem existentiam, concedo antecedens, & nego consequentiam, de distinctione actualis inhærentiæ ab existentia propria, & connaturali accidentium; quia in doctrina Div. Thom. valde probabile est, quod in accidentibus Eucharistijs non conservat quantitas suum proprium, & connaturale esse accidentis, sed miraculose præstat illi esse per modum substantiæ in se, & per se. In qua sententia esse, seu existentia propria quantitatis essentialiter est inesse, seu inbære, & non distinguitur realiter ab actuali inhærentia, seu inexistentia actuali, & propriei, dum ponitur quantitas sine actuali inexistentia, vel inhærentia, amittit pariter actualem existentiam propriam, & loco illius datur illi aliud esse, aliaque existentia supernaturalis ad modum substantiæ, que est esse, & existere in se, & per se, distinctaque realiter à suo proprio esse, & existentia, que est inesse, & inexistere. Vnde nunquam probatur, quod in accidenti detur duplex modus, unus inhærentiæ, alterque realiter distinctus existentiæ. Ac per consequens, nec in substantia debet dari simul duplex modus realiter distinctus, unus subsistentiæ actualis, alias existentiæ propriæ.

87. Vel secundo admisso, quod quantitas per propriam, & connaturalem existentiam possit existere sine subiecto, & sine actuali inhærentia in illo, omissio antecedenti, negando consequentiam, propter manifestam disparitatem: Quia in predicta sententia admittitur accidens existens actualiter propria existentia, & actualiter non inhærens, ideoque recte convincitur actualem inhærentiam realiter esse distinctam in accidenti à propria illius existentia. Cæterum nunquam verificatur, adhuc divinitus, quod substantia completa existat propria, & connaturali exis-

existentia, & quod actualiter non subsistat (præsertim loquendo iuxta doctrinam Div. Thom.) vnde nulla restat ratio ad distinguendam in substantia creata substantiam actualem realiter ab eius propria, & connaturali existentia, sicut in accidenti. Et item, quia inter AA. extra Scholam Div. Thom. qui propugnant humanitatem Christi existere propria existentia, & illi desicere modum perseitatis, vel subsistentiae, talem modum ponunt, ut adiacentem ipsin et existenti substantiali, minimè vero ex parte subiecti ad recipiendam ipsam existentiam; in quo consequenter procedunt, admissa propria existentia in humanitate Christi; quia idem dicunt de existentia, & inherencia accidentis. Cæterum in Schola Div. Thom. propugnari non potest modus subsistentiae adiacens existentiae propriæ substantiae, & illi superveniens; vt efficaciter probavi in Metaphysic. *quest. 5.* licet posit in accidenti admitti modus inherencia adiacens existentiae propriæ accidentis, & illi superveniens, vnde semper est maxima disparitas.

88. Obijcies sexto: De ratione suppositi est quod sit incommunicabile alteri tanquam supposito: Sed natura, vt hæc, & singularis, sive angelica, sive humana non est incommunicabilis alteri tanquam supposito: Ergo nec natura angelica, nec natura humana vt hæc, & singularis est per se suppositum, sed suppositum ipsum debet importare aliquid realiter distinctum ab ipsa natura. Probo minorem, quia natura humana, vt hæc, & singularis cum tota sua individuatione fuit communicata supposito divino, & ab illo assumpta, & similiter natura angelica potuit eodem modo communicari, & assumi à supposito divino. Respondeo distinguendo maiorem: De ratione suppositi est quod sit incommunicabile alteri supposito, retinendo munus, & exercitium suppositi, concedo maiorem: Amitendo munus, & exercitium suppositi, nego maiorem, & distinguo minorem eodem modo, & distinguo consequens: Ergo natura neque angelica, neque humana non est per se suppositum relata ad propriam existentiam, & vt existens in se, & per se per illam, nego consequentiam: Relata ad existentiam altiorem in supposito divino, & vt in illo, & per illam existens, concedo consequentiam.

89. Itaque fatemur, quod suppositum in quantum tale, hoc est retinendo rationem, exercitium, & munus supposi-

siti in sensu composito, est incommunicabile alteri; cæterum non est contra rationem suppositi per se subsistentis, quod amittendo rationem, munus, & exercitium talis, hoc est, per se subsistentis, possit communicari in sensu diviso alteri supposito, si amissa propria existentia in se, & per se, assumatur ad existentiam altiorem in altiori supposito. Ad quod non requiritur, quod suppositum in recto, & in actu primo importet substantivè aliquid realiter distinctum à natura, sed satis est, quod ipsa natura, vt hæc, & singularis, solum sit suppositum in actu primo relate ad propriam existentiam in quantum est quid aptum natum existere per illam, in se, & per se, & in actu secundo per illam formaliter subsistat, & supponat existendo in se, & per se; nam per hoc ipsum, in quantum suppositum, & retinendo rationem suppositi, non potest in sensu composito communicari alteri supposito; potest autem id ipsissimum, quod est in actu primo suppositum relate ad propriam existentiam, & quod per illam actu supponeret, & subsisteret, in sensu diviso illius, & amissio vel impedito ordine ad illam, communicari alteri supposito, ad cuius existentiam assumatur. Vnde nunquam requiritur ad rationem suppositi in natura, vel substantia creata aliquid realiter distinctum ab ipsa, quod importetur substantivè pro recto, & in actu primo ex parte suppositi, sed sufficit ex parte actus primi habitudo ad propriam existentiam non impedita per aliā altiorem, & in actu secundo ipsa propria existentia, per quam constituatur actus existens in se, & per se, quia hoc pacto est suppositum, & incommunicabile alteri supposito.

90. Denique obijcies; quia per id constitutur suppositum, quod suppletur per subsistentiam Verbi divini in humanitate Christi: Sed per subsistentiam Verbi divini non suppletur existentia humanitatis propria: Ergo suppositum non constituitur per illam adhuc in actu secundo. Minor patet; nam subsistentia Verbi divini non est existentia formaliter loquendo, quia alias sicut in divinis datur triplex subsistentia trium personarum, ita daretur triplex existentia in tribus personis, quod est contra totam Scholam D. Thom. Sed subsistentia, quæ non est formaliter existentia, non potest suppleret existentiam propriæ naturæ: Ergo subsistentia Verbi divini non supplet existentiam propriam humanitatis. Respondeo, omissa

maiori, distinguendo minorem: Per subsistentiam pure relativam Verbi Divini non suppletur existentia propria humanitatis, concedo minorem: Per subsistentiam, tam absolutam, quam relativam, nego minorem. Ad cuius probationem dico, quod Verbum divinum gaudet dupliciti subsistentia formaliter per rationem distincta, una relativa, & alia absoluta. Absoluta, quæ magis propriè dicitur subsistentia, non distinguitur ab existentia per se, sive ab existentia substantiali Dei, & per hanc subsistentiam absolutam Verbum Divinum supplet subsistentiam creatam humanitatis, quæ est eius existentia, & subsistentia actualis absoluta; per aliam verò relativam propriam, & peculiarem ipsi Verbo Divino, constituitur persona humanitatis, ut incommunicabilis alteri tanquam supposito, vel personæ.

91. Et propriè loquendo non tam suppletur quam impeditur personalitas propria naturæ humanæ: Quia per uniuersum hypostaticam non fit, ut loco personalitatis humanæ, humanitas constituitur persona per personalitatem divinam, sed potius fit quod iam ipsa in se non sit persona, nec suppositum, nec subsistens, sed sola persona Verbi in illa subsistat, supponat, & per se sonet. Ad modum, quo cum ille, qui erat sui Dominus, sive que iuris redigitur in potestatem alterius, potestas, & dominium alterius in ipso propriè non supplet in ipso dominium sui ipsius, sed illud excludit, ita quod iam ipse non sit sui iuris, nec sui Dominus, sed alter in illo dominetur, siveque Dominus illius. Et sicut natura sensitiva, ut in se, & per se existens, est suppositum, & per se supponit in quolibet animali irrationali: Sed cum adiungitur naturæ superiori, nempè rationali, iam ipsa natura sensitiva non consideratur ut per se, & in se subsistens, nec ut positivæ sua, aut sui iuris; sed sola rationalis consideratur ut per se supponens, non solum in se ipsa, sed etiam in natura sensitiva sibi coniuncta; ita similiter natura humana in se existens est suppositum, & persona, sed coniuncta divina naturæ in Verbo, iam non supponit, nec est persona, sed Verbum in illa supponit, & est persona in ea subsistens. Et hoc exemplum est Div. Thom.

92. Ex dictis colliges: Recte salvari in doctrina Div. Thom. quod subsistentia actualis substantię creatę non distinguitur realiter ab eius propria, & conaturali existentia, ut ostendimus in Me-

taphysica, quæst. 25. cuius probationes ibidem legendas remittimus. Infertur secundo, verum esse quod ibi. quæst. 24. propugnavimus, nempè quod suppositum in creatis addit supra naturam aliquid positivum realiter distinctum ab ipsa. Id intelligendo de supposito in actu secundo, in quantum est substantia actualiter supponens, & subsistens per se; secundus vero, si intelligatur de supposito in actu primo substantivè, & pro recto, quod dicitur suppositum. Infertur tertio: Quo pacto nulla natura creata, immo nulla substantia creata, quantumvis individua, sit essentialiter ex se suppositum in actu secundo, sed ad summum exactivè, aptitudinaliter, & in actu primo, si non impeditur divinitus; quia videlicet nulla substantia creata per suam essentialiam est suum esse, aut existere per se, sed solum est apta nata esse, seu existere per se, seu per se supponere, si divinitus non impeditur; quod quidem probat ipsam ex se esse aptitudinaliter, seu in actu primo suppositum, & quotiescumque non impeditur à propria existentia, sive ab existentia in se, & per se, esse suppositum in actu secundo absque ullo addito reali substantivè, & pro recto importato in supposito, quod quidem additum certè inintelligibile prorsus est, & alienissimum à mente Div. Thom. ut ostensum manet. Solum ergo constituitur essentialiter suppositum in actu secundo per propriam existentiam in se, & per se, cum qua implicat eam in sensu composito personari, aut suppositari ab alio, ut suo loco dicemus. Et hæc de hac quæstione.

QUÆSTIO XXII.

*AN ANGELUS POTUERIT
peccare directè contra Deum authorem
naturæ, aut contra le-
gem natura-
lem?*

FATEOR in precedentibus non parum distracti fui- mus à principali assump-
to peccabilitatis, & impe-
cabilitatis in Angelis, sed iam ad Sco-
pum redimus. Et in primis supponen-
dum est, repugnare substantiam intellec-
tualem creatam, quæ per suam naturam
sit simpliciter impeccabilis, tam contra
finem naturalem, quam contra finem vi-
tijum supernaturalem, ut ostendimus;
Tract.

Tract. de Deo Vno, disp. 3. quæst. 2. à num. 52. & suprà quæst. 10. Solum ergò procedit quæstio de impeccabilitate secundum quid, & restricte, nempè directe, & immediate contra finem naturalem, & contra naturalem legem. Pro quo supponendum est secundo, duplicitè contra legem naturalem posse creaturam intellectualem peccare. Primo, quatenus, non præcedente peccato contra finem, aut legem supernaturalem, aut ex illo non se movens, primo, & per se contra legem, & finem naturalem operetur; & hoc vocamus peccare directe contra finem, aut legem naturalem. Secundò, ita quod ex præcedenti peccato contra legem, & finem supernaturalem, sù ex appetitu inordinato circa supernaturalia operetur aliquid contra legem, & finem naturalem, non directe intendens, aut tendens per se contra finem naturalem, sed per se, & directe contra finem, & legem supernaturalem: Exempli gratia, cum Angelus ex invidia felicitatis supernaturalis, ad quam homines elevantur, aliquid operatur contra ipsos, eos decipiendo, aut malificando, quod sanè est contra legem naturalem, sed ab Angelo inido directe non intendatur prædictum malum, aut nocumentum contrarium legi, aut rationi naturali, vel naturali fini, sed indirecte, & quatenus illud malum naturale est perversivum ordinis ad supernaturalem finem, ex cuius invidia operatur. Quo supposito; ante directam decisionem quæstionis propositę, vt radicitus illa firmari possit, aliqua prius sunt asserta stabilienda.

PRIMUM ASSERTUM:

2. **D**ICO primò: *Angelus naturaliter, & necessario est semper in actu cognoscendi se ipsum, Deumque ut sue naturę authorem, & finem naturalem.* Probatur ex D. Thom. quæst. 8. de Veritat. art. 6. ad 7. vbi ait: *Intellectus Angeli respectu essentie eius non est in potentia, sed respectu eius semper est in actu.* Et art. 14. ad 6. sic ait: *Mens Angeli semper se actualiter intelligit; quod ideo contingit, quia mens Angeli intelligit se per essentiam suam, qua semper informatur.* Ex quibus verbis haec sumitur ratio: *Intellectus Angeli, utpote ex natura sua perspicax, & intellectivus absque omni impedimento materialitatis, non potest non actu intelligere obiectum, quod sibi per se primo natu-*

raliter repræsentatur: Sed essentia sua per se primo, & naturaliter sibi semper repræsentatur: Ergò non potest non actu semper illam cognoscere: Ergò necessariò, & semper est in actu cognitione sui. Maior videtur per se nota. Minor vero probatur, quia essentia sua non repræsentatur intellectui Angeli per speciem aliquam acquisitam, vel infusam, sed pro priori ad omnes species, etiam inditas, vel infusas, ipsamet essentia Angeli per se ipsam informat intellectum angelicum intentionaliter, & ipsi se ipsam repræsentat per se ipsam: Sed quod habet essentia Angeli primo, & per se ipsam independenter à quocumque addito, semper, & naturaliter præstat: Ergò essentia Angeli semper, & per se primo suo intellectui repræsentatur, estque ipsi intentionaliter præsens.

3. Sed forsitan dices, quod quantumvis intellectus angelicus sit perspicax ad intelligendum, & sua essentia semper informetur; potest nihilominus ex arbitrio voluntatis ad alia divertere, & ad suam essentiam non attendere. Sed contra est, quia arbitrium voluntatis non potest prævenire eam cognitionem, quæ ordine naturæ est prima, & naturalis in intellectu angelico, sed in omni sua electione, & operatione illam præsuponit, & ex illa præsupposita procedit. Tum, quia libera præsuponunt semper naturalia. Tum, quia quilibet electio voluntatis, & arbitrij ex aliqua cognitione naturali præsupposita procedit: Sed ostensum manet Angelum primo, & per se naturaliter semetipsum cognoscere: Ergò hanc primam sui cognitionem nunquam potest per liberum arbitrium prævenire, & consequenter, nec illam impedire, aut ab illa se distrahere. In cuius confirmationem.

4. Secundò probatur assertum, quia ut inquit Div. Thom. 2. contra Gent. cap. 97. Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitæ in actu, quæ inest ei semper, & necessariò, licet alio quandoque ei insint in potentia, quandoque in actu, sicut animalia semper nutritiuntur, licet non semper sentiant: Sed substantię separatę, nempè Angeli, sunt viventes, & non habent aliam operationem vitæ, nisi intelligere, & velle: Ergò semper, & necessariò sunt actu intelligentes respectu alicuius obiecti: Sed non est aliud, quod primo, & per se eorum mentibus repræsentetur; quam propria eorum substantia, quæ est obiectum ma-

ximè eis connaturale, & proportionatum: Ergò semper sunt in actu cognoscendi suam substantiam, vel essentiam.

5. Confirmatur: Omnis substantia vivens debet esse naturaliter in aliquo primo motu, & actu vitae, quo possit ad alios actus se movere, & procedere; qui primus motus insit ei semper, & connaturaliter, nisi ab extrinseco impediatur: Sed Angelus est substantia vivens; & non est alias motus, nec actus vitae, qui primo, & connaturaliter ei inesse possit ante cognitionem sui: Ergò semper debet esse in actu, & motu naturali cognoscendi se ipsum, cum à nullo extrinseco dependeat, aut impediri possit eius primus motus, & actus naturalis. Maior probatur: Quia omnis substantia vivens est naturaliter potens expedire se ipsam movere ab intrinseco: Sed si ei deficeret primus motus, & actus naturalis vitae, non posset expedire se ipsam movere: Ergò semper est in actu, & motu primo, & naturali vite, ita quod hic motus, & actus, nunquam illi possit deficere. Probatur minor: Quia si deficeret ille primus motus maneret pure in potentia, & mortua in actu, & non posset illum primum motum sibi acquirere, nec ad illum se movere, quia implicat motus ad primum motum; & hoc patet in primo motu cordis, qui si deficeret in corde, non posset cor ipsum ad primum motum se movere, vnde apud omnes, motus cordis ponitur naturalis, & necessarius, ita quod naturaliter non possit deesse cordi, supposito, quod sit vivens: Ergò.

6. Nec valet, si dicas, quod in homine, quamvis sit vivens rationale, & intellectuale, potest naturaliter deficere primus motus intellectus, & voluntatis. Contra enim est: Nam falsum est, quod homini, vt intellectivo naturaliter ab intrinseco deficiat primus motus intellectivæ potentiae, quia solum deficit illi ex ligatione sensuum internorum, à quorum visu dependet in intelligendo; vnde semel expeditis sensibus internis subministrantibus, vel excitantibus species, potentia intellectiva naturaliter, & necessariò prorrumpit in primum actum, & motum saltè circa verum vt sic, vel circa ens in universalis; eaque propter experientia constat, non posse hominem in vigilia suspendere suum intellectum ab omni actu: Sed in Angelo nullum omnino potest esse impedimentum naturale ad sui ipsius primam cognitionem, cum non dependeat à sensibus in intelligendo, &

Tom. II.

alias sibi sit intimè præsens per suam essentiam: Ergò non potest non semper se ipsum in actu cognoscere.

7. Dices secundò: Non videri impossibile, quod intellectui Angeli representetur aliquod obiectum, ita ipsum rapiens ad sui attentionem, & admiracionem, quod adæquatè illius vim intellectivam occupet: Ergò saltè pro illo casu posset intellectus Angeli sui ipsius obliisci, & manere adæquatè occupatus in alterius obiecti contemplatione. Sed contra est: Quia vt ostium manet cognitionis sui in Angelo convenit illi naturaliter, & per se primo ordine naturæ: Cognitionis autem illa alterius obiecti occurrentis secundario, & contingentè illi adveniret, sed motus secundarius, & contingens, scè accidentalis, non potest impedire motum primum naturalem, & necessarium per se primo naturæ convenientem: Ergò per illam cognitionem obiecti occurrentis non posset impediri intellectus angelicus à prima, & naturali cognitione sui quantumvis obiectum occurrentis sui admirationem provocaret. Explicatur: Quia quantumvis obiectum occurrentis excellentissimum foret, vel admirabile non esset magis intelligibile respectu Angelii quam sua substantia sibi, quia substantia Angelii in esse intelligibili adæquat vim intellectivam ipsius Angeli: Sed alias sua substantia esset sibi magis intimè præsens, vt potè per suam essentiam immediatè informans intellectum: Ergò non posset obiectum occurrentis quantumvis excellens prævalere contra vim intelligibilem suæ propriæ substantiae sibi intimè præsentis, & èquè, vel magis sibi intelligibilis.

8. Vnde impossibile censendum est, quod obiectum extraneum ita possit ad sui attentionem, & contemplationem rapere intellectum angelicum, quod illum distrahat à sui ipsius cognitione actuali, aut reddat sui ipsius immemorem, quia nullum obiectum extraneum potest habere maiorem vim motivam in esse intelligibilis respectu intellectus angelici quam sua ipsius essentia. Primo: Quia nullum obiectum extraneum potest per suam essentiam immediatè movere intellectum angelicum, sed solum per speciem receptam in ipso intellectu angelico: Sed species recepta in ipso intellectu angelico obiecti exterioris quantumvis excellentis, & admirabilis, non potest habere maiorem vim motivam ipsius quam sua essentia per se ipsam intimè sibi præ-

T

lens

sens: Ergò. Probatur minor: Quia species cuiuslibet obiecti, quātumvis excellentis, in intellectu angelico recepta ad modum recipientis recipitur, & limitatur in esse intelligibili ad mensuram intellectualitatis activæ ipsius: Sed eo ipso in vi motiva intellectus angelici non potest excedere, nec prævalere suprà suam essentiam adæquantem intellectualitatem activam ipsiusmet intellectus: Ergò non potest habere illa species obiecti exterioris maiorem vim motivam intellectus angelici, quam sua ipsius essentia, potissimē cum ista per se ipsam sit intimè præsens, obiectum vero exterius solum per sui speciem.

9. Ex his iam probatur secunda pars asserti, nempè quod Angelus necessariò, & semper sit in actuali cognitione sui Authoris, & vltimi finis naturalis. Etenim cognitio naturalis, qua Angelus se ipsum necessariò cognoscit est sui ipsius comprehensiva: Sed nequit Angelus se ipsum comprehensivè cognoscere, nisi cognoscendo in se, ipsum suum Authorum, & finem naturalem: Ergò sicut semper, & necessariò est in actuali sui cognitione, ita semper, & necessariò est in actuali cognitione sui Authoris, & finis naturalis. Maior patet: Quia illa sui cognitione in Angelo, est naturaliter ab eius intellectu elicita; agens autem dum naturaliter agit, agit quantum potest, & secundum totam sui virtutem: Sed vis intellectiva Angeli est sui ipsius comprehensiva: Ergò dum se ipsum naturaliter cognoscit, se ipsum comprehendit. Minor vero probatur: Quia non potest effectus aliquis comprehensivè cognosci, nisi cognoscatur dependentia ipsius essentialis à suis causis, & consequenter nisi cognitis in ipso, aut ex vi ipsius, causis eius: Sed Angelus est effectus essentialiter dependens à Deo, sui Creatore, & Authore, & ab ipso, vt ultimo fine naturali: Ergò non potest se ipsum comprehendere, nisi cognoscendo in se ipso, & ex vi sui ipsius Deum, vt suum Authorum, & finem naturalem.

10. Confirmatur: Quia Angelus per suam essentiam est speculum naturale, in quo relucet, & repræsentatur obiectivè Deus, vt Author naturalis, cum sit essentialiter creatus ad imaginem, & similitudinem Dei: Sed non potest Angelus se ipsum comprehensivè cognoscere, nisi cognoscendo in se ipso, quod in se ipso, vt in speculo naturali resplendet, & repræsentatur: Ergò non potest se ip-

sum comprehensivè cognoscere, nisi cognoscendo in se ipso Deum vt sui Authorum naturalem, & consequenter etiam vt sui vltimum finem naturalem, secundum quod in se ipso tanquam in imagine imperfecta, & participata repræsentatur.

SECUNDUM ASSERTUM.

11. DICO secundò: Angelus se ipsum, & Deum vt Authorum nature, semper, & necessario amat necessitate non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium. Ita communiter Thomistæ contra Ferrariensem, & Vazquez. Et probatur, primò, ex Div. Thom. quest. 16. de Malo, art. 2. ad 6. vbi de Angelis ait: *Quantum ad hoc operatio eius immutabilis est, quod semper intelligit. Et similiter considerandum est circa voluntatem, cuius operatio proportionatur operationi intellectus: Ergò iuxta Div. Thom. Angelus necessario est semper in actu non solum intelligendi, sed etiam volendi, & amandi: Ergò sicut necessario cognoscit se ipsum in exercitio, ita necessario amat semper se ipsum in exercitio.*

12. Deinde probatur ratione: Quia voluntas Angeli necessario, & naturaliter debet esse in actu aliquo volendi per se primo, ex quo posse se mouere ad alia liberè volenda: Sed talis actus non potest non esse amor sui vltimi finis, & sui ipsius: Ergò Angelus necessario, & semper est in actu volendi, & amandi suum vltimum finem, & se ipsum. Probatetur maior: Quia Angelus debet esse naturaliter, & necessario ex conditione, & institutione sue nature expeditus, & potens ad alia volenda, vel amanda: Sed secluso actu omni primo volendi, vel amandi, esset ineptus, & non expeditus ad volendum, vel amandum: Ergò necessario debet esse semper in actu aliquo per se primo volendi. Probatur minor: Quia secluso omni actu primo volendi, vel amandi, esset in pura potentia ad actum primum volendi, vel amandi: Sed in quantum est in pura potentia non posset se mouere ad amandum, & volendum: Ergò esset ineptus, & non expeditus ad amandum, & volendum. Minor patet: Quia voluntas in quantum est in pura potentia ad primum actum volendi, non potest se ipsam mouere ad ipsum, sed necessario desiderat, & expectat primum motum, & actum ab alio superiori vt iam in actu constituta posset

ad

ad alios actus se mouere; quia nihil mouet nisi in quantum est in actu; & iuxta doctrinam communem Thomistarum voluntas non potest se ipsam reducere de pura potentia ad primum actu volendi, vel amandi, sed nec ratio debet reduci ad talem primum actu ab agente superiori, qui semper sit in actu: Ergò si aliquando ei deficeret ab agente superiori ille primus actus, & primus motus volendi, vel amandi, maneret inepta, & inexpedita ad amandum, vel voluntum.

13. Explicatur: Quia voluntas Angeli non potest suspendere liberè primum actu volendi, vel amandi; deinde nec potest talis primus actus, & motus suspendi à Deo vt Author naturæ ab extrinseco, ipsa voluntate Angeli contingenter, & negativè se habente: Ergo non potest voluntas Angeli cessare, aut suspendi à primo actu volendi: Ergo est necessitata etiam quoad exercitium ad primum actu volendi. Prima pars antecedentis probatur, primò, ex doctrina tradita, quæst. 2. huius tractat, quia voluntas non potest suspendere, vel omittere, liberè suum actu absque omni actu, qui sit causa, vel occasio omittendi: Ergo nunquam potest suspendere liberè omnem actu; sed si suspenderet primum suspenderet omnem actu, quia cessante primo motu, cessat omnis motus: Ergo. Secundo: Quia ad suspendendum primum actu, nullum potest esse motivum ab illo retrahens: Sed non potest illum suspendere liberè absque motivo retrahente; quia alias talis suspensio est omnino irrationalis, quæ repugnat Angelo: Ergo. Maior patet: Quia ante primum actu voluntatis circa primum appetibile, voluntas à nullo potest moveri, nec rethrahi; quia non movetur, nec retrahitur nisi ab aliquo volito, vel appetito, & ante primum actu volendi, vel amandi nihil potest esse ab ipsa voluntate, vel appetitu: Ergo ante primum actu volendi, vel amandi nullum potest esse motivum retrahens ipsam ab illo primo actu. Recollantur dicta loco citato; nam ex illis satis evidenter infertur non posse Angelum sicuti, nec voluntas humana pure omittere liberè omnem actu volendi, & consequenter nec primum. Secunda pars antecedentis non minus patet: Quia Deus, in quantum Author naturæ non potest deficere in necessarijs: Sed ille primus actus est necessarius, vt voluntas liberè se moveat ad reliquos:

Tom. II.

Ergò non potest vt Author naturæ suspendere illum primum actu, & motum volendi, voluntate merè contingenter, & passivè se habente.

14. Dices: Ex his ad summum probari quod voluntas Angeli sit necessitata quoad exercitium vagè, & indeterminatè ad aliquem actu volendi, vel amandi; sed ad nullum determinatè; nam poterit cessare à quolibet, & consequenter ab amore sui ipsius, Deique vt Authoris naturæ amando aliud diversum; quod indicasse videtur Div. Thom. quæst. 16. de Malo, art. 2. ad 6. vbi supra dicens: *Intellectus vero Angeli, qui non omnia in uno considerat, sed particulariter aliqua in se ipsis potest de uno in aliud pertransire; tamen quantum ad hoc operatio eius immutabilis est, quod semper intelligit. Et similiter considerandum est circa voluntatem, cuius operatio proportionatur operationi intellectus: Ergo iuxta Div. Thom. licet intellectus Angeli immutabilitè sit actu intelligens, quantum ad hoc, quod est actu intelligere semper; non tamen quantum ad obiectum determinatum, sed potest se vertere de uno in aliud; & idem de voluntate, licet sit necessitata quoad exercitium, quantum ad hoc, quod est actu semper velle; potest tamen se vertere de uno volito in aliud, & consequenter non est determinatè necessitata ad se, siue Authorum naturalem semper amandum.*

15. Sed contra est, quia Div. Tho. dissentissimè solùm dixit, quod *intellectus Angeli non omnia in uno considerat, sed particulariter aliqua in se ipsis: Ergo solùm admittit, quod circa particularia vera, quæ considerat particulariter in se ipsis possit de uno in aliud pertransire, & similiter voluntas Angeli circa bona particularia, quæ particulariter vult, possit de uno ad aliud se convertere: Tum sic, sed hoc non obest, immo probat quod voluntas Angeli semper sit in actu circa bonum suum univ ersale, quod est Deus vt Author naturæ: Ergo semper manet fixum in sententia Div. Thom. quod voluntas sit necessitata quoad exercitium ad amorem sui boni universalis, qui est Deus, vt Author naturæ, & consequenter etiam ad amorem sui. Ex quo iam,*

16. Secundò probatur conclusio, quia voluntas Angeli necessariò, & semper est libera eleclivè, & quoad specificationem erga bona particularia, & finita: Sed non potest sic esse libera nisi necessariò, & semper sit in actu amandi bonum

num suum vniuersale: Ergò necessariò, & semper est in actu amandi bonum suum vniuersale: Sed hoc est Deus, vt Author, & finis naturalis ipsius Angeli: Ergò necessariò quoad exercitium semper est in actu amandi ipsum. Probatur minor, quia non potest esse electivè libera circa bona particularia, nisi prius sit in actu circa bonum ex quo mensurantur penes magis, & minus bona ipsa particularia; sicut non potest esse electivè libera circa media, nisi prius sit in actu circa finem, quia media commensurantur ex proportione cum fine: Sed bonum, & finis, per quem mensurantur bona particularia penes magis, & minus est bonum vniuersale: Ergò non potest voluntas Angeli esse liberè electiva circa bona particularia, quæ sunt veluti media ad bonum, & finem vniuersalem, nisi prius sit in actu circa bonum, & finem vniuersalem: Ergò sicuti necessariò semper est libera circa bona particularia, ita necessariò semper est in actu circa suum finem, & bonum vniuersale.

17. Tertiò probatur assertum, quia intellectus Angeli semper, & necessariò intelligit se ipsum, suumque Authorem, & finem vniuersalem, & in hac cogitatione semper immutabiliter permanet, vt constat ex primo asserto: Sed huiusmodi cognitio vel est, vel necessariò fundat iudicium practicum immutabiliter dictans Deum vt suum Authorem, & finem vniuersalem esse sibi semper amandum: Ergò intellectus Angeli immutabiliter, & necessariò gaudet semper iudicio practico dictante, Deum vt finem, & bonum suum vniuersale esse sibi semper amandum: Sed ad iudicium necessarium, & immutabile de bono semper amando sequitur amor necessarius, & immutabilis eiusdem boni; nam vt aiebat Div. Thom. similitè considerandum est circa voluntatem, ac circa intellectum, quia operatio voluntatis proportionatur operationi intellectus: Ergò voluntas Angelii semper, & necessariò est in actu amandi suum finem, & bonum vniuersale, quod est Deus in quantum talis.

18. Respondebis cum aliquibus: Cognitionem, qua Angelus se ipsum, Deumque in se ipso contemplatur, esse mere speculativam, & non necessariò practicam, ac proinde nec esse, nec inferre iudicium practicum immutabile de Deo, seque ipso diligendo. Sed contra est, quia quantumvis speculativa ponatur prædicta contemplatio per illam ne-

cessariò, & semper contemplatur Angelus intuitivè suas perfectiones, siue pulchritudinem naturalem, & abstractivè sui Authoris Sapientiam, & bonitatem summam: Sed huiusmodi contemplatio non potest non excitare, & movere amorem per modum gaudij, & delectationis de his obiectis contemplatis: Ergò non potest prædicta contemplatio ita esse speculativa, quod non sit etiam practica sufficienter ad extorquendum amorem in Angelo erga suam perfectionem, & pulchritudinem, & erga sapientiam, & bonitatem sui conditoris, quam semper actu contemplatur. Minor probanda est ex doctrina, quam latè tradidimus contra Illust. Godoy *Tract. de Deo Vno, disput. 6.* quest. 1. à num. 42. probantes ad omnem cognitionem quantumvis speculativam sequi semper aliquem appetitum saltè per modum gaudij, & delectationis. Secundò, quia prædicta contemplatio, ut potè comprehensiva ipsius Angeli non potest non contemplari ipsum Angelum tam sub ratione veri, quam sub ratione boni, & similitè suum conditorem, & Authorum naturalem: Sed contemplatio sui ipsius, siue Authoris sub ratione boni non potest non esse dictamen, & iudicium practicum de se ipso, suoque Authore amando: Ergò prædicta contemplatio immutabilis quantumvis speculativa non potest non esse iudicium practicum immutabile de se ipso, suoque Authore amando.

SOLVUNTUR OBIECTA CONTRA secundum assertum.

19. **O** BIJCIES primò: Esse semper in actu secundo, arguit infinitatem in principio vel potentia: Sed voluntas Angeli non est infinita: Ergò non est semper in actu amandi de necessitate. Distingo maiorem: Esse semper in actu secundo per identitatem, aut per essentiam concedo maiorem; esse semper in actu secundo per participationem, & receptionem ipsius actus secundi à primo agente, vel prima causa nego maiorem, & consequiam in eodem sensu; quia plura sunt entia simpliciter finita, quæ de necessitate naturali sunt semper in actu operandi: Sol enim de necessitate naturali semper est in actu illuminandi, & ventia vegetativa, & sensitiva de necessitate naturali semper sunt in actu vivendi, & se movendi; licet hunc actum secundum operandi, & se moyendi habeant

per

per participationem, & receptionem à suo generante, vel conservante, & ideo non arguit in illis infinitatem. Sic ergo Angelus semper de necessitate naturali est in actu cognoscendi, & amandi se ipsum, siue Authorem: Sed quia hunc actum secundum non habet per identitatem, nec per essentiam, sed per receptionem, & per participationem à suo conditore, propterea non arguit in Angelo infinitatem.

20. Obijcies secundò: Voluntas Angelii non necessitatatur quoad exercitiū ad illum actum, in quo potest apprehendere aliquam rationem mali: Sed Angelus potest apprehēdere aliquam rationem mali in actu secundò amandi semper se ipsum, siue Authorem, & finem naturalem: Ergo non necessitatatur quoad exercitiū ad se, siue Authorem semper amandum. Minor probatur primò, quia Angelus potest apprehēdere aliquam rationem fastidij in actu semper amandi se, siue Authorem: Sed hæc est aliqua ratio mali: Ergo. Secundò, quia Angelus potest apprehēdere amorem sui ut impedimentum, ne toto conatu feratur in Deum ut ultimum finem: Sed hæc est aliqua ratio mali: Ergo. Tertiò, quia potest apprehēdere necessarium sui amorem, ut impedimentum libertatis ad suspensio nem illius: Ergo idem, quod prius. Quartò, quia posset Deus Angelo prohibere sui amorem, ipsique præcipere talis amoris omissionem: Sed in tali casu actus amandi se, esset re ipsa malus, & consequenter posset apprehendi sub ratione mali: Ergo.

21. Respondeo distinguendo maiorem: Voluntas Angelii non necessitatatur quoad exercitium ad illum actum, in quo potest apprehendere aliquam rationem mali pro priori ad ipsum, sive in signo actus primi ad ipsum eliciendum, concedo maiorem, si solum posset apprehendere aliquam rationem mali reflexè, & consequenter ad ipsum elicendum, & exercitium, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam. Dato enim quod Angelus posset apprehendere aliquam rationem mali in amando se ipsum, siue Authorem, huiusmodi apprehensio solum posset esse reflexa, & consequens ad ipsum actum exercitum, & elicendum; minimè vero antecedens, & directa in signo actus primi ad se ipsum amandum. Ratio huius est: Quia Angelus ex sua naturali institutione sic naturaliter est institutus, & creatus, ut per

se primo sit in actu cognoscendi se ipsum, siue Authorem, & ipsum amandi, vt ex hac prima cognitione, primo que amore possit se movere ad reliquos motus, & actus vita intellectualis; vnde ordine naturæ servato, ad nihil potest affici voluntas Angeli, nec eius intellectus distrahi priusquam ad sui ipsius, siue Authoris contemplationem, & amorem, siquidem huiusmodi contemplatio, & amor, est primus actus Angeli ex ipso naturæ ordine, seu ex natura rei, veluti in animalibus motus cordis, & pulmonum, & in homine insita apprehensio boni, & finis in communi, & ipsius amor vel appetitus; estque re ipsa primum principium vitæ spiritualis, & processus practici, tum intellectus, tum voluntatis; cum autem prima principia semper sint uniformia, naturalia, & immutabili ter se habentia, nunquam potest contingere quod servato ordine naturæ priori ad illum primum actum, quo Angelus se ipsum, siue ultimum finem naturalem per se primo diligit, proponatur ei aliqua ratio mali in hoc primo actu ordine naturæ tali.

22. Quod quidem, quia principium est fundamentale nostræ doctrinæ. Explicatur amplius, quia non potest Angelus apprehendere practicè aliquid sub ratione mali, nisi apprehendat illud vt contrarium, vel impedimentum alicuius boni per prius amati, aut cui per prius affici possit eius voluntas: Sed eius voluntas erga nihil potest prius affici, ordine naturæ servato, quam erga se ipsum, siue ultimum finem naturalem: Ergo ante tales affectum, vel amorem nihil potest apprehendere practicè vt malum, & consequenter nec ipsum amorem, sub ratione mali. Amplius. Apprehensio mali, & fuga illius per se, & ex natura rei supponit apprehensionem practicam boni, & affectum vel amorem illius; quia nihil practicè apprehenditur vt malum, nisi quatenus contrarium alicui bono per prius practicè apprehenso, & nihil fugitur vt malum, nisi quatenus contrarium alicui bono præamato, vt experientia ipsa interna satis ostendit: Sed ordine naturæ servato, seu ex natura rei nihil potest Angelus practicè apprehendere vt bonum ante se ipsum, siue ultimum finem, cui contrarium apprehendat amorem sui ipsius, siue ultimi finis naturalis; nec aliquid potest pro priori ad ista amare propter quod vitet, & fugiat sui, siue ultimi finis naturalis amorem:

Ergo

Ergo nunquam potest apprehendere, nec vitare malum amorem sui ipsius, siue ultimi finis naturalis pro priori, & antecedenter ad ipsum. Minor patet, quia in processu practico tum intellectus, tum voluntatis, suppositum intellectuale non potest incipere a propositione, vel amore mediorum priusquam a propositione, & amore finis; cum amor mediorum ex amore finis procedat, nec potest incipere ab amore amicabili aliorum, priusquam ab amore sui ipsius, cum semper amor sui praecedat ut regula, & mensura ad amorem aliorum: Ergo nihil potest sibi practice proponere, nec amare ante se ipsum, siue ultimum finem, sed ab his ex natura rei debet necessario incipere tum intellectus practicus, tum voluntas. Vnde, dato gratis, quod posset intellectus Angelii ex aliquo affectu inordinato, & confecto ad sui amorem, cunctam amorem reflexe, & speculativè apprehendere ut malum, vel sub aliqua ratione mali; hoc nihil omnino probat contra necessitatem naturalem talis amoris, quia necessitas prioris, vel principij non potest auferri, nec cessare per actum posteriorem.

23. Ceterum nego etiam minorem argumenti facti: Ad primam eius probationem nego maiorem praesertim de apprehensione practica, & antecedenti. Tum ex dictis, tum quia fastidium solùm procedere potest ex molestia, vel nocimento aliquo, quod patiatur principium elicitivum actus; in Angelo autem amor sui ipsius, siue Authoris, & finis naturalis nullam molestiam, vel nocimentum inferre potest, sed potius ingenitam delectationem de sui Authoris Sapientia, & bonitate, siue ipsius pulchritudine, & perfectione, qua delectatione non solùm non impeditur, verum expeditur ad ceteras quaslibet operationes propter sui ipsius finem, & bonum eliciendas.

24. Ad secundam nego etiam maiorem, quia amor naturalis quo Angelus se ipsum amat est idem ipsissimus actus, quo toto connatu, & naturaliter fertur in Deum vt sui Authorem; non enim amat se ipsum sistendo in se ipso, seu modo absoluto, sed amat se ipsum vt imaginem, & similitudinem participatam sui Authoris in ordine ad ipsum vt suum ultimum finem naturalem, & vt suum optimum, & maximum bonum; vnde minimè potest apprehendere sui amorem vt impedimentum ne toto connatu feratur in Deum, vt

suum bonum, & suum ultimum finem; imò quanto maior est amor, quo se ipsum diligit, tanto maiori connatu fertur in suum bonum optimum maximum, suumque ultimum finem naturalem.

25. Ad tertiam nego etiam antecedens, quia posse cessare ab amore sui, siue ultimi finis, seu boni optimi maximi non esset in Angelo vera libertas, nec eius perfectio, aut bonum appetibile ab ipso; sed potius esset imperfectio, & contingentia mali, & privationis ab illo primo actu intellectus, & voluntatis, in quo initium vitae ipsius consistit, vnde esset possibilitas cuiusdam mortis naturalis vitae in actu secundo, quæ minimè esset libertas, sed contingentia illam amittendi; non ergo posset Angelus apprehendere illum primum actum ut impedimentum suæ libertatis, cum potius apprehenderet cessationem ab illo, ut libertatis, & vita intellectualis extinctionem; sicut nos non possumus apprehendere motum cordis ut impedimentum vita; cum agnoscamus eius cessationem esse mortem.

26. Ad quartam nego etiam maiorem praesertim de Deo vt Author naturali, quia Deus vt Author naturalis instituit naturam Angelii, ipsumque creavit naturaliter ordinatum, ut ipsum contemplaretur in se ipso, ipsumque amaret tanquam sui bonum optimum maximum; vnde per primum principium legis naturalis ipsum Angelum obligavit ad amandum ipsum Deum, vt suum ultimum finem, suumque bonum optimum maximum; implicat autem contradictionem Deum vt Authorum naturalem obligare Angelum ad amorem sui ultimi finis, siue que boni optimi maximi, (in quo formallissime importatur amare se ipsum; nam quid magis amare se ipsum, quam amare, aut velle sibi bonum, optimum, & maximum sui) & quod Deus vt Author naturæ simili illi prohibeat sui amorem, aut præcipiat ipsi talis amoris omissionem: Non ergo Deus vt Author naturalis præstare potest, & consequenter non probatur, quod Angelus naturaliter possit apprehendere ut malum, aut prohibendum sui amorem.

27. Nec item Deus adhuc vt Author supernaturalis posset prohibere Angelo sui amorem ordinatum in suum ultimum finem naturalem, tum quia Deus vt Author supernaturalis non evertit, sed perficit naturam, eiusque naturalem inclinationem; nulla autem magis natura-

lis inclinatio in Angelo, quam inclinatio in suum bonum univ ersale, optimum, maximumque, quæ est in Angelo amor sui, siue ultimi finis naturalis, vnde nec posset illam inclinationem, & amorem naturalissimum prohibere. Tum quia cessatione ab illo amore esset naturaliter impossibilis Angelo, ipseque amor naturaliter necessarius; & Deus ut Author supernaturalis non posset Angelo præcipere omissionem impossibilem, nec prohibere actum necessarium.

28. Replicat M. Herrera Complut. *Tract. de Angelis*, quæst. 12. num. 12. inquiens, nos in præmissa solutione committere circulum, quia propterea asserimus cessationem ab illo amore esse impossibilem Angelo, quia non potest ei repræsentari ut bona, contra tamen ipse replicat, posse repræsentari ut bonam, quia potest Deus illam præcipere, & ut præcepta esset bona, & repræsentaretur ut bona, & consequenter esset possibilis: Ergo cum respondemus non posse Deum illam præcipere, quia est impossibilis, manifestè petimus principium. Vnde ipse admittit, quod suspensio talis amoris, si non sit præcepta, non sit bona, nec possibilis Angelo, contendit tamen quod præcepta esset bona, & possibilis.

29. Sed contra est: Quia ipse potius est, qui committit circulum, & petit principium, quia probari non potest, Deum posse aliquid præcipere alicui nisi probando per prius illud esse bonum, & possibile ei, cui præcipitur; Deus enim nulli potest præcipere nisi bonum, & possibile: Ergo probari non potest, Deum posse præcipere Angelo suspensionem sui amoris, nisi probando illam esse bonam, & possibilem Angelo: Ergo cum ipse ait, esse bonam, & possibilem, quia potest præcipi, ipse potius committit circulum, & petitionem principij.

30. Deinde, nego quod nos probamus, illam suspensionem esse impossibilem Angelo, quia non possit ipsi repræsentari ut bona, sed quia pro priori ad reflexionem Angeli suprà suum amorem, vel suspensionem illius ordine naturæ contemplatur directè sui perfectiōnem, & pulchritudinem, Deumque ut sui ultimum finem naturalem, cui contemplando, & amando creatus est, & ex hoc primo, & directo occurso sue primæ inclinationis cum suo primo obiecto, & bono suo primario, & univ ersali, necessario in illud fertur per contemplatio-

nem, & amorem ex vi sue nature, & naturalis inclinationis, quæ erga primum intelligibile, & primum appetibile se continere non potest; & ex hoc primo occurso primum inclinationis naturalis Angeli cum primo intelligibili, & appetibili ab ipso, tanquam ex primo principio probamus necessitatem naturalem illius primum contemplationis, & primi amoris; reflexiones vero omnes, imò, & præcepta, si ad sint, vel comparationes aliorum bonorum particularium, & omnes motus intellectus, & voluntatis Angelicæ sunt pro posteriori naturæ ad primum intelligibile, primumque appetibile ab ipso, & ex illius prima contemplatione, & amore procedunt, vnde illam nec illum impedire possunt, cum prius impediti non possit per posterius, nec principium per sua principiata, nec causa per suos effectus, nec motus primus per motus subalternos, & secundos. Sic ergo, & hoc ordine nos procedimus, & sic ordinamus discursum, & ideo longè sumus à circulo, & petitione principij.

31. Sed dices, hoc ad summum probare, quod Angelus in primo instanti non possit suspendere sui, Deique amorem, & contemplationem; cæterum cur per reflexionem in sequentibus instantibus non poterit illum suspendere? Respondeo, eandem esse rationem in reliquis instantibus, ac in primo, quantum ad naturalem contemplationem, & naturalem amorem, quia in quolibet instanti non potest Angelus non servare ordinem primum intelligibilis, & primi appetibilis, ad alia secundario intelligibilia, & appetibilia ab ipso, hic enim ordo naturæ non est ordo successionis, & duracionis, sed ordo solius naturæ, & causalitatis, qui semper durat immutabilitè in Angelo, quia semper, & immutabilitè debet inhærente primo suo intelligibili, & primo suo bono, & appetibili, tanquam primis principijs suorum motivum, & actuum; principia enim prima debent esse uniformia, constantia semper, & immutabilia, ad hoc ipsum ut in posterioribus possit diversimodè, & indifferentè, ac liberè procedere, quia omne contingens, variabile, & diversum, semper reducitur in aliquod primum uniforme, constants, & invariabile, & necessarium; ut patet in diversis motibus univerbi, qui omnes reducuntur in primū motum primi mobilis necessarium, constantissimum, & uniformissimum, ac naturaliter perpetuum.

32. Obijcies tertio : Obiectum seu bonum finitum non potest necessitare voluntatem quoad exercitium ad sui amorem : Sed Angelus est obiectum , & bonum finitum : Ergo non potest necessitare Angelum quoad exercitium ad sui amorem. Respondeo , distinguendo maiorem : Obiectum , seu bonum finitum absolutè , & titulo bonitatis finitè , concedo : Respectivè ad inclinationem naturalem Angeli titulo primi appetibilis ab ipso , & primi intelligibilis , nego maiorem , & distinguo minorem : Angelus est obiectum , & bonum finitum , & alias est primum intelligibile , & appetibile respectu propriæ naturalis inclinationis , concedo : Aliter , nego minorem , & consequentiam ; quia , vt inquit Philosophus , bonum est cuique appetibile , & maximè proprium , quia quælibet natura naturaliter inclinatur per se primo in bonum proprium , per prius quam in bonum aliorum ; vndè bonum proprium Angeli , præfertim primarium , consistens in contemplatione optimi , & primi intelligibilis , est primum appetibile ab ipso Angelo ; vndè ad hoc sui bonum actu semper amandum naturaliter necessitatur voluntas Angeli ex vi suæ naturalis inclinationis , non ob infinitatem huius boni , sed ob primatiam ipsius ; quia natura intellectualis non potest habere libertatem , nec indifferentiam ab intrinseco erga primum per se intelligibile , & appetibile ab ipsa , sed necessario semper est in actu circa illud ex constitutione suæ naturæ , nisi ab extrinseco impediatur , aut dependeat , vt dependet anima rationalis immixta corpori ; quod tamen impedimentum , aut dependentia repugnat Angelis , vndè in Angelis , quilibet necessario inclinatur , & afficitur ad suum primum , & optimum intelligibile , & ad suum primum bonum , primumque appetibile , hoc autem est amare se ipsum , nempè amare suum primarium , & optimum bonum .

33. Obijcies quartò : Licet Deus vt clare visus rapiat , & necessitet voluntatem ad sui amorem in exercitio , non tamen Deus vt abstractivè cognitus : Sed Angelus solum abstractivè cognoscit Deum vt suum Authorem naturalem : Ergo non necessitatur quoad exercitium ad illū amandum semper . Confirmatur : Quia homo , quantumvis philosophicè cognoscit Deum vt Authorem naturalem , non necessitatur ad exercitium illum amandi : Ergo nec Angelus . Respondeo , distinguendo maiorem , quoad secundam par-

tem : Non tamen Deus vt abstractivè cognitus , respectu illius naturæ , cui comparatur vt primum per se , & optimum intelligibile immutabilitè , nego : Si ita non comparetur , transeat ; & distinguo minorem eodem modo , negoque consequentiam . Ex quo patet ad confirmationem : Quia primum per se intelligibile , & appetibile respectu hominis in hoc statu , non est Deus vt Author naturæ abstractivè cognitus , sed est verum , & bonum in communi , vndè suprà quæst. 6. ostendimus hominem evigilantem , & expeditum in intelligendo , esse necessitatum quoad exercitium ad cognitionem veri , & amorem boni in communi , ex quo cum indifferentia possit procedere ad alia , quæ cognoscit vt particularia bona sub tali ratione contenta : Attamen cum Angelus non procedat per discursum de actu imperfecto ad perfectum , respectu illius non est primum intelligibile verum in communi , nec primum per se appetibile bonum in communi , sed verum univ ersale singulariter subsistens , & bonum univ ersale etiam singulariter subsistens , ex quo omne verum , & bonum particulare participat ; nam prima sui ipsius comprehensiva cognitione cognoscit abstractivè Deum vt verum , & bonum univ ersale , cuius participatione omnia sunt vera , & bona , vndè ad hoc verum , & bonum univ ersale contemplandum semper , & amandum necessitatur quoad exercitium tanquam ad primum per se , & optimum intelligibile , & appetibile respectu sui .

34. Obijcies quintò : Angelus potest odio habere Deum , iuxta illud Psalm. 73. Superbia eorum , qui te oderunt ascendit semper , per quos intelliguntur dæmones , vel mali Angeli : Sed amor Dei Authoris naturalis est incompatible cum odio Dei ; Ergo potest Angelus cessare ab amore Dei vt Authoris naturæ : Ergo non necessitatur naturaliter ad talem amorem . Confirmatur : Avercio à Deo , vt Authore supernaturali , non compatitur secùm conversionem ad ipsum vt Authorem naturæ , & finem ultimum naturalem : Sed Angeli possunt averti à Deo vt Authore supernaturali : Ergo possunt cessare adminus à conversione actuali in ipsum vt Authorem , & finem naturalem . Respondeo , distinguendo maiorem : Angelus potest odio habere Deum sub aliqua ratione particulari , sive vt causam alicuius effectus particularis , concedo : Vt bonum com-

mune, & vniuersale, nego maiorem: Et distinguo minorē: Amor Dei vt Authoris naturalis vt est bonum commune, & vniuersale est incompatibilis cum odio Dei sub aliqua ratione particulari, sive ut est causa alicuius effectus particularis, nego: Cum odio Dei vt mali vniuersalis, concedo minorem, & nego consequentiam. Quę solutio est Div. I hom. 1 part. quæst. 60. art. 5. ad 5. vbi sic ait: *Illi qui non vident essentialiam eius, scilicet Dei, cognoscunt illum per aliquos particulares effectus, qui interdum contrariantur voluntati eorum, & sic hoc modo dicuntur odio habere Deum; cum tamen in quantum est bonum commune omnium, vnumquodque naturaliter diligit plus Deum, quam se ipsum.* Illa ergo prima, & naturalis dilectio Angeli per se terminatur ad Deum vt bonum commune, & vniuersale, cuius participatione omnia sunt bona, & extra cuius participationem nihil est bonum, & hoc pacto necessariō amatur; cum quo tamen amore componitur, quod si pro posteriori cognoscatur vt causa particularis alicuius effectus nocivi, & contrarij proprię voluntati inordinatę, sic in particulari, & sub hac ratione particulari apprehendatur vt sibi malus, infensus, & contrarius, & sic odio habeatur, sicut componitur, quod homo naturaliter amet bonum in communi, & vniuersaliter, & nihilominus bonum in particulari odio habeat, si illum apprehendat vt sibi infensum.

35. Ex quo patet ad confirmationem, negando maiorem: Quia recte compatitur Angelum simūl retinere conversionem naturalem in Deum, vt bonum suum commune, & vniuersale naturaliter, & averti à Deo vt fine supernaturali, & vt obiecto supernaturalis, & gratuitę beatitudinis. Imò non potest averti à Deo vt fine supernaturali, & gratuito, nisi procedendo ex amore naturali sui boni vniuersalis, & communis, sicut homo non potest averti à Deo summo bono, nisi procedendo deliberative ex amore naturali suę beatitudinis, & boni in communi. Quod amplius infrā explicabitur: Interea tamen adverto, hoc argumentum nimis probare, quia probat, Angelum non esse necessitatum, adhuc quoad specificationem, ad amorem naturalem Dei vt finis naturalis, sed cum indifferentia ad actum illi contrarium; quod quidem ferè omnes negant.

36. Denique obijcies: Quia ideò
Tom. II.

probamus Angelum necessario amare Deum vt Authorem naturalem, quia necessariō amat se ipsum, & ipse dependet essentialiter à Deo vt Authore naturali. Sed hęc ratio est nulla: Ergo. Probatur minor: Quia licet nullus possit amare aliquid non amando causam, vel requisitum esse, quando illud aliundē non supponit existens, secus tamen si illa causa, vel requisitum aliundē supponit necessariō existens independenter à voluntate; vndē bene potest quis amare sūi vitam, quę necessario dependet ab aëre, & motu cœlorum, actu non amando aërem, nec motum cœlorum, quia supponuntur existentia independenter ab ipso: Sed Deus supponit existens independenter ab Angelo: Ergo potest Angelus se ipsum amare, non amando Deum, quantumvis ab illo dependeat essentialiter: Ergo ex quo necessariō amet se ipsum, non probatur necessariō amare Deum vt sūi Authorem. Sic arguit M. Herrera, vbi supra, & confirmat, quia dœmones amant se ipsos, & cognoscunt se essentialiter dependere à Deo, & nihilominus Deum non amant, sed potius vehementissimo odio Deum aversantur: Ergo amor effectus, non est necessariō amor cause.

37. Respondeo, negando maiorem: Quia nostrę probationes non inituntur soli dependentiae essentiali Angelī à Deo, nec supponimus vt priorem amorem Angeli, quo se amet vt finem, & ideò Deum debeat amare vt medium, & requisitum esse, ad sūi conservationem, amore solius dependentię, vel indigentię; hoc enim esset amare inordinatę Deum propter se ipsum; quod quidem longissimè distat ab illo primo, & naturali amore Angeli sibi naturaliter indito ab Authore naturę, qui vt talis, & intrā ordinem naturę debet esse rectissimus, & ordinatissimus. Nostra ergo fundamenta alia via procedunt, neq; p; quia Angelus naturaliter in se ipso contemplatur Deum vt bonum vniuersale, & commune, cuius participatione omnia sunt bona, & vt finem, cui contemplando, & amando ipse destinatur naturaliter, & sic ex naturali, & insita inclinatione, in illud bonum fertur naturaliter contemplatione, & amore, tanquam in suum vniuersale, primum, & optimum bonum, seu tanquam in primum per se, & optimum intelligibile, & appetibile. Et ratio est: Quia Angelus, cum sit creatura purę intellectualis, bonum eius proportion-

natum debet esse bonum intelligibile, & optimum bonū cuius, optimum intelligibile, in quo intelligendo magis delectetur, sicut respectu nature sensitivę bonum eius est bonum sensibile, & optimum, optimum sensibile, in quo magis delectetur; cum ergò Angelus necessariò in se ipso contempletur Deum vt optimum, & primum per se intelligibile, cuius ipse imago est, & similitudo participata, naturali dilectione fertur in ipsum, vt in sui bonum vniuersale optimum, maximumque, magis quam ad se ipsum, vt statim dicemus.

38. Ad confirmationem, iam diximus, quo pacto Angelī mali, seu demones, odio Deum aversantur, nempè vt causam particularem aliquorum effectuum cōtrariorum eorum depravatę voluntati, cum quo tamen conciliatur ille primus amor naturalis erga Deum, vt suum vniuersale, & commune bonum, optimum, maximumque. Sed subdit Herrera: Verum hoc incredibile mihi semper erit. Nunquam enim credam demones Deum cognitum vt tale, amare. Nam licet demones dicantur tendere semper in suum ultimum finem naturalem, quatenus amant bonum sibi, hoc non est, quia ament Deum, sed quia amant bonum, quod vt tale, est aliqua participatio boni divini, & ideo tam demon, quam homo, dum peccat, dicitur converti ad suum ultimum finem, non formaliter, sed imitative cum maxima imperfectione. Hæc ille.

39. Sed quidquid sit de credulitate aliorum, vt quod dicimus, percipiantur, valde notanda est doctrina Div. Thom. *quaest. 60.* ibi enim efficaciter probat: *Quod necesse est in Angelis ponere dilectionem naturalem.* Et ad 3. ait: *Quod sicut cognitionis naturalis, semper est vera, ita dilectionis naturalis, semper est recta.* Et artic. 2. in corp. ait: *Quod naturalis dilectionis in eis, scilicet in Angelis, est principium electivę.* Rogo igitur, circa quod obiectum, aut bonum versatur in Angelo illa naturalis dilectio, quæ non cadit sub electione, cum sit principium electivę, & quæ semper est recta? Certè illa non est erga bonum aliquod particulare proprium Angeli absque ordine in Deum; Tum, quia hæc esset dilectio electiva; tum, quia esset inordinata, & non recta; tum, quia nō esset prior, & principium eligendi: Est ergò illa dilectio naturalis erga ultimum finem naturalem Angelī: Sed non in communi, communitate logica, vt

contingit in homine, qui incipit processum deliberativum à cognitione potentiali, imperfecta, & confusa boni, & finis vt sic, & à simili appetitu: Ergò est dilectio rationalis erga ultimum finem vniuersalem naturalem Angelī vt talem determinatè, quo pacto determinatè est Deus, & nihil aliud. Vnde D. Thom. vbi proximè, ait, quod *quia natura intellectualis in Angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non discursiva,* quod falsum esset si procederent práctica ad electionem ex cognitione confusa, & imperfecta boni vt sic, & in communi, & simili appetitu, ad cognitionem determinatam boni in speciali, & ad similem appetitum: Incipit ergò eorum natura suum motum intellectivum, & appetitivum à cognitione, & amore boni vniuersalis, & communis participabiliter talis vt subsistentis in singulare qualitè est determinatè Deus, & non aliquid communne logicè Deo, & creaturis.

40. Quo supposito, cum inquis, quod demones dicuntur tendere semper in suum ultimum finem, quatenus bonum sibi. Rogo quomodo tendunt in illum? Inquis, *quia amant bonum, quod vt tale, est aliqua participatio boni divini.* Sed rogo, cur amant bonum, quod vt tale, est aliqua participatio Dei? Quia vel tale bonum amant per se primo vt suum ultimum finem, vel propter alium finem primo amatum? Primum dici non potest, quia bonum particulare, quod est tantum aliqua participatio boni vniuersalis, non potest Angelus apprehendere vt sui ultimum finem, nec vt bonum per se primo amabile, vt per se patet. Si dicatur secundum, assigna, quis est ille finis per se primo amatus ab Angelo, propter quem amat bonum particulare? Si iterum dicas, esse aliud bonum particulare, de illo redit eadem difficultas, quia bonum particulare non potest ab Angelo apprehendi vt ultimus finis per se primo amabilis, sed si amatur, debet amari propter bonum vniuersale, & commune per prius amatum ab ipso, ex cuius prævio amore amat bonum particulare propter ipsum; sed tale bonum commune, & vniuersale vt tale est solus Deus: Ergò Angelus in omni amore boni particularis, etiam inordinato, procedit ex amore Dei vt boni, & finis naturalis vniuersalis, & ad illum tendit, si non formaliter per ipsum amorem boni particularis vt talis, virtualiter tamen per ipsum, & formaliter per amorem præviū illius finis vniuersalis, ex quo

quo tanquam ex principio ad amorem particularis boni movetur. Nec enim nos intendimus, quod Angelus per omnem amorem, etiam electivum boni particularis, formaliter tendat in Deum ut bonum universale, sed solum quod tendat in illum virtualiter ordine derivato ex amore primo naturali, qui formaliter illum ut finem universalem diligit, & in illum formaliter tendit. Recolantur dicta suprà, quæst.

TEETIUM ASSERTUM.

41. **D**ICO tertio: *Dilectione naturali Angelus plus Deum, quam se ipsum diligit.* Ita

Div. Thom. 1. part. quæst. 60. artic. 5. & probat sic, vel equivalenter. Angelus secundum totum, quod naturaliter est, est participatio Dei, ut boni communis, & universalis: Sed Angelus naturali dilectione plus diligit bonum commune, & universale, quam se ipsum, ut participationem illius: Ergò naturali dilectione plus diligit Deum, quam se ipsum. Maior est evidens, quia Angelus in se ipso tantummodo est bonū quoddam particularē per participationem boni communis, & universalis. Minor vero probatur: Quia pars, ut talis, magis inclinatur naturaliter in totum, cuius est pars, quam in se ipsum: sed Angelus titulo boni particularis comparatur, ut pars quædam respectu boni communis, & universalis tanquam respectu totius: Ergò dilectione naturali magis inclinatur in bonum commune, & universale, quam in se ipsum, ut bonum particulare. Maior probatur: Quia vnumquodque in rebus naturalibus quando secundum naturam hoc ipsum, quod est alterius, est principalius, & magis inclinatur in id cuius est, quam in se ipsum; videmus enim, quod naturaliter pars se exponit pro conservatione totius; sicut manus exponitur actui absque deliboratione ad conservationem totius corporis: Quia videlicet totum, quod est totius corporis est: Sed pars ut talis totum, quod est totius est: Ergò magis inclinatur naturaliter in totum, cuius est pars, quam in se ipsum.

42. Confirmatur: Quia in hoc, quod est partem magis inclinari in totum suum, quam ad se ipsum, ratio naturalis imitatur naturam: Ergò sicut appetitus naturali phisico, & innato pars naturalis magis inclinatur in bonum totius, quam in se ipsum; ita appetitus naturalis in-

Tom. II.

tellektivus naturę intellectualis, magis naturaliter inclinatur in bonum universale, respectu cuius comparatur ut pars, cum sit illius participatio, quam in se ipsam. Antecedens probatur ex ipsa experientia in virtutibus politicis; est enim virtuosi civis, ut se exponant mortis periculo protius Reipublicæ conservatione; ita quod si homo esset naturalis pars huius Civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis: Ergò naturalis ratio imitatur naturam quantum ad hoc est quod est præferre bonum totius, bono partis. Confirmatur secundò, quia dilectio naturalis in Angelo semper est recta: Sed non potest esse recta si naturaliter plus se ipsum diligenter quam Deum, quia huiusmodi dilectio esset perversa: Ergò naturali dilectione plus diligit Angelus Deum, quam se ipsum.

QUARTUM ASSERTUM.

43. **D**ICO quartò: *Angeli fuerunt creati in beatitudine naturali à primo*

sue creationis instanti. Ita Div. Thom. quæst. 62. artic. 1. vbi postquam distinxit in Angelis duas beatitudines unam, quam possunt assequi virtute sue nature, quæ ex Arist. ait esse perfectissimam contemplationem, qua natura intellectualis potest contemplari optimum intelligibile, quod est Deus, & item beatitudinem supernaturalem consistentem in clara Dei visione. Sic subiungit: *Sic igitur dicendum est, quod quantum ad primam beatitudinem, quam Angelus assequi virtute sue nature potuit, fuit creatus Beatus;* *Quia perfectionem huiusmodi Angelus non adquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo; sed statim ei adest properter sue nature dignitatem.*

44. Deinde probatur ratione ex ipso textu deducta, quia beatitudo naturalis consistit in ultima perfectione, ad quam natura Angeli per suam propriam virtutem pervenire potest: Sed hanc Angeli habuerunt à primo sue creationis instanti: Ergò & beatitudinem naturalis. Probo minorem, quia ultima perfectione, ad quam Angeli virtute sue naturę pervenire possunt, alia esse non potest nisi contemplatio optimi intelligibilis cum amore, & delectatione, quam talis contemplatio secum affert: Sed Angeli à primo instanti sue creationis habuerunt hanc contemplationem: Ergò habuerunt ultimam perfectionem ad quam

virtute suę naturę pervenire possunt. Maior patet, quia vltima Angeli perfectio non potest consistere nisi in aliqua actualitate, vel actu de linea intellectiva, cum ipse sit natura pure intellectualis solum intelligibilię perfectibilis; vltima autem perfectio de tali linea non est ex cogitabilis alia, nisi contemplatio optimi intelligibilis cum ingenti amore, & delectatione, quam secum affert. Minor vero probatur, quia ideo homo non potest pervenire, nisi cum tempore, & successivè ad contemplationem primi, & optimi intelligibilis, qui est Deus, quia Dei cognitionem acquirit per discursum ex creaturis, & talem discursum non potest nisi successivè, & cum labore exercere, potissimè cum à natura sensitiva maximè distrahatur, & impediatur eius intellectus ad talem discursum exercendum, ut oportet: Sed Angelus in se ipso, & in effectibus creatis absque discursu simplici, & vnica cognitione cognoscit Deum ut ens vniuersale, cuius omnes creature participant esse, & perfectionem suam, & vt Authorem vniuersalem omnium, & consequenter, vt optimum intelligibile, & contemplabile: Ergò à primo suę creationis instanti habent contemplationem actualē optimi intelligibilis: Ergò & vltimam perfectionem, seu beatitudinem, ad quam per vires naturę pervenire possunt; potissimè cum careant appetitu, & natura sensitiva, omnique extraneo impedimento, per quod à predicta contemplatione distrahi possint.

45. Sed obijcies: Si Angeli fuissent creati in sua naturali beatitudine, illa esset eis connaturalis, & necessaria semper, & pro semper, potissimè cum de ratione beatitudinis sit inamissibilitas: Sed hoc est falsum: Ergò. Probatur minor, quia si esset eis naturalis, & necessaria, omnes Angeli in ea usque hodie permanissent: Sed hoc est falsissimum, quia Angeli damnati, scilicet dæmones in tali beatitudine non perseverant, cum sint infeliciissimi, & maxima angustia torqueantur: Ergò falsum est quod illa beatitudo sit eis naturalis, & necessaria semper, & pro semper. Huic argumento respondent aliqui, quod quamvis beatitudo naturalis sit inammissibilis respectu Angeli in puris naturalibus constituti, ita quod si elevatus non fuisset ad ordinem supernaturalem, eam amittere non posset, tamen semel elevatus ad talem ordinem superiorem potuit in-

directè, & per accidens illam amittere peccando directè contra Deum Authorum supernaturalem.

46. Sed contra est, quia iuxta Div. Dionysium: *Naturalia in dæmonibus remanserunt integra*: Sed predicta beatitudo de qua loquimur, est Angelis naturalis, ut potè ipsis naturaliter debita à primo creationis instanti: Ergò hæc integra in ipsis remansit. Respondet M. Gonet. ex PP. Salmantic. hoc effatum Dionysij intelligendum esse de naturalibus in esse pure physico consideratis, qualia sunt substantia, potentia, species intelligibiles, & huiusmodi; non vero de naturalibus, quæ habent aliquid moralitatis admixtum, vt sunt cognitio practica, & rectitudo voluntatis erga ultimum finem; hæc enim saltem quantum ad aliquid per peccatum destructa fuere in Angelis malis. Sed contra est primo, quia oporteret ut M. Gonet, assignaret quantum ad quid destructa fuere, & quantum ad quid non fuerunt destructæ illa cognitio, & rectitudo voluntatis erga ultimum finem naturalem; si enim adæquatè sunt Angelo necessaria, & naturalia, vel adæquatè destruc ta fuere, vel nulla ex parte; cum non sit maior ratio vnius, quam alterius. Secundò, quia cum inquit, non remanere in Angelis ea naturalia, quæ habent aliquid moralitatis admixtum, vel intelligit quod habent aliquid moralitatis naturalis, & necessariæ admixtum, vel aliquid moralitatis liberæ? Si secundum, quæ moralitas esse poterit libera in actu simplicitè, & naturaliter necessario, qualis est beatitudo naturalis in Angelo. Si primum in primis non explicatur quomodo moralitas possit esse naturalis, & necessaria, cum iuxta communem doctrinam moralitas fundetur in libertate, vel illam supponat. Deinde si est moralitas necessaria, quæ admiscetur in actu beatitudinis naturalis: Ergò nec talis moralitas deficere potuit per peccatum in Angelis, quia per peccatum liberum, non potuit deficere actus necessarius, & naturalis; quoad moralitatem necessariam, & naturalem.

47. Unde aliter respondeo distinguendo maiorem: Si Angeli fuissent creati in sua naturali beatitudine: Illa esset eis naturalis, & necessaria semper, & pro semper quantum ad actum, vel actus positivos, in quibus consistit pro recto concedo sequelam, quoad negativum, quod importatur de connotato in

in denominatione beatitudinis naturalis nego sequelam, ad cuius probationem in maiori contentam dico, quod beatitudo naturalis non est simpliciter, & absolutè beatitudo, sicut nec absolutè, & simpliciter est ultima perfectio creature intellectualis; sed solum restrictè, & secundumquid relatè ad ordinem, & possibiliter naturalem ipsius creature intellectualis; vnde ut absolutè dicatur beatitudo opus est, quod natura intellectualis, vel non sit elevata ad beatitudinem supernaturalem, vel si sit elevata illam non amiserit, & hoc importat de connotato ipsa beatitudo naturalis sub denominatione beatitudinis absolutè, quia in comparatione beatitudinis supernaturalis amissè culpabilitè minimè potest appellari beatitudo, aut felicitas, sed potius infoelicitas; imò censeo, quod si per impossibile videns Deum clare, & illo clare viso fruens posset ordinari ad beatitudinem longè altioris ordinis, & illam sua culpa amittere ipsa visio clara Dei, se sola, non esset simpliciter beatitudo, nisi adiuncta non amisione altioris beatitudinis, ad quam esset ordinata, vel non ordinatio ad ipsam.

48. Cum ergò in malis Angelis quantumvis perseveret integra contemplatio optimi intelligibilis naturalis, nempè Dei ut Authoris, & boni universalis cum fruitione naturaliter ipsam committanti, vel consequenti, ad quam per vires suę naturę ultimo pervenire possunt, nihilominus exclusi maneant sua culpa ab altiori perfectione, & beatitudine, ad quam gratuitò ordinati fuerunt, nempè à visione clara eiusdem optimi intelligibilis, nempè Dei, iam in illis contemplatio naturalis abstractiva eiusdem optimi intelligibilis cum fruitione naturali adiuncta non habet rationem beatitudinis, vel felicitatis respectu illorum, sed potius in comparatione beatitudinis supernaturalis amissè est in eis veluti miseria, & infoelicitas; sicuti casu impossibili, quo iumentum fruens bono optimo sensibili posset invitari, & ordinari cognoscibilitè ad bonum optimum intelligibile, & supposita tali ordinatione, culpabilitè amitteret altiora bona intelligibilia, ad quæ invitatum, & ordinatum fuisse cognocebilitè, tūm casus fruitio illius optimi boni sensibilis, in quo remaneret, esset illi miseria, & infoelicitas comparativè ad bona culpabilitè amissa altioris ordinis; sic igitur in nostro casu,

49. Dicendum est ergò, in Angelis malis remanere beatitudinem naturalem, quantum ad actum positivum contemplationis abstractivę optimi intelligibilis, in quo illa essentialiter consistit; nec non quantum ad fruitionem naturalem, & amorem ad eam contemplationem naturaliter consecutum; sed deficere nihilominus in ratione, & denominatione beatitudinis naturalis absolute, & simplicitè talis, ex defectu contentati ex parte subiecti ad talem rationem, vel denominationem, nempè non amissè culpabilitè beatitudinem altioris ordinis; quia subiectum summè infelix, & miserum amisione culpabili visionis Dei, minimè potest beari aut faciliter contemplatione abstractiva ipsiusnet Dei, ut Authoris naturę; licet respectu subiecti in puris naturalibus considerati, illa contemplatio sit naturalis illius beatitudo, ad quam naturaliter pervenire potest.

R E S O L U T I O P R I N C I P A l i s questionis.

50. **D**ICO ultimo: Angelus non possunt peccare directè, & per se primo contra legem, aut finem suum naturalem. Probatur primo ex Div. Thom. 1. part. ques. 60. artic. 5. sed contra: vbi sic arguit: *Omnia moralia legis praecepta sunt de lege naturae; sed praeceptum de diligendo Deum suprà se ipsum, est praeceptum morale legis: Ergo est de lege naturae: Ergo dilectione naturali Angelus diligit Deum suprà se ipsum.* Ex quo discursu sic infero: Ergò Angelus naturaliter, & necessario implet totam legem naturae, & consequenter non potest contra illam directè, & per se primo peccare. Probo consequentiam, quia Div. Thom. ex eo quod praeceptum diligendi Deum suprà se ipsum, est de lege naturae, infert legitima consequentia, quod Angelus diligit Deum suprà se ipsum dilectione naturali. Sed hæc consequentia nulla esset, si Div. Thom. existimaret Angelum non necessario, sed liberè implere legem naturalem, aut posse illam violare per se, & ex natura sua: Ergò Div. Thom. planè existimat Angelum non liberè, sed necessario implere legem naturalem, & consequenter non posse pro sua libertate illam violare per se primo, aut directè contra illam peccare.

51. Secundò probatur assertum, quia

quia ut constat ex dictis, Angelus naturaliter, & necessario contemplatur, & diligit Deum, ut suum ultimum finem naturalem: Ergo naturaliter, & necessario habet suum intellectum, & voluntatem immutabiliter rectificatam circa suum ultimum finem naturalem: Sed cum hac rectitudine immutabili circa finem naturalem, implicat peccare directe, & per se contra legem naturalem: Ergo Angelus non potest peccare directe, & per se contra legem naturalem. Probatur minor, quia cum rectitudine immutabili intellectus, & voluntatis circa finem supernaturalem, repugnat peccatum contra legem supernaturalem, ut communiter fatentur omnes, qui Christum, & Beatos impeccabiles fatentur: Ergo pariter cum rectitudine immutabili intellectus, & voluntatis circa ultimum finem naturalem, repugnat peccatum contra legem naturalem. Secundo, quia lex naturalis nihil aliud est, quam dictamen rationis, vel iudicij naturalis de medijs ordinatis ad ultimum finem naturalem: Sed ille, cuius intellectus, & voluntas est immutabiliter rectificata circa ultimum finem naturalem, non potest declinare a praedicto dictamine naturalis rationis, vel iudicij: Ergo nec declinare a lege naturali, aut contra illam directe peccare. Probatur minor, quia implicat declinare, aut contravenire directe dictamini, aut iudicio naturali de ordine mediorum in finem naturalem, nisi declinando directe ab ipso fine naturali: Sed ille, cuius intellectus, & voluntas est immutabiliter rectificata erga ultimum finem naturalem, non potest ab illo declinare: Ergo nec a dictamine naturali de medijs ordinatis in ultimum finem naturalem.

52. Explicatur: Quia peccare directe contra legem naturalem est peccare per se, & directe ex aliquo fine, aut motivo naturali: Sed ille, cuius voluntas, & intellectus immutabiliter rectificantur erga ultimum finem naturalem, non potest peccare ex aliquo motivo, aut fine naturali: Ergo non potest peccare directe contra legem, aut finem naturalem. Maior patet, quia peccare ex aliquo fine aut motivo supernaturali pravè appetito, est peccare directe, & per se contra legem, & ordinem supernaturalem; non vero directe contra finem, aut legem naturalem, ut postea magis explicabimus. Minor vero probatur, quia ille, qui habet intellectum, & voluntatem immo-

bilitè rectificatam erga finem naturalem, nullum finem, aut motivum naturale potest appetere, nisi in ordine ad ultimum finem naturalem, & ex amore illius; si enim posset amare alium finem, aut motivum præter se ipsum, & sine ordine ad suum debitum finem naturalem, vel posset habere duos ultimos fines, simili, quod repugnat; vel posset averti a suo ultimo fine naturali debito, & iam non esset immutabiliter erga ipsum rectificatus: Sequitur ergo quod si est erga illum immutabiliter rectificatus nullum finem, aut motivum possit amare, nisi servato ordine ad ipsum, & ex amore ipsius: Sed ex motivo, aut fine amato cum subordinatione ad debitum finem naturalem repugnat peccare directe contra finem, aut legem naturalem: Ergo.

53. Tertiò probatur assertum: Quia, ut etiam ex dictis constat, Angelus ex vi sue creationis est beatus beatitudine naturali, seu intrà metas ordinis naturalis: Sed in eo ordine, in quo creatura intellectualis est beata, non potest directe contra illum ordinem peccare: Ergo Angelus ex vi sue creationis habet non posse peccare directe contra ordinem, aut legem naturalem. Probatur minor: Quia in eo ordine, in quo creatura intellectualis est beata, possidet inamissibiliter suam ultimam perfectionem de tali ordine; cum in tali ultima perfectione beatitudo ipsa consistat: Sed implicat possidere inamissibiliter ultimam perfectionem de tali ordine, & posse directe peccare contra talem ordinem: Ergo. Probatur minor: Quia posse peccare intrà, vel contra talem ordinem, est posse amittere consummatam, & ultimam perfectionem de tali ordine; quis enim neget, quod peccare intrà spharam ordinis naturalis sit amittere perfectionem ultimam, seu consummatam in tali ordine? aut quomodo peccans intrà ordinem naturalem erit consummatè perfectus intrà spharam talis ordinis? Sed implicat possidere inamissibiliter ultimam, & consummatam perfectionem in aliquo ordine, & posse intrà talem ordinem illam amittere: Ergo.

54. Confirmatur præcedens ratio ex Div. Thom. quest. 16. de Malo, art. 3. in corp. vbi postquam probavit Angelum non potuisse appetere absolutam equalitatem cum Deo, nec absolutam non subiectionem ad ipsum, subdit: *Et quidquid aliud dici potest, quod ad ordinem nature pertineat, in hoc eius malum*

consistere non potuit. Malum enim non invenitur in his, quæ sunt semper in actu, sed solum in his, in quibus potentia potest separari ab actu, ut dicitur in 9. Metaphysice. Angeli autem omnes sic conditi sunt, ut quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim à principio suæ creationis habuerint ::: Vnde relinquitur, quod peccatum diaboli non fuerit in aliquo, quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale.

55. Ex quo sic formatur argumentum: In tantum potest Angelus peccare, in quantum potest malum incurrire: Sed non potest malum incurrire directe contrarium legi, & ordini naturali: Ergo non potest directe peccare contra legem, & ordinem naturalem. Probatur minor: Quia malum directe contrarium legi, & ordini naturali in Angelo esset privatio alicuius rectitudinis, vel perfectionis pertinentis ad ordinem naturalem ipsius Angelii: Sed Angelus non potest incurrire privationem perfectionis naturalis ad suum ordinem naturalem pertinentis: Ergo non potest incurrire malum directe contrarium legi, & ordini naturali. Probatur minor: Quia nemo potest incurrire privationem eius perfectionis, penes quam ex natura sua, & ex vi suæ creationis habet esse semper in actu: Sed Angelus quantum ad perfectionem ordinis naturalis ex vi suæ creationis habet esse semper in actu: Ergo non potuit incurrire privationem tali perfectionis: Ergo nec incurrire malum directe contrarium tali perfectioni. Probatur maior: Quia privatio solum incurrit penes illam perfectionem, penes quam subiectum contingentè se habet, quandoque in actu, quandoque in potentia, quia ut refert Div. Thom. ex Philosopho, malum non invenitur in his, quæ naturaliter sunt semper in actu, sed solum in his, aut penes ea, in quibus potentia potest contingentè separari ab actu: Ergo Angelus solum potest incurrire privationem eius perfectionis, ad quam contingentè se habet in actu, vel in potentia; non vero penes illam perfectionem, quam ex vi suæ creationis possidet semper in actu. Minor vero non minus patet: Quia Angeli ex vi suæ creationis fuerunt consummatè perfecti intrà ordinem naturæ secundum totam perfectionem, ad quam viribus suæ naturæ pervenire possunt: Ergo respectu perfectionis naturalis ex vi suæ creationis habent esse semper in actu.

56. Confirmatur: Quia Angelus ex vi suæ creationis habet naturam necessario integrum, perfectam, & sanam: Sed si posset directe peccare contra legem, & ordinem naturalem, ea ratione, qua sic posset peccare, non haberet naturam integrum, perfectam, & sanam, sed infirmam, perfectaque integritate privabilem: Ergo non potest peccare directe contra legem, & ordinem naturalem. Explicatur id ipsum: Quia Angelus nunquam posset peccare contra legem, & ordinem naturalem, nisi eius natura pro priori esset infirmabilis, & haberet aliquam debilitatem, vel defectum ex parte potentie; quia ut supra vidimus questione 9. potentia proxima peccandi, non in vera potentia, sed in debilitate, infirmitate, & defectu potentie consistit: Sed hic defectus, infirmitas, aut debilitas potentie non cadit in natura ex vi suæ creationis integra, perfecta, & sana: Ergo naturæ ex vi suæ conditionis integræ perfectæ, & sanæ in naturalibus, repugnat posse peccare contra legem, aut ordinem naturalem, seu intrà ordinem præ naturæ.

57. Respondebis, Angelum, ex quo possideat naturam integrum, perfectam, & sanam, solum habere summam facilitatem ad vitandum omne peccatum contra legem naturæ; & in hoc eius integritatem, & sanitatem consistere, non tamen reddi physicè impotentem absolutè peccare contra ordinem, & legem naturæ. Sed contra est: Quia potentia expedita peccandi intrà ordinem, & legem naturæ, non potest non esse aliqua debilitas, vel infirmitas naturæ: Sed eo ipso quod ex vi suæ creationis habeat Angelus naturam integrum, perfectam, & sanam, necessario caret omni debilitate, & infirmitate potentie quantum ad naturam: Ergo non solum caret facilitate peccandi, sed etiam potentia physica, & expedita contra, vel intrà ordinem naturæ. Vrgetur: Posse expeditè peccare, licet cum difficultate, necessario importat ex parte intellectus aliquam propositionem obiecti, vel boni defectuosam, & sine regula debita; implicat enim voluntatem Angeli peccare, nisi sequendo propositionem defectuosam intellectus sine debita regula proponentis bonum, vel obiectum: Sed talis propositione defectuosa repugnat in natura ex vi suæ creationis integra, sana, & perfecta, quia talis propositione esset aliqua infirmitas, & defectus integratis: Ergo in natura ex vi

suę conditionis integra, perfecta, & sana, repugnat posse expedite peccare etiam cum difficultate. Amplius: Peccare cum difficultate stare non potest, nisi praecedentibus ex parte intellectus propositiōnibus contrarijs, vna alliciente ad peccatum, altera ad virtutem: Sed in natura sana, & integra ex vi suę conditionis repugnant ex parte intellectus ante peccatum huiusmodi contrarię propositiōnes; quia alias cum illis intellectus, ante peccatum voluntatis, in proponendo bonum pateretur divisionem, & contrarietatem in cogitationibus, quę contrarietas evidentē est contraria integrati, & sanitati perfectę, quę in perfecta unitate cōsistit: Ergo repugnat in natura ex vi suę conditionis integra, & sana potestas peccandi etiam cum difficultate.

58. Ex quibus denique probatur assertum: Quia Angelus ex vi suę creationis habet intellectum, & voluntatem rectificatam immobilitè erga suum ultimum finem naturalem adæquatum; quia ut constat ex dictis, est semper, & necessario in actuali contemplatione, & amore ipsius super omnia: Sed eo ipso, nec peccare potest directe, & immideatè contra suum ultimum finem naturalem; nec contra ordinem debitum in particularibus agibilibus in ordine ad prædictum ultimum finem naturalem: Ergo nullo modo potest peccare intrà ordinem naturalem, nec circa finem, nec circa media particularia talis ordinis, sif tendo intransitivè in illo ordine. Minor quoad primam partem videtur ex terminis certa, quia implicat contradictionem utramque potentiam intellectus, & voluntatis esse immobilitè rectificatas erga ultimum finem naturalem, & posse contra ipsum ultimum finem directe peccare, quia iam non esset immobilis rectitudo utriusque potentij erga prædictum finem, sed defectibilis, amissibilis, & mobilis ab iplis potentij. Quoad secundam vero partem probatur: Quia intellectus, & voluntas non possunt praticè descendere ad particularia agibilia, seu ad media, nisi ex iudicio, & amore finis: Ergo quandocumque iudicium, & amor finis sit integrè, & immobilitè rectus erga finem, non potest descendere ad particularia agibilia, seu ad media, nisi ex iudicio, & amore finis integrè, & immobilitè recto: Sed ex amore finis integrè, & immobilitè recto non potest descendere ad particularia agibilia, nisi cum integra rectitudine dictando, & eligen-

do: Et eo ipso non potest descendere peccando, quia peccatum consistit in defectu rectitudinis, & integratis debitis: Ergo nec potest peccare circa particula-ria agibilia, vel media intrà ordinem me-ri naturalem.

SOLVUNTUR OBJECTA CONTRARIORUM.

59.

O BIJCIES primò ab Authoritate pluriū PP. afferentium absolute repugnare creaturam, quę natura sua sit impeccabilis, quorum verba dedimus Tract. de Deo Vno, disp. 3. quest. 2. à num. 25. & suprà quest. 10. Quibus adiunge Hieronymum, Epist. 146. ad Damascen. de Filio Prodigio circa finem, vbi sic ait: *Solus Deus, in quem peccatum non cadit; cetera, cum sint liberi arbitrij, in utramque partem possunt suum flectere voluntatem:* Sed Angelus, adhuc intrà metas ordinis naturalis, habet liberum arbitrium: Ergo potest peccare, adhuc intrà sphærā ordinis naturalis. Confirmatur ex Div. Thom. qui 1. part. quest. 63. art. 1. ad 2. sic ait: *Corpora cœlestia non habent operationem nisi naturalem, & ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum, ita neque in actione naturali eorum potest esse malum inordinatio-* nis. Sed suprà actionem naturalem in Angelis est actio liberi arbitrij secundum quam contingit in eis esse malum. Et in 2. dist. 23. quest. 1. art. 1. inquit: *Impossibile fuit, ut servata libertate arbitrij aliquis creature conferretur ei, ut secundum conditionem suę naturę peccare non posset:* Ergo iuxta Div. Thom. repugnat quod creatura, in quantum gaudet libero arbitrio, sit impeccabilis secundum conditio-nem suę naturę: Sed Angelus intrà metas ordinis naturalis gaudet libero arbitrio: Ergo repugnat quod sit impeccabilis, adhuc intrà metas ordinis natura-lis.

60. Respondeo, PP. afferentes repugnare creaturam intellectualem ex natura sua impeccabilem, aperte loqui de impeccabilitate simpliciter, & absolute sumpta, quę importat omnimodam re-pugnantiam ad quodlibet peccatum, quo in sensu nos ipsi vbi suprà, ipsos fecuti fuimus, ostendentes repugnare creatu-ram intellectualem simpliciter, & absolute impeccabilem ex natura sua; mini-mè autem excludere quod creatura intellectuialis aliqua possit esse ita perfec-

ta, & actualis respectivè ad suum finem purè naturalem, & intrà metas ordinis naturalis, quod contra ipsum directè peccare non possit, dummodo maneat peccabilis absolute erga altiorem finem, & contra altiores regulas ordinis supernaturalis, quia prædicta impeccabilitas solum est talis secundumquid, & restrictè ad ordinem purè naturalem.

61. Deinde ad Hieronymum, & Div. Thom. dico, ipsos ex libero arbitrio creaturæ intellectualis optimè probare, ipsam non esse ex conditione suę naturę universaliter, & simplicitè impeccabilem; quia non potest liberum arbitrium creaturæ ex vi suę naturę habere immobilitè sibi annexam, & coniunctam regulam universalē operandi in omni ordine, qualis sola potest esse essentia, aut bonitas divina clarè visa, aut summum bonum in se ipso inamissibilitè posse sum; minimè vero probare, quod liberum arbitrium aliquius creaturæ intellectualis non possit habere immobilitè sibi coniunctam ex conditione suę naturę regulam universalē operandi restrictè, & relatè ad ordinem purè naturalem, qualis est actualis Dei contemplatio abstractiva, ut optimi intelligibilis, & amor naturalis ipsius, ut summi boni abstractive possensi quantum viribus naturę possideri potest; hanc enī perfectionem Div. Thom. apertissimè concedit Angelis ex vi suę creationis immobilitè annexam, & consequenter impeccabilitatem restrictè ad ordinem, & regulas merè naturales. Unde in forma, ad argumentum ex Hieronymo, concessō textu, distinguo minorem: Angelus intrà metas ordinis naturalis habet liberum arbitrium naturaliter rectificatum, scū immobilitè informatum per regulas operandi intrà ipsum ordinem naturalē, concedo minorem: Aliter nego minorem. Et eodem modo ad confirmationem ex Div. Thom. distincta minori subsumpta, nego consequentiam in sensu intento; quia licet sit contra rationem liberi arbitrij creati informari immobilitè ex conditione suę naturę per regulam, aut regulas universaliter operandi in omni ordine, & circa omnem finem; non est tamen contra rationem illius informari immobilitè per regulam universaliter operandi restrictè in ordine ad finem ultimum purè naturalem, ut ex dictis constat.

62. Sed replicabis: PP. absolute asserunt repugnare creaturam natura sua impeccabilem, nulla facta mentione ele-

vationis, vel ordinationis ad finem supernaturalem: Ergò præscindendo à tali elevatione, vel ordinatione, imò etiam si non esset talis ordinatio, vel elevatio, omnis creatura intellectualis ex mente PP. maneret peccabilis quantum est ex natura sua: Sed tunc casus non maneret peccabilis contra ordinem supernaturalem: Ergò ex mente PP. maneret peccabilis contra ordinem purè naturalem. Confirmatur: Si creatura aliqua intellectualis esset naturaliter impeccabilis secundum cursum, & ordinem naturalem ad suum finem naturalem, simplicitè, & absolute esset, & diceretur impeccabilis, quamvis ex providentia supernaturali posset ei oppolitum convenire: Sed ex mente PP. nulla creatura intellectualis potest esse, aut dici simplicitè, & absolute impeccabilis ex natura sua: Ergò nec impeccabilis intrà suum ordinem, & cursum naturalem. Probatur maior: Quia Angelus simpliciter dicitur incorruptibilis, & immortalis ex natura sua, licet ex providentia supernaturali posset perire: Ergò similitè si Angelus ex natura sua intrà suum ordinem naturalem esset impeccabilis, absolute, & simplicitè diceretur, & esset impeccabilis, sicut incorruptibilis.

63. Confirmatur secundò: Quia Angelus cognoscit lumine naturali, omnem creaturam intellectualem, quia facit ex nihilo, & finitam, & consequenter se ipsum esse absolute peccabilem, & hoc ipsum cognosceret, etiam si elevatus non fuisset ad ordinem supernaturalem: Sed in eo casu non posset cognoscere se esse peccabilem contra ordinem, vel finem supernaturalem: Ergò cognosceret esse peccabilem contra finem naturalē, & consequenter sic peccabilis est, & esset in tali casu. Minor patet: Quia Angelus ex viribus purè naturę, aut lumine purè naturali non potest cognoscere possibilitatem ordinis supernaturalis, contra quem peccare possit, quia possibilitas ordinis supernaturalis est incognoscibilis solo lumine naturali: Ergò viribus solius naturę, aut solo lumine naturali non posset Angelus cognoscere se esse peccabilem contra finem supernaturalem: Cum ergo evidentè lumine naturali cognoscatur se esse peccabilem, necessario sequitur se esse peccabilem contra ordinem, & legem naturalem, quia non datur medium.

64. Respondeo, omisso antecedenti, & prima consequentia; negando

minorem subsumptam, quia creatura intellectualis, etiam si actu non elevetur, nec supponatur elevata ad ordinem supernaturalem, semper manet, quantum est ex natura sua, ordinabilis, & elevabilis per potentiam obedientialem ad superiorem ordinem, & finem, & ex se defectibilis ab ipso, & peccabilis contra ipsum, titulo creature finitę, & factę ex nihilo; quod quidem PP. agnoscentes merito asseruerunt absolute omnem creaturam ex natura sua esse peccabilem, & mortaliter defectibilem, quia factam ex nihilo, non facientes actualem mentionem elevationis, vel ordinationis ad finem supernaturalem; supponentes tamen creaturam intellectualem elevabilem, & ordinabilem ad superiorem, & altiorem finem supra suam naturam, id est, ad videndum Deum, & eo fruendum in se ipso; quod quidem omnes PP. ut certe sibi notum semper habuerunt; & eo supposito creaturam intellectualem, quia finitam, & ex nihilo factam, peccabilem asseruerunt ex conditione sue naturę, id est, defectibilem ab illo summo bono, & beatitudine superna, ad quam ipsam ordinabilem supponebant. Ex quo.

65. Ad confirmationem, nego maiorem. Ad cuius probationem, concessi antecedenti, nego consequentiam: Quia Angelus ideo dicitur absolutè, & simpliciter incorruptibilis physicè in esse naturę, licet possit per providentiam supernaturalem destrui, aut perire, quia haec destruibilitas non est potentia aliqua ab intrinseco ipsis naturę Angeli ipsis conveniens, adhuc respectu providentie supernaturalis; sed solum est, & consistit in potentia extrinseca Dei ad ipsum Angelum destruendum, & anhilandum, quę possilitas extrinseca minimè obest, vt Angelus dicatur absolutè ex natura sua immortalis, & incorruptibilis; quia hoc tantum significat Angelum non habere in sua natura principium intrinsecum corruptibilitatis. Cæterum intrinsecè, & ex natura sua habet principia intrinseca peccabilitatis relatè ad finem, & ordinem supernaturalem, quia habet intellectum, & voluntatem ex se non informatum immobilitè regulis operandi vniuersaliter in omni ordine, & ad omnem finem, ad quem, Deo iuvante, & auxiliante, tendere potest vitaliter, & ab intrinseco; & ideo absolutè, & simpliciter non possunt dici impeccabiles, cum habeant principia intrinseca peccabilitatis, nempe intellectum, & voluntatem

informem relatè ad finem, ad quem tendere possunt vitaliter, & ab intrinseco, Deo adiuvante, & auxiliante supernaturaliter, quę sunt principia intrinseca peccabilitatis. Ex quo.

66. Ad secundam confirmationem, communiter responderi solet, concessa vel omissa maiori, & minori negando consequentiam. Quia hoc argumentum est simile alteri, quod fit communiter, & vulgariter in materia de Incarnatione, probando Angelum lumine naturali cognovisse evidenter Mysterium Incarnationis, sive unionem hypostaticam, quod formatur hoc modo: Angelus cognoscebat evidenter humanitatem Christi de facto existentem: Sed cognoscebat evidenter illam non existere, & subsistere in se ipsa, nec in supposito aliquo creato: Ergo cognoscebat evidenter illam subsistere, & existere in supposito divino, & consequenter cognoscebat unionem hypostaticam. Cui argumento communiter respondet, Angelum lumine naturali cognovisse evidenter humanitatem Christi existentem, & operantem, & cognovisse evidenter illam non existentem in proprio supposito; sed negatur consequentia, quod nempe illam cognoverit existentem in alieno, vel divino supposito, quia neutrum cognoscebat evidenter, cum de neutro haberet certam speciem naturalem, sed circa suppositum illius naturę eius intellectus in obscurō remanebat sine evidencia vnius nec alterius. Sic igitur in præsenti dici potest, quod Angelus lumine naturę cognoscit se esse defectibilem in operando, seu peccabilem, & cognoscit evidenter lumine naturę se non esse peccabilem contra legem, & ordinem naturalem; ex inde tamen non inferri quod cognoscat se esse peccabilem contra legem, & ordinem supernaturalem determinatè; sed circa ordinem, & finem, respectu cuius sit impeccabilis, manere in obscurō, quia non habet speciem ordinis, contra quem peccabilis est. Vnde solum cognosceret se esse peccabilem sub quadam veluti communi ratione, nesciendo per lumen naturale quomodo in particulari esset peccabilis.

67. Ita communiter respondent Recentiores cum PP. Salmanticensibus. Sed huiusmodi solutio semper habet ingentem difficultatem, quia si Angelus lumine naturę cognovit evidenter se esse peccabilem absolutè, & simpliciter, & quę contra legem, & regulas naturales,

ad minus debuit cognoscere esse possibles superiores leges, & regulas, per ordinem ad quas esset peccabilis absolute; implicat enim Angelum evidentè asserere se posse absolute peccare, nisi asserendo esse absolute possibiles regulas, & leges, contra quas peccare possit; & cum alias cognoscat se non posse peccare contra regulas, & leges naturales, consequitur necessario cognosceret esse possibiles alias regulas, vel leges supra naturales. Vel si lumine naturali istas ignoravit: Ergo pariter ignoravit se posse absolute peccare. Nec satis est dicere, quod cognovit alias regulas, & leges sub ratione communi, & confusa; non vero determinate ut supernaturales, quia necessario deberet illas cognoscere ut distinctas, & superiores ad legem naturæ, cum cognosceret evidentè se non posse peccare contra legem naturæ, posse tamen peccare contra legem, vel regulam aliquam superiorem: Ergo distingueret clarè inter legem naturæ, contra quam peccare non potest, & legem aliam superiorem, contra quam peccare posset: Ergo saltè cognosceret aliam legem superiorem non præcisè sub ratione communi ad legem naturæ, & legem supernaturalem, sed determinate ut legem superiorem, & contradistinctam à lege naturæ. Nec paritas de Mysterio Incarnationis iuvat, quia ut *Tractatu de Fide, disp. 4. ques. 5. à num. 97.* dicebam, semper mihi falsum apparuit, quod Angelus solo lumine naturæ agnoverit evidentè illam utramque præmissam, nempe humanitatem Christi existere, & illam non existere propria existentia, aut in proprio supposito; quia hoc ipsum est quid supernaturale, quod Angelus cognoscere non potest evidentè solo lumine naturali. Vnde solum cognoscebat evidentè illam existere, ignorabat autem quo in supposito existeret, an in proprio, an in alieno; si enim evidentè cognosceret existere, & non in proprio, evidentè cognosceret eam existere in alieno. Similiter ergo si cognosceret evidentè se esse absolute peccabilem, & non contra legem naturæ, cognosceret evidentè esse peccabilem contra aliam legem superiorem ad legem naturæ. Vide dicta vbi supra, quia ibi latè disputavi de his evidentijs angelicis.

68. Vnde facilius ac melius ad secundam confirmationem respondeo, negando maiorem: Quia Angelus ex vi solius luminis naturalis, & nulla suppositio-

ne facta ordinis supernaturalis, aut elevabilitatis ad ipsum, solum cognosceret, quamlibet creaturam intellectualem, & te ipsum esse negativè peccabilem quantum est ex natura sua, si obligaretur, aut elevaretur ad altiorem finem, ad quem non agnoscebat in se ipso repugnantiam vilian, sed potius desiderium naturale, licet inefficax, altioris finis, nempè videndi Deum in se ipso, vt declaravi *Tractat. de Deo Vnus, disput. 3. ques. 4. à num. 19.* Vnde solum potuit lumine naturali cognoscere evidentè in se ipso non repugnantiam ad altiorem finem, & ad peccandum contra ipsum, titulo entis finiti, & creati ex nihilo, minimè vero potuit eo solo lumine cognoscere affirmativè se esse positivè elevabilem, ordinabilem, aut obligabilem ad altiorem finem, & absolute peccabilem contra ipsum, sed solum conditionate si elevaretur, aut obligaretur, vt non repugnare ex parte sua evidentè agnoscebat. Et hoc intelligitur præscindendo ab omni lumine supernaturali, vel casu quo mansisset Angelus in puris naturalibus; supposito vero, quod elevatus fuit ad ordinem supernaturalem, ex hac suppositione, iam evidentè potuit agnoscere per ipsum lumen naturale affirmativè se esse absolute peccabilem contra legem, & ordinem, quem supernaturaliter agnoscebat.

69. Si dicas: Creaturam intellectualem esse peccabilem absolute fundatur in ratione creature factæ ex nihilo, seu entis finiti, quia ex hoc fundamento SS. PP. & nos cum ipsis id probamus: Sed Angelus solo lumine naturali cognoscit se esse ens finitum, & creatum ex nihilo: Ergo. Respondeo ut supra, quod creaturam intellectualem esse peccabilem absolute fundatur radicaliter, & pro recto in eo, quod est finita, & facta ex nihilo, sed de connotato semper importat ordinem ad altiorem finem, à quo possit deficere, quia facta ex nihilo; quem ordinem PP. semper supponebant, & supponunt in suis scriptis, vt suppositionem quandam generalem, à nemine negatam, & à nemine controversam.

70. Obijcies secundò: Posset Deus Angelo in puris naturalibus condito imponere aliquod præceptum positivum de aliqua operatione: Sed tunc casus posset Angelus peccare contra talē legem: Ergo Angelus in puris naturalibus conditus esset peccabilis, & consequenter contra legem, & finem naturalem. Ma-

ior videtur certa, & communiter supponitur ut talis. Minor vero probatur primò: Quia cognitio talis præcepti, & eius continua advertentia non esset connaturaliter debita Angelo, nec pertineret ad eius naturalem integratatem, sicuti nec tale præceptum, quod naturale non esset, sed prater exigentiam, & debitum naturæ: Ergò Angelus ex natura sua non esset determinatus ad semper advertendum tale præceptum; sed contingentè, & indifferentè se haberet ad eius attentioñem, & considerationem: Sed eo ipso per inadvertentiam, vel inconsiderationem ipsius posset contra illud peccare: Ergò. Secundò: Quia illud præceptum non necessitat Angelum ad dictum præceptum, quia tantum moveret ut motivum particulare, & finitum, ex quo voluntas non potest necessariò, sed solum liberè moveri: Ergò adhuc posito tali præcepto, maneret voluntas Angeli cum potestate libera ad omissionem actus præcepti: Sed eo ipso peccare posset contra tale præceptum: Ergò.

71. Huic argumento RR. Thomistæ communiter respondent, admittendo posse Deum, ut Authorem naturæ, imponere Angelo in puris naturalibus constituto præceptum aliquod positivum de aliquo speciali opere; in quo casu affirman Angelum fore liberum libertate contradictionis ad actum præceptum, & omissionem ipsius; non quidem ad omissionem in sensu composito præcepti, quia hoc pacto esset peccatum; sed ad omissionem negativam præcisivè sumptam, seu in sensu diviso præcisivo à præcepto, quo sensu posse omittere non est posse peccare. Vnde cum huiusmodi præcepto conciliare nituntur impeccabilitatem Angeli intra ordinem naturæ, eiusque libertatem in illo implendo eodem tenore, quo in Christo Domino, & in Beatis hanc difficultatem ennodare conantur.

72. Sed huiusmodi solutio easdem patitur difficultates in præsenti, si non maiores, quam in Christo, & in Beatis. Vnde sicut iam suprà in Christo, & in Beatis illam impugnavimus, eisdem in præsenti argumentis refutanda est. Et item, quia supposito, ut supponimus, Angelum esse impeccabilem intra ordinem naturæ, etiam supponitur cum Div. Thom. ipsum ex vi suæ creationis esse immobilitè beatum beatitudine naturali; & consequenter in possessione consummata sui vltimi finis naturalis inamissibilitè, & im-

mutabilitè: Sed hoc supposito, præcep-tum non potest ipsum obligare ad cul-pam, sistendo intrà ordinem merè natu-ralem: Ergò admissò tali præcepto intrà limites ordinis naturalis, posset Angelus in sensu composito illius omittere actum præceptum sine culpa; quandoquidem tale præceptum non obligaret sub culpa. Minor probatur: Quia implicat præcep-tum obligare sub culpa intrà ordinem merè naturalem, nisi obligando sub amissione vltimi finis, & beatitudinis natu-ralis: Sed ille, qui immobilitè, & inamis-sibilitè possidet beatitudinem natu-ralem, & vltimum finem naturalem, non potest obligari per præceptum positivum sub ammissione talis finis, & beatitudinis, alias enim non inamissibilitè, nec immutabilitè possideret, sed esset in con-tingentia illam amittendi: Ergò ex præcepto positivo non posset obligari sub culpa, sistendo intrà ordinem merè na-turalem.

73. Secundò: Quia tale præcep-tum positivum non posset esse ordinis purè naturalis: Ergò falsò supponitur in argumento, & admittitur in præfata so-lutione Thomistarum illud præceptum positivum intrà ordinem purè naturalem. Probatur antecedens, primò: Quia Deus intrà ordinem merè naturalem, sive vt Author purè naturalis, non potest alloqui creaturest intellectuales locutione specia-li, aut speciali revelatione, sed solum per lumen naturale naturaliter inditum per modum synderesis, quod est ipsa lex na-turalis mentibus impressa ex concursu generali Authoris naturæ, vt latè ostendimus, *Tract. de Fide, disp. 2. quest. 1. à n. 3. usque ad 14.* Sed Deus non potest impo-nere præceptum positivum, & speciale suprà legem inditam, & naturalem, nisi per specialem revelationem, & locutio-nem: Ergò nec potest vt Author purè naturalis, & intrà sphæram ordinis purè naturæ imponere creaturest intellectuali præceptum positivum, aut speciale. Se-cundo probatur antecedens: Quia tale præceptum positivum non dirigeret An-gelum ad suum vltimum finem natura-lem, vt modo naturali possidendum, tum quia iam supponeretur in tali possessione ipsius inamissibilitè, & immutabilitè, tum quia lex naturalis indita Angelo per lumen naturale perfectissimum intellectus sufficientissimè dirigeret Angelum ad omnia concernentia, vel conducentia suo vltimo fini naturali: Ergò semel quod imponeretur illi tale præceptum positi-vum

vum per specialem locutionem , & revelationem divinam , per illud dirigeretur Angelus ad altiorem finem supra finem naturalem , & consequenter extraheretur ab ordine merè naturali. Non ergò intrà ordinem merè naturalem sifendo posset Deus tale præceptum positivum imponere Angelo. Vidè quę diximus *Tract. de Fide ubi suprā.* Et etiam quę de præcepto imposito Christo dicta relinquimus in præsenti.

74. Ex quo ad argumentum facile respondeo , primò negando maiorem: Quia vt ex dictis constat, tale præceptum positivum non relinqueret Angelum in puris naturalibus , sed ipsum ordinaret ad finem altiorem, nempè supernaturalem, potissimē cum exigeret ab eo fidem divinam erga Deum sibi loquentem , & præcipientem. Vnde licet prædicta maior communiter supponatur vt certa, quia non discusa , nec examinata plenè eius veritate , neganda tamen est, propter fundamenta à nobis relata. Vel secundò , omissa maiori , nego minorem : Ad cuius primam probationem , dico per illum probari , quod illud præceptum positivum esset potius supernaturale , quia esset suprā exigentiam , & debitum naturę angelicę. Sed gratis dato , quod esset intrà sphäram ordinis naturalis , & præcisè à Deo vt Authore naturę, in quo ordine Angelus supponitur beatus inamissibiliter , cocedo, quod Angelus posset tali præcepto nō attendere nec illud considerare continuo , & semper, imò, & actum præceptum omittere in sensu composito præcepti , nego tamen quod posset peccare , quia tale præceptum ipsum minimè obligaret sub culpa intra ordinem merè naturalem, sicuti nec sub amissione sui vltimi finis , & ideo contra tale præceptum nunquam peccaret. Ex quo ad secundam probationem , concessio antecedenti , & prima consequentia , nego minorem subsumptam , quia solum inferatur , quod posset omittere actum præceptum , sed absque culpa , & peccato intrà ordinem merè naturalem , quia intrà tam ordinem Angelus non obligaretur sub culpa , aut peccato. Et hoc intelligitur gratis admisso , quod tale præceptum non excederet metas ordinis purè naturalis. Quo tamen negato , vt negari debet, iam obligaret sub culpa , & peccato relatè ad ordinem supernaturalem , ad quem Angelus elevaretur tali præcepto , credendo illud fide divina , & consequenter posset peccare contra tale præ-

ceptum ; hoc tamen non esset peccare directè contra legem naturalem , sed contra legem , & ordinem supernaturalem , vt per se patet.

75. Obijcies tertio: Homo conditus in puris naturalibus posset directè peccare contra legem naturalem : Ergò & Angelus. Respondeo , concessio antecedenti , negando consequentiam: Quia homo in puris naturalibus haberet naturam infirmam , & non integrum , propter divisionem , & contrarietatem appetitus sensitivi , & rationalis , quę divisione est homini ex sua conditione naturalis propter compositionem ex corpore , & anima , quibus naturaliter conitac ; & ideo esset peccabilis contra finem naturalem : Attamen Angelus est natura simplex , & purè intellectualis , nullam affectuum aut passionum contradictionem secum ferens , sed integra concordia naturaliter fruens , & ideo eius natura est immobilitè sana , & integra , & propterea intrà sphäram ordinis naturalis non habet vnde peccare possit contra legem nature.

76. Sed replicabis : Demus, quod Deus creasset hominem in statu naturę purę , sed integrę , cum perfecta subordinatione appetitus sensitivi ad rationalem: Certè in tali casu, adhuc homo maneret peccabilis contra legem naturalem : Ergò licet Angelus ex vi suę creationis habeat naturā integrum , & sanam , erit peccabilis directè contra legem naturalem. Respondeo , concessio antecedenti , negando consequentiam : Quia cum homini ex sua intrinseca constitutio- ne non debeatur præfata integritas naturę , nec intima subordinatio appetitus inferioris ad superiorem ; nunquam posset illam habere vt sibi connaturaliter debitat , & necessariam , & consequenter nec immobilitè , aut inamissibilitè , sed solum mutabilitè , & amissibilitè per specialem aliquam gratiam , vel supernaturalem , vel de ordine naturę ; vnde licet haberet naturam integrum , & sanam non haberet illam immobilitè , & inamissibilitè sanam , & integrum , sed solum amissibilitè , & mutabilitè; eoque licet haberet naturam sanam , haberet tamen illam infirmabilem , & vulnerabilem , attento ordine purę naturę , & ideo semper posset peccare contra legem naturalem. Angelus autem , vt ex dictis constat , ex vi suę simplicis constitutionis habet naturam integrum , & sanam immobilitè , & immutabilitè intrà ordinem

nem naturę sistendo, non quidem ex aliqua gratia speciali ipsi facta, sed iure suę naturę ipsi debitam, vt suprà ostendimus, ac proinde non solum est sana, & integra, sed etiam est invulnerabilis, & ininfirmabilis intrà ordinem naturę sistendo.

77. Accipe aliam disparitatem: Quia licet homo esset conditus in natura integra, minimè tamen haberet rationem superiorē naturalem immobilitè rectificatam circa principia, & conclusiones iuris naturę, sed defectibilem à debita rectitudine. Cuius ratio est: Quia cum ex natura sua habeat cognoscere per discursum formalem procedendo ex primis principijs practicis ad principia secundaria, & particularia, & ex particularibus ad conclusiones, inter quas, & prima principia solet esse longus processus, & discursus per plura principia media, & intermedia, in hoc discursu præfertim pratico necessario est defectibilis à debita rectitudine ratio naturalis humana, & ideo voluntas humana peccabilis. Cæterū intellectus angelicus non intelligit per discursum, aut ratiocinationem procedendo ex primis principijs usque ad remotas, & ultimas conclusiones practicas; sed uno intuitu, & simplici cognitione in primis principijs practicis, & universalibus penetrat, & cognoscit omnia principia particularia, & omnes conclusiones practicas, quantumvis remotas, & ultimas; & ideo eius intellectus in processu pratico totius legis, & iuris naturalis est immobilitè, & naturaliter rectus, & indefectibilis propter prædictum modum cognoscendi uno intuitu omnes conclusiones practicas naturales in suis primis principijs practicis. Eo autem ipso, quod intellectus practicus directivus voluntatis sit indefectibilis in suo munere, voluntas in eodem sensu manet impeccabilis contra legem naturalem directè.



QUARTUM, ET PRÆCIPUUM ARGUMENTUM CONTRARIE SENTENTIE SOLVITUR, & ELUCIDATUR, QUO PACTO ANGELUS POST PECCATUM PRIMUM CONTRA LEGEM SUPERNATURALM, POSSIT PECCARE CONTRA LEGEM NATURALM.

78. Ex dictis sufficienter constat, Angelum non elevatum vel modo ad finem supernaturalem, sed constitutum in puris naturalibus non forè peccabilem contra legem naturalem, sistendo intrà limites ordinis pure naturalis. Constat etiam, adhuc elevatum ad ordinem supernaturalem non posse primo peccare contra legem naturalem antequam peccatum incurrit contra finem, & legem supernaturalem. Sed difficultas restat, utrum postquam Angelus per primum peccatum contra legem supernaturalem diabolus, seu dœmon factus est, possit peccare directè contra legem naturalem. Vnde,

79. Quartò arguitur fundamento principali contrariorum: Si Angelus esset impeccabilis directè contra legem naturalem ex natura sua, adhuc per peccatum diabolus factus, non posset directè contra talē legem peccare: Sed diabolus, aut dœmon potest peccare directè contra legem naturalem: Ergo ex vi sue creationis, aut ex natura sua non est impeccabilis directè contra legem naturalem. Probatur minor primo: Quia diabolus potest averti, & de facto est aversus à Deo, vt fine suo ultimo naturali: Ergo de facto peccat contra primum præceptum legis naturalis. Probatur antecedens: Quia diabolus de facto non amat Deum vt suum finem naturalem super omnia: Ergo est aversus ab illo vt suo fine ultimo naturali. Probatur antecedens: Quia diabolus de facto est in peccato mortali, & aversus à Deo Authore supernaturali, illique inimicus: Sed cum peccato mortali, & aversione à Deo Authore supernaturali non compatitur amor Dei vt Authoris, & finis naturalis super omnia: Ergo diabolus non amat Deum super omnia, vt suum Authorem, & finem supernaturalem, sed est aversus ab illo. Probatur minor: Quia amor naturalis Dei super omnia non posset non esse amor amicabilis, seu amicitia actualis cum Deo Authore naturali: Peccatum vero mortale contra Deum Authorem supernaturalem, & aversio ab illo non

non potest non esse inimicitia cum Deo: Sed amicitia, & inimicitia eiusdem cum eodem, licet sub diversis rationibus, non possunt simili compati: Ergo. Secundò probatur prima minor: Quia malefacerre, & nocere hominibus, eosque fallere, seu seducere est directe contra legem naturalem: Sed diabolus de facto malefacit, ac nocet quantum potest hominibus, eosque seducit, & fallit per seipsum, adeò ut communiter appellantur patet mendacij: Ergo de facto peccat contra legem naturalem.

80. Huic argumento respondent aliqui ex nostris, negando maiorem argumentum: Quia licet Angelus non possit directe, & per se primo peccare contra legem naturalem, quatenus nunquam potest primo peccare contra illam solitariè sumptam, antequam deordinetur eius intellectus practicus, & voluntas peccando contra legem supernaturalem; tamen semel iam deordinato, & perverto intellectu, & voluntate Angeli per primum peccatum contra legem supernaturalem, iam secundario, & quasi per se secundo potest peccare, & peccat avertendo se à fine ultimo naturali, & contra legem naturalem directe, licet secundario. Vnde (addunt PP. Salmantenses) ex predicto argumento solum infertur, Angelos posse peccare non primo, & per se contra legem naturalem, sed concomitantè, aut consequentè ex eo quod peccant contra legem supernaturalem, & inde moventur ad violandam etiam naturalem ex motivo aliquo dicente ordinem ad supernaturalia, v. g. ex eo quod vident se privatos beatitudine supernatura-

81. Quod si illis opponas ex P. Vazquez primo: Si Angelus suaptè natura esset impeccabilis contra legem naturalem, nullo fine, aut incentivo moveri posset ad peccandum contra eandem legem: Ergo vel non sunt ex natura sua impeccables contra legem naturalem, vel si tales sunt, adhuc ex motivo concernente ordinem supernaturalem non poterunt contra illam peccare. Antecedens videtur certum: Quia Angelus ex nullo fine, aut motivo potest invertire, aut pervertere suam naturam, nec impedire, quod sibi naturaliter, & cum physica necessitate convenit. Secundo: Angelus malus odio habet ipsum Deum, invidetque divinę providentię, & maiestati, que sunt contra legem naturalem, eo quod videt se cruciari ab ipso Deo: Sed

causa ista sufficeret ad peccandum contra prædictam legem absque illo motivo pertinente ad ordinem supernaturalem: Ergo.

82. Respondent PP. Salmantenses, Angelum ex nullo motivo posse peccare contra legem naturalem solitariè, per se primo, & directe, & hoc solum probari eo quod sunt ex natura sua impeccables directe contra legem naturalem; posse tamen ex motivo concernente ordinem supernaturalem peccare contra legem naturalem, si consideretur ut coniuncta ad legem supernaturalem. Ad secundam similiter dicunt, quod invidia, & odium illud, quo dæmones prosequuntur Deum, & homines, per se primo esse in ordine ad finem eorundem hominum supernaturalem, & quia à Deo privatur supernaturali felicitate, & ab eodem torquentur ut ab agente supernaturali; & ideo semper peccatum eorum esse per se primo contra legem, & finem supernaturalem.

83. Sed huiusmodi solutio, & doctrina non videtur plenè satisfacere difficultati, nam licet illa optimè defendatur non posse Angelum primo peccare, seu inchoare suum peccatum contra legem naturalem, semper tamen manet difficultas: An supposito peccato contra legem supernaturalem, & privatione beatitudinis supernaturalis, possit Angelus ex hoc motivo, secundario peccare directe contra finem, & legem naturalem avertendo se directe à fine suo naturali. Vnde sic arguo: Stat optimè Angelum non primo, & per se, sed solum secundario peccare contra legem naturalem, & nihilominus directe peccare contra illam: Ergo licet prædicta doctrina salvetur, Angelum non posse per se primo peccare contra legem naturalem, non tamen videntur, quin possit peccare directe, licet secundario, contra ipsam. Probatur antecedens, nam ambitionis, qui ex motivo ambitionis, & superbi furatur ad finem ambitionis, non peccat per se primo contra legem iustitie, seu non furandi, sed solum secundario, motus nempe ex præcedenti, & primo peccato ambitionis, & superbi contra legem modestie, & humilitatis: Et tamen iuxta omnes directe peccat contra legem iustitie, seu non furandi: Ergo stat optimè Angelum non primo, & per se peccare contra legem naturalem, sed solum secundario ex præcedenti motivo, & peccato contra legem supernaturalem, & tamen peccare directe

con-

contra legem naturalem. Secundò: Quia homo in statu innocentie, & iustitiae originalis iuxta communem sententiam Thomistiarum non poterat peccare per se primo contra legem temperantie comedendo cibum vetitum, sed solum secundario peccando per prius contra debitam humilitatem, & subordinationem mentis ad Deum, peccato superbi, & elationis: Et tamen poterat peccare, & directe peccavit contra legem temperantie comedendo cibum vetitum: Ergo idem quod prius. Mitto alia plura exempla, in quibus vix peccari potest contra legem inferiorem, aut praeceptum particulare, nisi peccando per prius contra virtutem, & legem superiorem, & ex motivo legi superiori contrario; & nihilominus nemo dicet sic peccantes non peccare directe contra legem, & virtutem inferiorem: Ergo.

84. Explicatur difficultas: Nam si semel Angelus malus post peccatum contra legem supernaturalem ex consequenti peccat etiam contra naturalem, vere, & propriè peccat formaliter contra naturalem directe: Ergo. Probatur antecedens, nam qui facit aliquid malum ex obiecto, quamvis illud faciat ex alio fine malo contra legem supernaturalem, est reus duplicitis malitiæ, quarum prima est directe contra finem, & legem supernaturalem; secunda vera est directe contra legem naturalem prohibitivam talis obiecti: Ergo non solum peccat directe contra legem supernaturalem, sed etiam directe, licet secundario, contra legem naturalem. Quod si concedatur in Angelo, ut concedere videntur PP. Salmanticenses: Ergo signum est, Angelum sic peccantem non esse ex natura sua determinatum ad amorem Dei super omnia, ut est finis naturalis, ac proinde non esse cur non possit per se primo etiam peccare contra legem naturalem. Consequentia patet: Quia si ex natura sua est determinatus ad amorem Dei Authoris naturalis super omnia, huiusmodi determinatio, & amor, adhuc post peccatum, in Angelo maneret, cum maneret integra natura ipsius: Sed tali determinatione manente, minimè posset adhuc secundario post primum peccatum propriè, & directe contra legem, & finem naturalem peccare: Ergo.

85. Respondent PP. Salmanticenses, quod in Angelo post peccatum solum manet determinatio ad diligendum Deum super omnia, ut est finis naturæ sol-

litariæ, & seorsim sumptus; cum qua determinatione potest manere indifferentia ad peccandum contra eundem finem naturæ non solitariè sumptam, sed cum coniunctione ad finem supernaturalem. Sed contra hanc doctrinam opponunt sibi ex Petro de Ledesma: Quia si semel Angelus ex natura sua est determinatus, & rectificatus intrinsecè circa finem naturalem, & in amore naturali ipsius super omnia, huiusmodi determinatio, rectitudo, & amor debent perseverare in Angelo circa eundem finem naturalem adhuc post peccatum contra supernaturalem; potissimum cum talis amor, & rectitudo sit physicè necessaria ipsi Angelo, & ad integratè naturæ ipsius pertinens: Sed tali determinatione, & amore manente non potest Angelus peccare contra talem finem naturalem quantumvis coniunctum fini superuaturali, sed necessario permanebit in rectitudine amandi ipsum super omnia: Ergo.

86. Vrgetur: Quia vel post peccatum in Angelo manet amor Dei Authoris, & finis naturalis solitariè sumptus super omnia, vel non manet? Si non manet: Ergo ille amor non convenit ex naturali necessitate Angelo. Patet consequentia: Quia Angelus non potest per peccatum liberè se privare eo actu, qui sibi convenit ex naturali necessitate; alias enim illemet actus esset simùl liber, & physicè necessarius. Si manet: Ergo post peccatum non potest se avertere à tali fine naturali, adhuc ut coniuncto fini supernaturali, quia implicat simùl amare super omnia eundem finem solitariè sumptum, & ab ipso averti, ut coniuncto fini supernaturali. Explicatur: Quia dum avertitur à fine naturali, ut coniuncto fini supernaturali, vel solum avertitur à fine supernaturali, & à coniunctione finis naturalis cum supernaturali; vel ulterius etiam avertitur ab ipso fine naturali, quia coniuncto fini supernaturali? Si primum: Ergo cum avertione illa adhuc manet actualis conversio ad finem naturalem super omnia specificative, & secundum se sumptum, & amor efficax illius super omnia; cum quo restat conciliare qualiter simùl componatur violare ipsam legem naturalem, aut esse in peccato mortali, quæ est prima difficultas argumenti. Si secundum: Ergo per avertionem illam destruitur, & excluditur ipsa conversio actualis in Deum, ut Authorem, & finem naturalem secundum se, quæ erat physicè necessaria: Ergo per actum liberum ex-

cludit à se actum physicè, & naturaliter necessarium, quod certè repugnat manifestè.

87. Respondent vltimò. PP. Salmantenses, quod quamvis maneat in Angelo post peccatum, quoad entitatem, & substantiam, actus amoris Dei super omnia, vt est bonum commune totius naturæ, & vt est finis eius solitarie sumpsitus, & iste actus habeat debitam ordinationem naturalem, quantum est ex vi sui obiecti, sitque ordinatus, & rectus quoad substantiam, & ex obiecto suo, attamen semel, quod Angelus eo actu abutatur, vt abutitur, in ordine ad finem supernaturalem, potest cum hac abusione coniungere aliam in ordine ad aliquem finem pravum ordinis naturalis.

88. Sed contra restat semper eadem difficultas. Primò: Quomodo illo actu, qui est dilectio Dei Authoris naturæ super omnia possit Angelus abuti ad peccandum mortaliter contra ipsum Deum vt finem supernaturalem. Secundò, quomodo eodem actu possit consequenter abuti etiam in ordine ad finem pravum ordinis naturalis. Ratio difficultatis est, primò, quam proponit suprà argumentum principale, quia implicat Angelum simùl amare Deum super omnia, & ab ipso averti, sicut esse amicum, & inimicum ipsius, adhuc sub diversis rationibus obiectivis. Secundò: Quia si cum prædicta abusione contra finem supernaturalem potest coniungere aliam in ordine ad finem pravum ordinis naturalis: Ergò poterit corrumpere ordinem, & rectitudinem naturalem intellectus, & voluntatis, etiam circa finem naturalem: Sed hoc est incompatibile cum dilectione, & amore Dei Authoris naturalis super omnia, quia hæc necessariò secum afferit semper, & pro semper rectitudinem, & integratatem intellectus, & voluntatis intra ordinem naturalem, & erga omnem finem ordinis naturalis: Ergo tandem prædicta doctrina non evacuat difficultas principalis, quæ consistit certè in explicando, an possint simùl conciliari, & quomodo ex una parte amor Dei Authoris, & finis naturalis super omnia, cum rectitudine, & integritate naturali, & universalis intellectus, & voluntatis in ordine ad eundem finem, quam necessariò infert prædictus amor Dei vt Authoris, & finis naturalis super omnia; & ex alia parte simùl cum isto amore, & rectitudine, quod Angelus avertatur à Deo, vt Authore, & fine supernaturali, ipsum-

que odio profequatur, & ex hac aversione, & odio plura faciat contra ipsam legem naturalem; quæ concordia certè non explicatur à RR. modo perceptibili, sed magis dissimulatur huiusmodi difficultas.

89. Igitur, prædicta doctrina in sua probabilitate relicta, pro solutione principalis argumenti. Noto primo: Quod dilectio Dei Authoris, & finis naturalis, supposita elevatione naturæ ad ordinem supernaturalem, non respicit ipsum Deum vt Authorem, & finem naturalem, tanquam finem simpliciter ultimum ipsius Angeli, sed solum vt finem ultimum secundum quid, restrictè ad vires naturales ipsius Angeli, quibus ad ulteriorem, aut superiorē finem tendere non potest. Patet: Quia supposita prædicta elevatione, Angelus tenetur ordinare se ipsum, ipsamque dilectionem Dei, Authoris naturæ, suamque naturalem beatitudinem ad finem beatitudinis supernaturalis, sive ad Deum, vt clarè videndum in seipso, & quatenus est obiectum ipsius beatitudinis supernaturalis: Ergò absolute, & simpliciter beatitudo naturalis respectu Angeli vt elevati, non manet in ratione ultimi finis absolute, & simpliciter talis, sed solum secundum quid, & restrictè modo explicato.

Noto secundò: Quod talis dilectio Dei vt Authoris, & finis naturalis, super omnia, per se, & ex natura sua non diligit Deum super omnia, tamen naturalia, quam supernaturalia, tamen pertinentia ad ordinem naturæ, quam pertinentia ad ordinem supernaturalem, quia si intrinsecè, & per se sic respiceret Deum vt Authorem, & finem naturalem, anteponeret suam beatitudinem naturalem obiectivam, & formalem beatitudini supernaturali obiectivę, & formalis, & omnibus medijs supernaturalibus conducentibus ad ipsam; & per consequens talis dilectio per se, & ex natura sua esset perversa, & vitiosa; quod ex terminis repugnat, cum sit maximum, & primum donum Dei, vt Authoris naturæ. Solum ergo ea dilectio, & amor Dei, vt Authoris, & finis naturæ, respicit ipsum super omnia directè, & per se pertinentia ad ordinem naturalem, ordinabilitè tamen, vel deordinabilitè respectu aliorum, quæ fuerint suprà ordinem, & exigentiam naturæ.

90. Noto tertio: Quod prædicta dilectio naturalis cum contemplatione Dei vt Auctoris, & finis naturalis, in quibus beatitudo naturalis Angeli consistit,

solum rectificat eius intellectum, & voluntatem immobiliter, & necessario erga omnia bona, & appetibilia naturalia, ut per se pertinentia ad ordinem naturae, & ad Deum, ut finem totius naturae; quia hoc solum modo, & cum hac restrictione respicit ipsum, ut ultimum finem, & super omnia; minime autem per se rectificat voluntatem, & intellectum Angeli erga alia per se pertinentia ad ordinem supernaturalem, quia nec respicit Deum per se ut ultimum finem respectu istorum, nec super omnia ista. His ergo suppositis: Iam.

91. Ad argumentum principale, concessa maiori, negando minorem. Ad cuius primam probationem, nego antecedens. Ad cuius probationem, distinguo antecedens: Diabolus de facto non amat Deum, ut suum finem naturale super omnia per se pertinentia ad ordinem naturae, & ab ipso appetibilia per se intra talem ordinem, nego antecedens: Super omnia etiam pertinentia ad ordinem supernaturalem, concedo antecedens. Ad cuius probationem, concessa maiori, distinguo minorem distinctione data. Ad cuius probationem, nego maiorem quoad primam partem primo, quia ut late propugnavimus *Tractat. de Charitat. quest. 3. a num. 2.* non est possibilis amicitia propriè, & strictè talis intra limites ordinis naturalis; vnde amor Dei, ut Authoris naturalis, præcisè, & intra sphæram ordinis naturalis, non potest esse amor propriè amicabilis, sed ad summum potest esse amor benevolentie naturalis erga Deum, cum hac restrictione, nempè erga ipsum præcisè, ut est Author, & finis universalis totius naturae; qui quidem amor, cum per se non rectificet voluntatem, & intellectum circa bona supernaturalia, nec circa ultimum finem supernaturalem, ad quem Angelus supponitur obligatus, & elevatus, optimè potest compati cum deordinatione, & peccato mortali contra talem ultimum finem supernaturalem, qui solus est ultimus finis simplicitè talis respectu Angeli elevati.

92. Ad secundam probationem primè minoris, distinguo maiorem: Malefacere, & nocere hominibus, eosque fallere, & seducere est directè contra legem naturalem præcisè, nego maiorem: Et etiam directè potest esse contra legem supernaturalem, concedo maiorem, & distinguo minorem: Diabolus de facto malefacit, nocetque quantum potest ho-

minibus, &c. totum hoc rectificat quantum directè oppositum legi naturali, nego minorem: Totum hoc volendo, in quantum est directè contra legem, & finem supernaturalem, concedo minorem, & distinguo consequens: Ergo de facto peccant contra legem naturalem materialiter, & indirectè, concedo consequentiam: Formaliter, & directè, nego consequentiam: Quia peccare directè contra legem naturalem, est peccare in directo descensu ex primis principijs legis naturalis ad appetibilia particularia, deficiente in aliquo gradu huius descensus, à debita consideratione, & applicatione ipsius legis naturalis, & à debita rectitudine voluntatis erga finem, & media per se pertinentia ad legem naturalem; hoc autem modo non peccat Angelus, seu diabolus, etiam quando nocet hominibus, & eos seducit, quia adhuc in eo casu intellectus ipsius perseverat in actuali contemplatione speculativa, & practica Dei ut Authoris, & finis naturalis, & in actuali, & recta cognitione mediorum per se pertinentium ad talem finem. Et simili in voluntate recta operandi conformiter ad talem finem quantum movetur ex amore talis finis; vnde in directo descensu ex primis principijs legis naturalis, usque ad singulare agibile, vel operabile, Angelus non declinat à rectitudine legis naturalis, nec ex parte intellectus practici, nec ex parte voluntatis secundum quod directè movetur ex tali fine. Non ergo directè peccat contra legem naturalem.

93. Sed dices immediate: Lex naturalis directè iubet loqui semper cum veritate, seu veraciter, & cum similibus equitatè, & beneficentia exercere, prohibetque mendaciter loqui, & malefacere similibus: Quomodo ergo si Angelus in directo descensu ex Deo ut fine naturali secundum legem naturalem recte descendit, cum recta consideratione, rectaque voluntate, usque ad ultimum agibile, in ultimo agibili mendaciter loquitur, malefacitque hominibus? Quod certè est immediate contra ipsam legem naturalem. Et urgetur difficultas, quia lex veritatis est lex naturalis pertinens ad virtutem naturalem veritatis: Vel ergo Angelus, dum descendit ex primis principijs legis naturalis ad singulariter loquendum, observat intelligendo, & volendo hanc legem veritatis, vel illam non observat: Si illam non observat: Ergo in directo descensu deficit à conformitate cum lege naturali, & ab obser-

vatione illius: Ergò directè peccat contra legem naturalem; vel si illam observat in ultimo agibili: Ergò in singulari locutione semper veraciter loquetur, & nunquam mendaciter, quia semper observabit conformitatem cum lege, & virtute veracitatis.

94. Respondeo, concessso antecedenti, ad interrogationem dico, difficultatem forè insuperabilem, si in Angelo solus eslet directus descensus ex Deo ut fine ultimo naturali, & secundum legem naturalem ad singulare agibile. Ceterum simùl cum isto descensu de se recto, & naturali, in Angelo concurredit aliis descensus ex fine pravè, & inordinate appetito, & prævolito contra debitum finem supernaturalem, & contra legem supernaturalem; ex quo fine descendit etiam usque ad singulare agibile, quasi alia via directè contraria fini supernaturali, vitiando, & detorquendo descensum rectum ex fine naturali; & cum pervenit ad singulare agibile, dictat seducere, & fallere homines, ipsisque malèfacere, & hoc vult; & cum alias dictamen intellectus Angelici, & affectus voluntatis ipsius contra legem supernaturalem prævaleat supra dictamen, & affectum rectum ordinis naturalis, quem habet Angelus in primo descensu, contra hoc dictamen, & hunc affectum rectum loquendi veraciter, Angelus ipse ex superiori fine pravo motus loquitur mendaciter, homines seducendo; in quo quidem peccat materialiter, & indirectè contra legem naturalem veracitatis, sed non formaliter, & directè per descensum directum ex fine naturali, & ex principijs legis naturalis. Quod si adhuc inquiras: Cur prævalet dictamen, & affectus ex motivo pravo supernaturali contra dictamen, & affectum rectum ordinis naturæ? Facile respondeo, quod affectus, & dictamen rectum ordinis naturæ descendit ex amore naturali Dei, ut Authoris, & finis naturalis super omnia per se pertinentia ad ordinem naturæ, non vero super omnia supernatura; vnde talis affectus, & tale dictamen solum habet per se, quantum est ex suo proprio fine, rectificare actualem locutionem, & operationem, si non occurrat in contra dictamen, & affectus oppositus ex fine supernaturaliter pravo, quia contra hunc prævalere non potest; vnde prævalet motus intellectus, & voluntatis ex fine supernaturaliter pravo descendens.

Tom. II.

95. Ex quo ad urgentiam difficultatis, concessso antecedenti, ad interrogationem dilemmatis dico, quod Angelus in directo descensu ex fine naturali, & quantum movetur ab ipso, observat usque ad singulare agibile legem naturalem veracitatis dictando, & volendo veraciter loqui, quantum movetur ex fine naturali; sed quia finis naturalis non prævalet contra motivum, & finem supernaturaliter pravum, ex quo alia via movetur Angelus ad loquendum mendaciter; ideo in executione loquitur mendaciter, homines seducendo; quia mendacitas non descendit directè ex fine aliquo naturali, nec ex dictamine, aut affectu ordinis naturalis, sed potius præter, vel contra totum descensum naturalem; & ideo in tali mendacitate non peccat directè contra legem naturalem, sed solum directè contra legem, & finem supernaturalem, & indirectè contra naturalem.

Sed ut hoc ipsum, in quo tota difficultas consistit, magis explicetur, replicabis primo, quia licet in Angelo amor Dei ut Authoris, & finis naturalis non sit amicabilis strictè, & propriè erga ipsum, est tamen amor benevolentie erga ipsummet Deum, ut ultimum finem, & super omnia: Sed cum amore benevolentie erga Deum ut ultimum finem, & super omnia non compatitur aversio ab ipso, & odium ipsius, adhuc sub distinctis rationibus obiectivis: Ergò quamvis amor ille sit erga Deum ut Authorem, & finem naturalem, & aversio sit ab ipso Deo ut Authore, & fine supernaturali, non possunt simili compati in eadem voluntate angelica. Secundo, quia si Angelus conservat naturalem integritatem, & rectitudinem intellectus, & voluntatis in dictando, & volendo quatenus movetur ex Deo ut fine ultimo naturali, necessario debet etiam servare eandem integritatem, & rectitudinem in actuali operatione, cum operatio sequatur necessario ad imperium practicum intellectus, & voluntatis: Sed quando Angelus mendaciter loquitur, non servat rectitudinem naturalem in actuali operatione, cum mendacium non possit esse naturaliter rectum, & conforme legi naturæ: Ergò tunc non observat rectitudinem, & integritatem naturalem intellectus, & voluntatis conformiter ad legem naturæ. Tertio, quia diabolus non solum seducit, & nocet hominibus in

bonis supernaturalibus, sed etiam sēpissimè in bonis, & veritatis naturalibus per se pertinentibus ad legem naturę: Sed hoc prästare non potest, nisi deficiendo ab integritate, & rectitudine legis naturalis: Ergo istam non conservat immutabilitè.

96. Quartò, quia si istam conservaret immutabilitè usque ad singulare agibile, motus ex suo fine debito naturali imperaret in singulari casu actionem, & locutionem conformem legi naturali, & consequenter locutionem veram, & operationem rectam: Sed ad ultimum imperium volutatis, & rationis practicę necessariò sequitur semper actio imperata: Ergo semper loqueretur veracitè, & operaretur rectè: Sed hoc non ita contingit in Angelo malo: Ergo quia liberè amittit, & corruptit in se ipso rectitudinem, & integritatem naturalem sui intellectus, & voluntatis per ordinem ad finem, & legem naturalē: Ergo directè peccat contra ipsam. Quintò, quia non est assignabilis finis, ex quo motus Angelus pravaleat adhuc indirectè contra finem, & legem naturalē dictando, & volendo circa agibile singulare, si in eo perseverat amor Dei Authoris naturalis, & rectitudo naturalis ex tali amore necessariò consecuta: Ergo, dum actu peccat, est signum evidens quod per prius deficit, & declinat directè à tali amore Dei ut finis naturalis, & à rectitudine naturali tali amorī annexa. Antecedens probatur, quia talis finis non potest esse aliquod bonum naturale, nam anteponere bonum naturale Deo ut ultimo fini naturali, esset peccare directè contra legem naturalem: Alias nequit esse aliquod bonum supernaturale, quia ex bono supernaturale, ut ex motivo, non potest Angelus pravè operari, quia implicat prava operatio ex motivo supernaturali procedens, cum motivum supernaturalē sit bonum ordinis supernaturalis, quod nequit influere in operationem pravam: Ergo non est assignabilis prædictus finis aut motivum, ex quo Angelus pravalere possit contra rectitudinem naturalē peccando.

97. Respondeo, prænotando prout nunc Angelum in primo peccato appetivis pro ultimo fine aliquid pertinens ad ordinem supernaturalem modo infra explicando, cum primum Angeli peccatum elucidabimus. Illum ergo finem primò pravè appetitum ab Angelo vocamus finem supernaturaliter pravum. Quo

præmisso ad primum respondeo distinguendo maiorem: Est tamen amor benevolentię circa Deum, ut ultimum finem simplicitè ultimum, & super omnia cum omnimoda universalitate, includendo etiam supernaturalia, nego maiorem: Erga Deum ut ultimum finem secundum quid, relatè tantum ad naturalia per se pertinentia ad ordinem naturę, & super ista omnia præcisè, concedo maiorem, & distinguo minorem: Cum amore benevolentię erga Deum, ut ultimum finem simplicitè ultimum, & super omnia simplicitè omnia, non compatitur aversio ab ipso, & odium ipsius, adhuc sub diversis rationibus, concedo minorem: Si amor benevolentię sit tantum erga Deum ut ultimum finem secundum quid, & restrictè ad agibilia naturalia, & tantum super omnia huiusmodi agibilia, ordinabilis tamen, vel deordinabilis ab altiori fine supernaturali, nego minorem, & consequentiam, quia cum prædictus amor Dei, ut Authoris, & finis naturalis non sit erga Deum ut ultimo finem simplicitè ultimum, ex hoc ipso ille amor benevolentię erga Deum manet liberè ordinabilis ad ultimum finem simpliciter talem, nempe ad Deum clarè videndum in se ipso, & consequenter etiam deordinabilis à tali fine ultimo simplicitè. Ex quo efficaciter probatur, talem amorem benevolentię ex se, & ex natura sua esse compatibilem simili cum deordinatione, & aversione à Deo, ut ultimo fine simplicitè tali, sive ut ultimo fine supernaturali, & consequenter cum odio particulari ipsius in aliquo effectu particulari nocivo & contrariò ipsi Angelo. Item, cum respiciat Deum super omnia præcisè naturalia, & non super omnia simplicitè includendo etiam supernaturalia, ex hoc ipso manet talis amor naturalis benevolentię postponibilis amori erga supernaturalia, tam recto, quam pravo, & consequenter componibilis etiam cum amore pravo, & inordinato circa finem supernaturalem, per quem Angelus avertitur à Deo ut Autore supernaturali; siquidem amor, qui postponitur altiori amori licet pravo, cum illo simili componitur.

98. Ad secundam distinguo maiorem: Debet servare eandem rectitudinem, & integritatem in operatione quantum permittatur ex altiori motivo, & amore, concedo maiorem: Suprà tale motivum, & amorem, aut contra ipsum, nego

nego maiorem, & distinguo minorem: Quando Angelus mendaciter loquitur non servat rectitudinem, & integritatem in actuali operatione ex defectu conformitatis in descensu naturali ad legem naturalem, nego minorem: Quia non permittitur illam integrè obsevare ex motivo pravo supernaturaliter, & ex amore pravo circa supernaturalia, concedo minorem, & nego consequentiam, quia huiusmodi non observantia rectitudinis naturalis in operatione non provenit ex defectu conformitatis intellectus, & voluntatis cum lege naturali, sed ex impedimento finis, & amoris pravi erga supernaturalia. Quæ solutio constat ex dictis.

99. Ad tertiam, distinguo maiorem: Sed etiam nocet, & fallit in veritatibus per se pertinentibus ad legem naturæ, formaliter ut per se ad illam pertinentibus, nego maiorem: Formaliter ut pertinentibus ad ordinem supernaturalem, concedo maiorem, & nego minorem cum consequentia; quia bona naturalia in hominibus, & cognitione etiam veritatis naturalis, licet per se positivè non conducant ad ordinem naturalem, negativè tamen aptant hominem ad bona, & dona supernaturalia, & ad cognoscenda supernaturalia, & sunt ordinabiles ad finem supernaturalem; doemon autem per se non invidet hominibus bona naturalia, nec cognitionem veritatis naturalis directè, sive ut præcisè pertinent ad ordinem naturalem, cum intrà talem ordinem ipse hominibus maximè in bonis, & dotis naturalibus antecellat, & in cognitione naturali veritatis; solum ergo in eis directè, & per se invidet bona supernaturalia, & quod sunt ordinabiles ad finem supernaturalem; & agnoscens quod per dona naturalia, & per cognitionem veritatis naturalis sunt ordinabiles, & capaces donorum supernaturalium, propterea hominibus nocet etiam in bonis naturalibus, & eos se dicit, & fallit etiam circa veritates naturales, non per directam tendentiam contra bona naturalia ut pertinentia ad ordinem naturæ, sed per tendentiam directam contra bona ipsorum supernaturalia, & contra capacitem ad ipsa, ex quo indirectè, & materialiter nocet eis in bonis naturalibus.

100. Ad quartam, distinguo maiorem: Imperaret locutionem, & actionem conformem legi naturali quantum moveretur à fine naturali, concedo maiorem: Absolue, & simpliciter, nego maiorem, & distin-

guo minorem: Ad ultimum imperium voluntatis, & rationis practice necessario sequitur actio imperata secundumquod movetur ex fine, vel ex amore finis, & quantum ex illo movetur, concedo minorem: Aliter, nego minorem: Et distinguo consequens: Ergo semper loqueretur veraciter, & operaretur recte, absolute, & simpliciter, nego consequentiam: Secundum quid, & quantum moveretur ex amore Dei, ut ultimi finis naturalis, concedo consequentiam. Ratio distinctionis est: Quia illud ultimum imperium voluntatis, & intellectus practice in Angelo circa singulare agibile, ut explicatum manet, descendit practice, quasi descensu subordinato ex amore duplicitis finis, nempe ex amore Dei, ut finis ultimi naturalis, & ex amore inordinato finis ultimi simpliciter, seu finis ultimi supernaturalis; in quantum igitur illud imperium ultimum circa singulare agibile descendit ex amore Dei, ut ultimi finis naturalis, imperat per se locutionem veracem, & actionem rectam circa singulare agibile; ceterum in quantum descendit ex amore inordinato propriæ excellentiæ ut finis ultimi simpliciter, imperium illud vitiatur, & detorquetur ad locutionem mendacem, & actionem pravam. Vnde in illo imperio servatur rectitudo virtutis, & veracitatis secundum quid, & quantum est ex amore ultimi finis naturalis, ex quo descendit; sed simpliciter evadit tale imperium pravum, & vitiatum prout descendit ex amore inordinato propriæ excellentiæ ut ultimi finis simpliciter, & ex vi illius redditur imperium actionis prave, & locutionis mendacis simpliciter prave, & simpliciter mendacis.

101. Ad ultimam, nego antecedens. Ad cuius probationem dico, illum finem esse bonum naturale, & supernatural modo infra explicando, nempe propriam excellentiam appetitam sine debita subordinatione ad Deum ut finem ultimum supernatural, sive ut ultimum finem simpliciter ultimum, quo pacto est finis pravus respectu Angeli, ut infra ex professo explicandum est, & ideo modo non est discutiendum. Hoc tamen supposito, ex illo fine pravo, & ultimo simpliciter prævalet Angelus circa singulare agibile vitiando, & detorquendo ipsam rectitudinem, seu motum rectum naturalem naturaliter descendenter ex amore Dei, ut ultimi finis naturalis, sive ut ultimi finis secundum quid ultimi. Nec

mirum: Quia amor ultimi finis simpliciter ultimi de se pravalet supra amorem ultimi finis secundum quid ultimi, vel ipsum elevando, & rectificando in superiori ordine, si sit amor ordinatus ultimi finis simpliciter; vel ipsum vitiando, & detorquendo a debito fine si sit amor pravus ultimi finis simpliciter talis; & hoc secundo modo contingit in Angelo malo, qui cum semel appetiverit propriam excellentiam ut finem ultimum simpliciter ultimum, ex hoc pravo, & inordinato amore abutitur amore, & motu naturaliter recto usque ad singulare agibile ipsum vitiando, & detorquendo ad actionem pravam, & locutionem mendacem, praelendo supra ipsum amorem, & motum rectum naturalem; quia cum amor pravus in illo sit amor ultimi finis simpliciter talis respectu Angeli, & amor naturaliter rectus sit amor ultimi finis naturalis, qui est tantum ultimus secundum quid, bene potest ille amor pravus ultimi finis simpliciter prevalere supra amorem rectum naturalem ipsum vitiando, & detorquendo ad malum, & mendacium.

102. Sed adhuc replicabis: Vel ille amor pravus excludit amorem rectum naturalem finis naturalis, & eius motionem usque ad singulare agibile, vel illum non excludit sed relinquit cum sua rectitudine, & integritate naturali moventem, & influentem in actualem operationem erga singulare agibile? Si primum: Ergo non compatitur amor Dei ut ultimi finis naturalis cum amore pravo ultimi finis mali simpliciter ultimi in Angelo, & consequenter nec cum eius peccato mortali, contra superius a nobis asserta. Si secundum: Ergo actualis operatio circa singulare agibile erit simili recta, & prava; recta, quia ex amore recto ultimi finis naturalis, & ex motione recta ipsius amoris imperata; prava, quia ex amore pravo, & inordinato mali finis, ut ultimi simpliciter, vitiata, & detorta a debita rectitudine. Et similiter actualis locutio erit simili mendax, ut supponitur, ex fine pravo, & verax ex amore recto naturali ultimi finis naturalis. Sed implicat contradictionem eandem operationem actualem, esse simili rectam, & pravam, & eandem locutionem esse simili veracem, & mendacem: Ergo pariter implicat doctrina tradita.

103. Respondeo, negando primam partem dilemmatis, & concedendo secundam. Ad cuius impugnationem di-

co, quod actualis operatio in Angelo; dum imperatur, & procedit ex utroque amore praefato, est simili recta, & prava, bona, & mala: Mala quidem, & prava simpliciter ex fine pravè amato ut ultimo simpliciter; sed bona, & recta secundum quid ex amore recto Dei ut ultimi finis naturalis ultimi secundum quid. Nec in hoc est maior difficultas, quam in ponendo actum moraliter bonum ex obiecto, & malum simpliciter ex fine, ut supra illum propugnavimus, quest. 5. & num. 9. & 80. & 94. Si enim idem actus potest esse rectus, & bonus ex obiecto bono, & malus ex fine malo; cur non poterit similiter eadem operatio esse bona, & recta ex fine bono naturali ultimo secundum quid, & mala simpliciter ex fine malo supernaturaliter ut ultimo simpliciter appetito, & prevolito. Legantur ibidem dicta, & fusè explicata. Ex quibus facile intelliges quomodo tota rectitudo, & integritas amoris naturalis Dei ut ultimi finis, & motionis ipsius usque ad singulare agibile possit perseverare integra quantum est ex tali fine, licet vitiata, & depravata ex altiori fine malo, & intentione mala. Quo casu integritas, & rectitudo naturalis ex fine naturali non est integritas simpliciter, nec constituit actum simpliciter integrum moraliter, sed solum rectum, & integrum secundum quid, nempè respectivè tantum ad legem naturali, & ad ultimum finem naturalem ipsius Angelii; simpliciter autem pravam, & defectuosam.

104. Si tamen dicas: Licet idem actus possit esse simili bonus secundum quid, & malus simpliciter, repugnat tamen quod eadem locutio sit simili verax, & mendax: Ergo saltèm rectitudo veritatis naturalis non potest servari in locutione Angeli fallentis, & seducentis. Respondeo, eandem locutionem posse similiter esse veracem secundum quid, in quantum descendit ex recto fine naturali, & simili mendacem simpliciter, quod eisdem rationibus probari potest, quibus probatur actus bonus secundum quid, & malus simpliciter, & quibus supra explicavi, quomodo in discursu, tam speculativo, quam practico nulla conclusio potest esse adeo falsa, quod non participet aliquid veritatis ex primis principijs naturaliter veris. Unde adhuc in locutione mendaci diaboli, qua falfit, & seducit homines, debet perseverare aliquid veritatis naturalis, licet de-

deterctum ad mendacitatem , & ideo eius locutio sit mendax , & fallax simpli- citer loquendo , & ipse ex fine , & amo- re pravo in se prædominante veritatem dicatur Pater mendacijs.

105. Ex dictis colliges , seu intel- liges , quo sensu Angelus malus , quan- tumvis pravè , & perverse operetur , ac maligne contra Deum , contra cæteros Angelos , & contra homines , iam per superbia , iam per invidiam , iam per malevolentiam , & maleficieniam , & fallaciam , in omnibus his non peccat di- rectè contra finem , & legem naturalem , nec intrà metas ordinis purè naturans , quia videlicet eius procellus , seu des- census ex ultimo fine naturali , quatenus directè ex illo procedit , & descendit usque ad singularia agibilia , temper ob- servat naturalem rectitudinem quantum movetur ex ultimo fine naturali , & ex primis principijs legis naturalis , vi per se pertinentibus ad ordinem naturæ ; totam vero malitiam in operationibus ipsius provenire ex fine supernaturaliter pravo , quatenus ex amore superbo illius directè descendit , & procedit contra legem su- pernaturalem , vitiando , & detorquendo ad illum pravum finem primum proce- sum , & descensum ordinis purè natura- lis , sive totum ordinem naturalem de se naturaliter rectum . Unde omnis eius operatio , sive intellectus , sive voluntatis , simpliciter loquendo , evadit mala , & peccaminosa , & maligna simpliciter ex malo , & superbo fine ab ipso superbe , & in primis appetito , ut ultimo simpliciter ; sed nihilominus perse- verat omnis talis operatio secundum quid recta , & bona moraliter secundum ordi- nem , & respectum directum ad finem ultimum naturalem , & in quantum ex amore illius intrà metas ordinis nature ex illo descendit , movetur , & procedit in operando . Quam rectitudinem mora- lem secundum quid posse compati in eisdem actibus , & operationibus intel- lectus practici , & voluntatis simùl cum malitia , & pravitate simpliciter eas de- pravante , & vitiante , late explicatum invenies præfacta ques. 5. & ideo modo ab hoc explicando amplius superse- deo .

106. Sed dices ultimò : Lex natu- ralis prohibet per se , & directè quan- tumque malam operationem ex obiecto malam , ex quocumque fine eliciendam : Ergo directè violatur per quamlibet ope- rationem ex obiecto malam : Sed in An-

gelo malo dantur plures operationes ex specie sua , & obiecto malo : Ergo direc- tè violat legem naturalem . Secundò : Quia posito præcepto supernaturali , lex ipsa naturalis præcipit illud observare , cum sit principium legis naturæ omnia Dei præcepta esse observanda : Ergo dum Angelus malus violat directè præ- ceptum supernaturale , etiam peccat di- rectè contra legem naturalem dictantem vniversaliter omnia Dei præcepta esse obser- vanda .

107. Respondeo facile , ex dictis distingendo antecedens : Lex naturalis prohibet quancumque operationem ex obiecto , & specie sua malam , ex quo- cumque fine eliciatur , ex quocumque inquam fine naturali , & intrà metas ordi- nis naturalis , concedo antecedens : Ex quocumque fine supernaturaliter pravo , & extra sphæram ordinis naturæ , nego antecedens , & consequentiam ; & con- cessa minori subsumpta , nego etiam vi- timam consequentiam . Ad secundam si- militer , nego antecedens . Quia lex pu- re naturalis præcise est directiva creatu- re intellectualis ad suum ultimum finem purè naturalem , vnde ex se , & directè tantum habet dictare ea , que per se con- ducent ad ipsum finem naturalem , & pro-hibere ea , que per se avertunt à tali fine . Atque adeo lex naturalis non est simpli- citer , & omnino vniversalis , sed solum secundum quid , & restrictè ad omnia ea , que per se pertinent directè ad ordinem naturalem , & ad finem ultimum naturæ , qui etiam est ultimus secundum quid ; vnde minimè extenditur per se ad dictan- dam observationem omnium præceptorum etiam supernaturalium , nec ad pro-hibendam illorum violationem , sed præ- citive se habet ex parte sua ad observa- tionem , vel violationem legis supernatu- ralis .

108. Et ratio huius est : Quia lex naturalis , propriè loquendo , nihil aliud est , quam dictamen practicum vniver- salis intellectus ex appetitu recto finis na- turalis procedens , vnde non potest præ- dicta lex ad plus se extendere , dictando , aut prohibendo , quam ad id , ad quod se extendit appetitus rectus ultimi finis naturalis movendo : Sed appetitus rectus ultimi finis naturalis non se extendit mo- vendo ullo pacto ad observationem legis supernaturalis , aut præceptorum super- naturalium , ut per se patet ; nam alias solis viribus naturæ per amorem rectum finis naturalis posset creature intellectua- lis

lis se movere ad observationem legis supernaturalis, & consequenter ad ipsum finem supernaturalem, quod est Pelagianismus: Ergo lex naturalis nunquam, aut nulla facta suppositione, se extendit per se dictando, aut præcipiendo ad observationem legis supernaturalis, nec prohibendo ad violationem ipsius, sed ad illam præcisivè se habet. Vnde, adhuc supposito præcepto supernaturali, lex naturalis per se minimè dictat observationem ipsius.

109. Nec per se prohibet cum plena, & omnimoda universalitate omnem operationem malam ex specie sua, & obiecto; alias enim prohiberet odium Dei ut Authoris supernaturalis, peccata etiam directè contra virtutes theologicas Fidei, Spei, & Charitatis; quod certe longè superat vim legis pure naturalis. Solum ergo prohibet actus, & operationes ex obiecto suo, & specie malas directè contra finem ultimum naturalem formaliter ut deficientes à recto, & directo ordine in finem naturalem, ad quem lex naturalis tantum modo dirigit. Cum ergo tota rectitudo directa creature intellectualis in suis operationibus ad finem naturalem possit vitiari, & depravari ex fine pravo altiori superbè appetito contra primum principium legis supernaturalis; inde est, quod in operationibus Angeli mali potest perseverare tota rectitudo directa per legem naturalem ad finem ultimum naturalem, vitiata tamen, & depravata per pravitatem, & deordinatiōnem ex fine altiori pravo superbè appetitu, ut ultimo fine simpliciter. Quod magis explicabitur quaestione sequenti.

Obijcies ultimo: Si Angelus intrà metas ordinis pure naturalis non potuisse peccare, non liberè, sed necessario observaret legem naturalem, ac proinde eius observatio non esset illi meritoria: Sed hoc videtur absurdum, quod scilicet Angelus in puris naturalibus conditus non potuerit mereri: Ergo. Respondet M. Gonet, Angelum meruisse intra ordinē naturalē liberē observando legem naturalē, quia potuit illam non observare in sensu diviso. Sed melius respōdeo, Angelum, attento solo ordine naturali, fuisse semper beatū, & in termino, ac proinde mereri non potuisse intra metas ordinis naturalis, nec fuisse liberū quoad specificationē in observāda lege naturali, cum obligaret quoad specificationē, nec quoad exercitiū, quando obligaret quoad exercitium, sed solum fuisse liberum ad plura, quibus lege naturali nō constringebatur.

QUÆSTIO XXIII.

QUO PECCATO PRIMO PECCA
verit Angelus?

1. **F**UIT sententia Scotti specialis, primum peccatum Angeli fuisse nimia complacentiam sui, quam appellat spiritualem luxuriam, & impropriè superbiam. Cæteri tamen Theologi communī consensu asserunt, primum Angeli peccatum fuisse superbiam; licet in explicando modum, & obiectum talis superbię valde differant. Cum quibus.

NOSTRA, ET COMMUNIS SENTENTIA Authoritate suadetur.

2. **D**ICO igitur: Primum Angeli peccatum, quod de facto commisit, fuit propriè superbia specialiter dicta. Probatur primò ex pluribus Sacre Scripturæ testimonijs: Etenim, Ios. 14. vbi sermo est cum Lucifero, sic dicitur: *Detracta es ad inferos superbia tua.* Et item. *Quomodo cecidisti a Cœlo Lucifer, qui mane oriebaris?* Et item. *Qui dicebas in corde tuo In Cœlum condescendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebos in monte testamenti, in lateribus Aquilonis. Ascendans super altitudinem nubium, similis ero altissimo.* Ex quibus verbis sic arguo: In eis explicatur primum, & potissimum peccatum Luciferi: Sed explicatur per superbiam propriè dictam: Ergo primum peccatum Luciferi fuit superbìa propriè dicta. Maior patet: Quia non est credendum Prophetam describentem peccatum Luciferi, quod illi fuit causa ruinæ, silentio præterisse primum illius peccatum, & solum explicasse secundarium, & consecutum ad primum: Ergo credendum est in eis verbis Prophetam describere primum Angeli peccatum. Minor etiam non minus patet, tūm quia tale peccatum expresse appellat superbiam, tūm quia illud describit per appetitum immoderatum altitudinis, & excellentię, quo in corde suo dicebat, nemp̄ practicè, & affectivè: *Similis ero Altissimo, in Cœlum condescendam, &c.* Sed appetitus immoderatus altitudinis, & exaltationis supermodum est propriissimè superbia specialiter dicta: Ergo iuxta Prophetam peccatum Luciferi describitur per superbiam propriè, & specialiter dictam.

3: Secundò probatur: Quia Ezechiel 28. de Lucifer in persona Regis Tyri, vel cum ipso loquens Propheta, licet ait: *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, & perfectus decor, in deliciis Paradisi Dei fuisti: Omnis lapis pretiosus operimentum tuum: Tu Cherub extensus, & protegens; & posuit te in Monte Sancto Dei, in medio lapidum ignitorum ambulasti. Perfectus in vijs tuis à die conditionis tuę, donec inventa est iniquitas in te.* Quam iniquitatem immediate explicat dicens: *Elevatum est cor tuum in decor tuo, perdidisti sapientiam tuam in decor tuo, in terram proieci te.* Ergò causa prima, seu prima ratio, propter quam Lucifer conditus in deliciis Paradisi, & perfectus in decoro suo, in terram proiectus est, & ad suę damnationis miseriam portatus, fuit quia elevatum est cor eius in decoro suo: Ergò hoc fuit primum eius peccatum: Sed hoc fuit superbia formaliter, & propriè, quia fuit cordis elatio suprà modum, & mensuram: Ergò primum Luciferi peccatum fuit superbia propriè dicta.

4. Dices primò, quod hæc testimonia non loquuntur in sensu litterali de Angelo, sed primum ex Isaia loquitur ad litteram de Nabucodonosore Rege Babilonis, vt exponit Hieronymus, lib. 5. in Isa. cap. 14. Et secundum Ezechieli de Rege Tyri, vt inquit ipse Hieronymus, in Commentario illius capit. Vnde ad summum potest intelligi de Angelo in sensu spirituali. Ex quo sensu argumentum non potest esse efficax ad aliquid convincendum. Sed contra est primò: Quia licet ea testimonia ad litteram loquantur de Regibus Babilonis, & Tyri, vt afferit Hieronymus, hoc non obest, vt etiam litteraliter loquantur de Luciferi in figura, & simbolo Regis Tyri, & Regis Babilonis, vt afferunt alij PP. & ipse Hieronymus alij in locis, quorum loca referunt Bañez, PP. Salmantenses, & alij, non enim est incompositibile, quod idem Sacer Textus duos sensus litterales distinctos admittat: Ergò attento hoc secundo sensu, etiam litterali, fundat efficax argumentum. Contra secundò: Quia quando sensus spiritualis alicuius Sacri Testimonij constat vel ex alio Divine Scripturæ Testimonio, vel ex communi PP. expositione, etiam fundat efficax argumentum: Sed quod prædicti textus loquuntur, saltim in sensu spirituali, de peccato Luciferi, constat ad minus ex communi PP. intelligentia, qui communiter est

Tom. II.

testimonijs vtuntur ad exponentum peccatum Luciferi: Ergò ex illis potest summi irrefragabile argumentum. Tertiò: Quia prædictus sensus spiritualis confirmari videtur primo ex illo Luce 10. vbi Christus Dominus ad comprimentam elationem Discipulorum, sic ait: *Videbam Sathanam sicut fulgar de Cœlo cadentem:* Quibus verbis alludere videtur ad illa Isaïe: *Quomodo recidisti de Cœlo Lucifer?* Secundò ex Apost. 1. ad Timoth. cap. 3. dicente, Episcopum esse debere non Neophyti, ne in superbiam elatus in iudicium incidat diaboli, in quibus verbis satis manifestè supponit, iudicium, quo diabolus e Cœlo præcipiatus fuit, ex eo processisse, quia in superbiam elatus contra Deum peccavit, & alludere etiam videtur ad illa verba Ezechieli: *Elevatum est cor tuum in decoro tuo.*

5. Quartò, ex illo Job. 41. vbi de Lucifer in figura Beemoth. ait: *Ipse est Rex super universos filios superbie.* Vbi clare innuit regnam diaboli in superbiam fundati, tanquam in primo ipsius peccato. Quintò, ex illo Tobie 4. *Superbiā nunquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas; in ipsa enim initium sumpit omnis perditio.* Cui consonat illud, Ecclesiastici 10. *Initium omnis peccati superbia,* quibus satis aperte declaratur primum peccatum in creaturis, & consequenter in Angelis, ex quibus ad homines peccatum devenit, fuisse superbiam: Ergò dato quod testimonia Isaïe, & Ezechieli solum in sensu spirituali loquantur de peccato Luciferi, talis sensus spiritualis confirmatur alijs testimonijs Sacre Scripturæ, & consequenter ex illo potest sumi irrefragabile argumentum. Potissimum cum SS. PP. communissime in eundem sensum conspirent.

6. Dices secundò, quod licet ex prædictis testimonijs, & communi PP. sensu rectè inferatur peccatum Angelii fuisse superbiam, non tamen infertur fuisse primum ipsius peccatum; cum potuerit Angelus priori ad superbiam aliud peccatum committere. Ad modum quo peccatum Angelii sàpè nominatur invidia, & Apostolus inquit, quod *invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum;* & tamen invidia non fuit primum peccatum ipsius. Sed contra est: Quia in testimonijs Isaïe, & Ezechieli, & communiter apud PP. exponitur peccatum superbie in Angelis, vt prima causa, & prima ratio cur Deus illum à sua fœlicitate deiecit, ipseque prolapsus est: Sed si ante su-

Z per-

perbiā aliud peccatum commisisset, quod esset primum, illud, & non superbia foret prima causa, & ratio cur Angelus lapsus fuisset, & deiectus; atque adeò Sacer Textus, & SS. PP. illud peccatum in primis descripsissent potius quam superbiam: Ergò ex predictis testimonijs non solum habetur superbiam fuisse peccatum Angeli, sed fuisse primum ipsius peccatum. Secundò ex illo Apost. *Ne in superbiam elatus in iudicium incidat diaboli*, apertè innuit, iudicium diaboli à superbia ipsius incepisse. Itemque illo Ecclesiastici: *Initium omnis peccati superbìa*, & illud Tobie: *In ipso enim initium sumpit omnis perditio*, apertè declaratur, non solum superbiam esse peccatum Angeli; sed esse primum peccatum, vt pote initium omnis peccati, & perditionis: Ergò predicta expositio est contra ipsos textus allegatos. Nec paritas ex peccato invidie desumpta quidquam probat. Tum, quia invidia solum dicitur causa, qua peccatum devenit in orbem terrarum, non verò causa deiectionis Angeli à sua felicitate. Tum, quia invidia in Angelo procedit ex peccato superbie, nec potest esse primum peccatum voluntatis, vt infra magis explicabitur.

RATIONE PROBATUR COMMUNIS sententia.

7. PRIMA ratio pro nostra sententia, eaque præcipua, est ut sequitur: De actibus liberis Angelorum sentiendum est conformiter ad ea, quæ ex Scriptura, Patribus, & communi Theologorum calculo constat; cum enim de illis non habeamus notitiam ullam experimentalē, nec intuitivam, aut quidditatīvam, magis authoritati innitendum est circa eorum intelligentiam, quam nostrę rationi naturali: Sed ex predictis Sacre Scripturę testimonijs, & communi PP. ac Theologorum consensu, constat, primum Angeli peccatum fuisse superbiam: Ergo sic, & non aliter sentiendum est.

8. Sed dices pro Scoto, aliquos esse ex Patribus, qui primum Angeli peccatum in nimio sui amore constituant; hunc autem nimium sui amorem distinctum esse à peccato superbie. Assumptum probari potest præsertim ex Augustino, qui lib. 4. de Civitat. Dei, cap. ultim. ait: *Amorem sui usque ad contemptum Dei, diaboli regnum, seu terrenum*.

civitatem edificasse. Et cap. 13. Initium male voluntatis esse sibi nimis placere. Et lib. 11. in Genes. ad litter. cap. 15. similiter ait: *Ita factum est, ut Angelus sua postestate propter excellentiam delectatus, tumesceret superbia, & à societate Sanctorum Angelorum segregaretur*. Vbi delectationem in sua excellentia occasionem præbuisse superbie asseritur. Similiter alij PP. peccatum primum Angeli per nimiam in se ipso complacentiam sāpē exponunt: Ergò primum Angeli peccatum fuit hæc nimia complacentia in se ipso, nimisque sui ipsius amor: Sed hic amor, & complacentia nimia, magis ad luxurię, & intemperantię speciem pertinet, quam ad superbiam: Ergò primum Angeli peccatum non fuit superbia, sed spiritualis luxuria, vel intemperantia. Hoc est potissimum Scotti fundamentum.

9. Sed contra est, & ex hoc ipso secundò probatur assumptum. Per te primum Angeli peccatum fuit nimius, & inordinatus sui ipsius amor: Sed hic formalissimè fuit peccatum superbie in Angelo: Ergò primum Angeli peccatum fuit superbia. Probatur minor, primo ex Augustino, aiente talem amorem esse amorem sui usque ad contemptum Dei: Sed hic formalissimè est superbia, quia nisi per superbiam non contemnitur Deus: Ergo. Secundò ex illis verbis: *Sua potestate propter excellentiam delectatus, tumesceret superbia*. Sed delectatio inordinata in excellentia proprię potestatis est formalissimè superbia: Ergo idem quod prius. Tertiò, nam fatemur omnes, quod primum Angeli peccatum fuit actus amoris prosecutio- nis, aut volitionis alicuius boni; tum quia fuit peccatum commissionis, & non purę omissionis. Tum, quia non potuit esse actus nolitionis, aut fugę, cum iste, si est malus, semper supponat actum amoris, & prosecutionis malum, ex quo procedat: Sed talis amor non potuit habere rationem peccati ex præcessa ratione amoris, & prosecutionis, vel actus volendi: Ergo habuit rationem peccati, quia fuit amor inordinatus circa propriam excellentiam, aut dignitatem: Sed amor inordinatus, sive immoderatus proprię excellentię, & dignitatis est formalissimè superbia: Ergo fuit formalissimè superbia. Explicatur; nam amor immoderatus proprię excellentię est, quo quis appetit sibi excellentiam, & dignitatem supra modum, & ordinem: Sed appetitus excellentię, & dignitatis supra-

modum, & ordinem est formalissimè superbia: Ergò idem quod prius.

10. Sed dices pro Scoto: Duplēm distinguendum esse amorem in Angelo respectu sui ipsius, nempè, & amorem amicitię, & amorem concupiscentię; amorem amicitię vocat illum, quo se ipsum diligit, & in se ipso complacet propter propriam excellentiam habitam, non illam appetendo, sed in ea se delectando. Amorem concupiscentię vocat illum, quo ex primo amore complacentię in iē ipso appetit sibi, vel concupiscit aliquid aliud, nempè vltiorem excellentiam, vel dignitatem excedentem, & immoderatam; & licet iste secundus amor concupiscentię immoderatę excellentię in Angelo fuerit peccatum superbię; tamen amor immoderatus sui ipsius per modum amicitię, & complacentię non potuit esse peccatum superbię, sed fuit luxurię, vel intemperanie spiritualis.

11. Hanc Scotti doctrinam plures impugnant conando probare talē distinctionē amoris amicitię, & concupiscentię esse fālsam, quia amare aliquem est formaliter velle illi bonum, ac per consequens nequit esse amor amicitię respectu alicuius personae, nisi per illum amorem appetatur illi aliquid bonum, atque adeo idem amor, quatenus terminatur ad personam, dicitur amicitię, & quatenus terminatur ad bonum personae dicitur concupiscentię, absque distinctione reali duplicitis amoris. Sed huic impugnationi non fidimus, quia vt Tract. de Spē Theologica, quest. 3. à num. 2. ostendimus ex Div. Thom. amor concupiscentię, & benevolentię intrinsecę, & specificę differunt inter se. Unde, hac impugnatione prātermissa, & Scotti distinctione inter vitrumque amorem libenter admisla. Sic contra eius doctrinam.

12. Primo arguo, quia adhuc amor inordinatus, quo Angelus se ipsum immoderatē amavit per modum amicitię, aut benevolentię, non potest intelligi malus, nisi malitia formalis superbię: Ergò quamvis primum Angeli peccatum fuerit ille amor inordinatus, & immoderatus sui, fuit formaliter peccatum superbię. Antecedens probatur, quia ille amor inordinatus non potest intelligi inordinatus, & immoderatus, nisi quatenus est immoderata, & inordinata complacentia in sui ipsius excellentia, pulchritudine, & perfectione spiritua-

li: Sed inordinata, & immoderata complacentia, aut delectatio in sui ipsius excellentia, aut pulchritudine, & perfectione spirituali est formalissimè peccatum superbię: Ergò adhuc prædictus amor inordinatus per modum amicitię, & benevolentię non potest intelligi malus, nisi malitia superbię. Minor pater, quia talis immoderata complacentia aut delectatio in sui ipsius pulchritudine, & excellentia est tumor cordis formalissimè, & amoris elatio vlt̄rā modum; hæc autem superbia est formaliter. Explicatur hoc ipsum; nam Apostolus 1. ad Corintb. cap. 4. sic inquiens: Ne supra quam scriptum est, unus adversus alterum infletur pro alio. Quid babes, quod non acceperisti, si autem acceperisti, quid gloriae quasi non acceperis, absdubio reprehendit, & corripit peccatum superbię: Sed corripit, & reprehendit gloriari immoderatē, & inordinatē in propria perfectione spirituali: Ergò huiusmodi gloriatio in propria perfectione spirituali est formalissimè superbia: Tunc sic sed idem est complacere, & delectari in propria perfectione, pulchritudine, & excellentia spirituali, ac in illa gloriari: Ergò talis immoderata, & inordinata gloriatio, delectatio, aut complacencia est formalissimè peccatum superbię.

13. Secundò sic argumento, quia moderatio in amando sui propriam excellentiam, & pulchritudinem, aut perfectionem spiritualem formalissimè pertinet ad veram humilitatem, minimè vero ad virtutem castitatis: Ergò pariter immoderatio, & inordinatio in amando propriam excellentiam, & perfectionem spiritualem propriissimè pertinet ad vitium superbię, minimè vero ad vitium luxurię. Probatur antecedens, quia moderatio in estimanda sui propria excellentia, & pulchritudine spirituali formalissimè pertinet ad humilitatem, minimè vero ad virtutem castitatis: Sed eadem regula moderatur quis in amando propriam excellentiam, & perfectionem spiritualem, qua moderatur in illa estimanda, vel apprecianda: Nam aestimatio, vel appreciatio propriæ perfectionis, & excellentiae spiritualis est mensura illam amandi, & complacendi in illa: Ergò moderatio in amando propriam excellentiam, & perfectionem spiritualem pertinet propriissimè ad virtutem humilitatis. Maior probatur: Quia moderare aestimationem, & appreciationem propriæ ex-

cellentiae, & perfectionis spiritualis est formalissime cohibere præsumptionem de propria excellentia, & perfectione spirituali: Sed cohibere præsumptionem de propria excellentia, & perfectione spirituali, formalissime pertinet ad humilitatem, minimè vero ad castitatem, vt per se patet: Ergo. Explicatur: Immoderatus amor propriæ excellentiæ spiritualis, vel est formaliter, vel præsupponit immoderatam estimationē, & appreciationem propriæ excellentiæ, & perfectionis spiritualis: Sed hæc est formaliter præsumptio; præsumptio autem est species superbie: Ergo amor inordinatus propriæ excellentiæ spiritualis, vel est formaliter, vel præsupponit peccatum superbie.

14. Dices pro Scoto ex Magist. Herrera Complutensi, *Tractat. de Angelis*, quæst. 18. seçt. 3. Scotum non negasse absolute Angeli peccatum superbiam fuisse, sed solum assertuisse primum eius peccatum, seu peccatum eius inchoative acceptum non fuisse superbiam, prout superbia dicit ambitionem, & à præsumptione differt; sed fuisse præsumptionem, quæ dicit inordinatam complacentiam in propria perfectione, & excellentia, ex qua in superbissimam ambitionem prorupit. Addit etiam, talem inordinatam complacentiam in propria perfectione, & pulchritudine spirituali appellari ab Scoto spirituale luxuriam solum metaphorice, & per latam analogiam, eò quod amor nimius pulchritudinis in corporalibus pertinet ad concupiscentiam oculorum, quæ, vel luxuria est, vel ad luxuriam reducitur, & per analogiam ad hunc amorem pulchritudinis carnalis vocasse luxuriam spirituale inimoderatum amorem propriæ pulchritudinis spiritualis. Ex quo contendit male adversus Scotum argui ex Scriptura, & Patribus afferentibus superbiam è Cœlo Angelos deiecisse.

15. Sed contra est: Nam si huiusmodi interpretatio mentis Scoti vera sit, planè consequitur, Scotum, quoad rem significatam, & assertam, eandem cum Div. Thom. & alijs Theologis sententiam tenere, solumque ab illis discrepare in voce, vel nomine luxuriæ spiritualis, quam per metaphoram, & analogiam primo Angeli peccato applicavit: Sed hoc non videtur ad mentem genuinam Scoti, prout à suis Scotistis accipitur, & à communi calculo Theologorum, cum omnes supponant in hac parte senten-

tiam Scotti singularem fuisse: Ergo. Sequela patet: Quia si peccatum Angeli inchoative acceptum fuit præsumptio directe, & formaliter opposita humilitati, vt afferit ex mente Scotti præfatus Herrera, formalissime fuit superbia, cum ea præsumptio de propria perfectione, & excellentia spirituali sit potissima, primaque species superbie: Convenit ergo Scottus quoad rem assertam cum communi sententia Div. Thom. & Theologorum. Nec in contra est, quod Scottus negaverit primum Angeli peccatum fuisse superbiam, summa superbiam pro ambitione, quia nec cæteri Theologi, nec Div. Thom. contendunt, primum Angeli peccatum fuisse ambitionem, sed solum fuisse superbiam propriæ dictam, quæ regulariter præcedit ambitionem ad honores, & dignitates improportionatas: Ergo tandem, si vera sit præfata interpretatio, Scottus in re asserta, & significata in nihil differt à communi sententia, nec eius opinio singularis est, aut specialis. Quod an suis placeat, videant ipsi.

16. Deinde: Quod attinet ad vocem *luxuriæ spiritualis*, non solum impropriæ, & metaphorice, sed valde abusive ab Scoto usurparetur ad significantiam prædictam præsumptionem de propria excellentia, & pulchritudine spirituali, seu amorem inordinatum illius. Tum, quia licet amor nimius pulchritudinis in corporalibus pertineat ad concupiscentiam oculorum, huiusmodi concupiscentia oculorum non est per se luxuria, sed potius contra illam dividitur, aiente Apostolo Ioanne, *Epiſtol. 1. cap. 2.* Omne quod est in mundo concupiscentia carnis est, concupiscentia oculorum, & superbia vite. Vbi concupiscentiam carnis contradistinguit à concupiscentia oculorum; quis autem dubitet luxuriam in concupiscentia carnis comprehendendi? Non ergo pertinet per se ad concupiscentiam oculorum, ad quam per se reducitur vitium curiositatis, vel avaritiae, vt communiter Interpretes illius Textus afferunt: Ergo adhuc servata analogia ex amore pulchritudinis corporalis ad amorem propriæ pulchritudinis spiritualis, abusive hic amor vocabitur luxuria spiritualis. Tum, quia luxuria, adhuc in corporalibus, specialiter consistit in amore, vel appetitu inordinato, nō cuiuslibet delectationis sensibilis, sed solius delectationis sensualis in rebus venereis: Sed adhuc admissio, quod delectatio, & complacencia inordinata Angeli in propria excellentia,

tia, & pulchritudine spirituali habeat aliquam analogiam ad delectationem in rebus sensibilibus pulchris, quae est delectatio ocalorum, nullam tamen habet specialem analogiam ad delectationem in rebus venereis: Ergo abusivè, & sine speciali analogia, immò cum non levi dissonantia nuncupatur delectatio, complacentia, aut amor propriæ excellentiæ, & pulchritudinis spiritualis in Angelo, luxuria spiritualis. Vrgetur exemplo, quo virtutis ipse Scotus, quia nimia delectatio mentis in conclusione aliqua geometrica, minimè nisi abusivè, & cum ingenti dissonantia appellari posset luxuria spiritualis, sed solum vitium curiositatis, sicet habeat analogiam cum delectatione in pulchritudine corporali; quia videlicet nullam habet specialem analogiam cum delectatione in rebus venereis: Ergo idem de delectatione in propria excellentia, & pulchritudine spirituali.

17. Si ergo prædicta Scotti interpretatio vera sit, sequitur, quod Scotus foliis vocibus, & his abusivè acceptis, differat à communi sententia; de cætero tamen cum Div. Thom. & communi Theologorum sententia conveniat. Quod amplius suadetur, quia ipse Scotus, cum Scottistis, concedit primum Angeli peccatum, seu illum sui amore inordinatum esse superbiam lato modo, & impropriè. Quo supposito rogo, vel talis dicitur, quia per illum amorem peccavit ambiendo novam excellentiam, vel quia peccavit presumendo de illa, quam in se videbat, vel eam sibi arrogando, vel aliter intumescendo? Si primum: Ergo primum Angeli peccatum fuit ambitionis strictè talis, quod est contra Scotum, & Scottistas. Propterea dicunt secundum. Sed sic arguo: Quia falso ille actus presumendi de propria excellentia habita, vel eam sibi arrogandi, aut intumescendi vocatur superbiam lato modo, cum sit superbia propriissima; quid enim magis propriè superbiam, quam præsumptio, arrogantia, & iutumescientia cordis de propria excellentia habita: Ergo tandem conceditur primum Angeli peccatum fuisse superbiam propriè, & strictè talis.

18. Nec obest si dicas, illum primum actum non fuisse per modum concupiscentiæ ad excellentiam indebitam, & improportionatam, sed solum per modum benevolentiæ, & complacentiæ in excellentia habita. Contra enim est: Quia ad eandem speciem peccati pertinent

amor complacentiæ inordinatus, ac amor inordinatus concupiscentiæ, quando respiiciunt idem obiectum, sive ut habitum, sive ut desideratum; vnde amor inordinatus per modum complacentiæ immoderatè in divitijs habitis, & posselsis pertinet ad speciem avaritiae, sicut amor immoderatus per modum concupiscentiæ ad divitias nondum habitas; & amor inordinatus per modum complacentiæ, & delectationis in obiecto venereo possesso pertinet ad speciem luxuriæ, sicut amor inordinatus per modum concupiscentiæ ad obiectum venereum nondum habitum: Ergo pariter amor inordinatus per modum complacentiæ in propria excellentia, & perfectione habita pertinet ad speciem superbiae, sicut amor inordinatus per modum concupiscentiæ ad excellentiam nondum habitam. Ex quo obiter inferes, quod nihil prodest Scotto illa subtilis distinctio inter amorem benevolentia, vel amicabilem, quem primo ponit in Angelo erga se ipsum per modum complacentiæ in sua excellentia, & perfectione, & amorem concupiscentiæ ad excellentiam improportionatam, quem pro posteriori ponit in Angelō; nam, adhuc tali distinctione admissa, uterque amor inordinatus tam primus, quam secundus propriissimè superbia est; semper igitur primum Angeli peccatum superbia fuit propriè talis.

ALIJS RATIONIBUS PROBATUS conclusio.

19. SECUNDO probatur conclusio ratione ex D. Tho. desumpta, i. part. quest.

63. art. 2. quia primum Angeli peccatum fuit per modum amoris, & prosecutio-
nis erga bona spiritualia: Sed primum Angeli peccatum in amore bonorum spi-
ritualium non potuit esse nisi superbia:
Ergo primum Angeli peccatum fuit superbia. Maior probatur: Quia in primis
primum Angeli peccatum non fuit per modum fugæ, & aversionis, nec per modum omissionis. Non quidem per modum omissionis; tum quia iuxta com-
munem Theologorum, etiam ipsius Scotti, sententiam, primum Angeli peccatum
fuit peccatum commissionis; tum quia omisso peccaminola semper procedere
debet ex aliquo amore inordinato, ut sat ostendimus, quest. 2. huius tracta-
tus. Deinde nec fuit per modum fugæ,
aut odij, vel aversionis, quia odium, fu-

ga, & aversio voluntatis semper procedit ex amore alicuius boni, cui contrariatur malum, quod fugit, & aversatur voluntas; vnde si amor boni sit rectus, & honestus, odium, & fuga mali contrarij non potest non esse etiam ex se actus honestus, cum per se honestum sit, & minimè peccaminosum odio habere malum oppositum fini honesto recte amato: Ergo nequit esse peccatum in odio, vel fuga mali, nisi procedat ex amore pravo, & peccaminoso alicuius boni: Ergo nunquam primum peccatum creaturez intellectualis potest esse in actu fugæ, odij, vel avertionis alicuius mali; ied necessario debet esse per prius in actu amoris, & prosecutionis, quo afficiatur inordinatè erga aliquod bonum.

20. Tum sic: Sed in Angelo non potuit esse amor inordinatus erga bona corporalia, & sensibilia, quia vt in inquit Div. Thom. vbi supra: *Non contingit spiritualem naturam affici ad bona, que sunt propria corpori*: Ergo solum potuit esse primus amor inordinatus Angeli erga bona spiritualia, ad que contingit affici spiritualem naturam; nihil enim afficitur nisi ad id quod suæ nature potest esse quodammodo conveniens, vt inquit ibidem Div. Thom. Tunc vtrà sic arguo: Sed amor erga bona spiritualia in Angelo non potuit esse inordinatus, nisi per superbiam: Ergo primum Angeli peccatum fuit per superbiam. Probatur minor: Quia in spiritualibus bonis non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regulam non servatur: Sed hoc est peccatum superbie, non subdi superiori in eo, quod debet: Ergo peccatum primum Angeli non potest esse aliud quam superbiam: Totus discursus est Div. Thom. vbi suprà. Explicatur: Quia amor, vel affectus ad spiritualia bona ex suo obiecto est honestus, & bonus: Ergo solum potest esse pravus, quia inordinatus, & immoderatus: Sed affectus inordinatus, & immoderatus ad bona spiritualia necessario est superbia, vel præsumptio, aut ex illa formaliter procedit: Ergo supposito, quod primum Angeli peccatum fuit in amore bonorum spiritualium, non potuit non esse superbia, aut ex superbia procedere.

21. Confirmatur: Quia in Angelo affectus circa bona spiritualia propria, vel circa propriam excellentiam spiritualem non potest esse inordinatus, nisi per defectum privativum subordinationis, & subiectionis ad Deum vt superiorem: Sed

talis defectus subordinationis, & subiectionis ad Deum, vt superiorem, in quantum privativus, & voluntarius, constituit formaliter peccatum superbie: Ergo predictus amor, vel affectus non potuit esse pravus, nec inordinatus, nisi formaliter per superbiam. Minor patet, nam defectus privativus, & voluntarius subordinationis, & subiectionis ad Deum, vt superiorem, importat virtualem, & interpretativum contemptum superioris, & similem nolitionem se subordinandi, & subiiciendi illi: Sed in hoc consistit formaliter superbiam, nempe in nolle habere superiorem, nec superioris regulam servare in eo, quod debet: Ergo. Maior vero non minus patet: Quia affectus Angeli circa propria bona spiritualia, sive circa propriam excellentiam non potest esse inordinatus ex modo intensionis in appendendo illa, v.g. quia nimis intensè erga illa feratur: Ergo solum potest esse inordinatus ex defectu privativo, & voluntario subordinationis ad Deum vt superiorem, seu quia illa appetit voluntarie cum defectu talis subordinationis. Consequenter patet: Quia non est alius modus ex cogitabilis, quo talis affectus possit esse inordinatus. Antecedens probatur: Quia actus tendens in obiectum de se bonum, & honestum, qualia sunt bona spiritualia in Angelo, non potest fieri inordinatus ratione maioris intensionis, quo feratur in tale obiectum; imò quanto magis intense voluntas afficitur erga bonum honestum, ipse affectus redditur melior: Ergo talis affectus non potest esse inordinatus præcisè ratione maioris intensionis.

22. Dices: Talem actum amoris erga propriam excellentiam spiritualem in Angelo posse esse nimium, & immoderatum ratione maioris, & nimis intensionis, qua propriam excellentiam adamat supra modum, & meritum talis excellentie propriæ, ita quod ex huiusmodi nimia, & immoderata intensione in amando propriam excellentiam, & perfectionem spiritualem consecuta est in Angelo superbiam, & defectus privatus subordinationis ad Deum vt superiorem. Sed contra est primo, quia quantumvis intense Angelus amaret suam excellentiam, & perfectionem spiritualem, potuit eam cum tota illa intentione amare cum subordinatione ad Deum, vt superiorem. Primo, quia in primo instanti, in quo necessario quoad exercitium se amavit, & de sua perfec-

tione, & excellentia delectatus fuit secundum ultimum potentie quoad intensiōnem se dilexit, & de sua perfectione, & pulchritudine delectatus fuit, licet ordinatē. Tum, quia sicut amor proprię perfectionis, & excellentię spiritualis ex se, & ex suo obiecto est subordinabilis ad Deum, immo & imperabilis ex amore Dei, cum ex se, & ex obiecto proprio sit honestus, ita amor intensus, quantumvis intensus, est pariter subordinabilis ad Deum, & imperabilis ex amore intenſio ipsius Dei: Sed amor prædictus non potest esse pravus, & inordinatus ratione illius, secundum quod est ordinabilis in Deum, & imperabilis ex amore Dei: Ergo amor ille Angeli erga propriam excellentiam, & perfectionem spiritualē non fuit nimius, inordinatus, & immoderatus ratione maioris intensionis præcisè, vt potè secundum quam potuit ordinari in Deum, & procedere ex amore intenso Dei.

23. Explicatur, quia nulla est dabilis in Angelo tanta intensio in amando propriam perfectionē spiritualē, quin equali, vel maiori possit Angelus illam amare in ordine ad Deum, & ex amore intenso ipsius Dei; quantum enim crescere potest intensio amoris Dei in creatura spirituali, tantum crescere potest intentio in amandis bonis spiritualibus, vt ordinatis ad ipsum Deum; nam qui magis intensè amat Deum, magis intense afficitur ad dona spiritualia ipsius in ordine ad ipsum, & ratione ipsius: Ergo nulla est dabilis tanta intensio in amandis bonis proprijs spiritualibus, quæ non possit ordinari ad Deum: Sed immoderatio, & inordinatio, sū nimietas in amandis proprijs bonis spiritualibus non potest ordinari in Deum, nec ex amore intenso Dei procedere: Ergo in amore prædicto erga propria bona spiritualia valde differunt immoderatio, & inordinatio, sū, vt loquitur Scotus, intemperantia ab eius intensione, ita quod ratione intensionis, adhuc manet ordinabilis in Deum; secus vero ratione inordinationis, immoderationis, & intemperantiae: Ergo ille actus non fuit malus, & inordinatus ratione intensionis, sed solum ratione immoderationis, & inordinationis: Sed ratione istius fuit superbia, vt explicatum manet: Ergo.

24. Contra secundò, quia adhuc admissio, quod talis amor fuerit peccatum, quia immoderatus, intemperatus, & excessivus supra modum, & meri-

tum obiecti, solum potuit esse talis ex defectu privativo, & voluntario, quo abiecit regulam, & mensuram superioris in amando propriam excellentiam: Sed hic defectus privativus, & voluntarius, sū hæc abiectione regule, & mensuræ superioris in amando propriam excellentiam est formalissimè peccatum superbię: Ergo ille amor erga propriam excellentiam solum potuit esse immoderatus, intemperatus, & excessivus, & consequenter peccatum ratione superbię. Probatur maior; quia ideò quis operatur immoderatē, & intemperatē in aliqua materia, quia abiecit regulam, & mensuram debitam illi materiæ; non autem econtra, ideò abiecit regulam, & mensuram, quia immoderatē, & excessivè operatur: Ergo ideò amor Angeli erga propriam excellentiam fuit immoderatus, & intemperatus, quia per prius abiecit, & deseruit debitam regulam, & mensuram superioris in amando propriam excellentiam: Ergo in illa abiectione, & desertione regule, & mensuræ superioris fuit primum ipsius peccatum. Vnde falsum est, quod ex nimia, & immoderata intensione in amando propriam excellentiam spiritualē, conœcta fuérit in Angelo abiectione regule, & mensuræ superioris, cum potius ex desertione, & abiectione talis regule consequatur, à priori immoderatio in prædicto amore.

25. Quod confirmari potest ex sententia ipsius Scoti, constitutente formaliter peccatum commissionis in privatione rectitudinis debite in esse actui, non autem in positiva tendentia ad obiectum; ex qua manifestè infertur, quod amor Angeli erga propriam excellentiam non fuit inordinatus, nec immoderatus, nec formaliter peccaminosus ratione tendentia positivę, quantumvis intensę, in propriam excellentiam, & perfectionem spiritualē, quia tam intensio, quam ipsa tendentia designant positivum reale talis amoris, sed solum ratione privationis voluntarie rectitudinis debite: Sed hæc in tali amore nihil aliud est, quam dessertio, & abiectione regule, & mensuræ superioris ab ipso Deo, vt superiore, sibi præscripta, quę dessertio, & abiectione formaliter constituit peccatum superbię: Ergo primum peccatum Angelus non fuit in positiva intensione amandi propriam excellentiam, sed in superba abiectione, & dessertione regule, & mensuræ superioris in amando illam;

26. Ter-

26. Tertiò probatur assumptum, seu confirmatur ratio præcedens ex Div. Thom. 3. contra Gent. cap. 109. vbi sic agit: *Potuit igitur in voluntate substantię separatę esse peccatum, ex hoc quod proprium bonum, & perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhæsit proprio bono, ut fini. Et quia ex fine necesse est, ut regule actionis sumantur, necesse est ut ex se ipsa, in qua finem constituit, alia regulariter disponeret, & ut eius voluntas ab alio superiore non regularetur: Hoc autem soli Deo debetur. Velle autem alios regulare, & voluntatem suam à superiore non regulari est velle præesse & quodammodo non subiici, quod est peccatum superbiæ. Unde convenienter dicitur, quod primum peccatum dæmonis est superbia. Ex quibus verbis sic arguitur: Angelus primo peccavit, quatenus inhæsit per affectum proprio bono spirituali, ut ultimo fini, voluntariè illud non ordinando in verum ultimum finem simpliciter talem: Sed hoc est peccatum superbiæ: Ergò primum Angeli peccatum fuit superbia. Probatur minor, quia inhærente per affectum voluntatis proprio bono ut ultimo fini, est se constituere per affectum voluntatis primam regulam agendi; & voluntariè non ordinare proprium bonum ad ulteriorem finem, est virtualiter nolle regulari regula superiori: Sed constituere se ipsum, ut primam regulam agendi, nolendo subiici superiori regule, est formalissimè peccatum superbiæ: Ergò inhærente per affectum proprio bono spirituali, ut ultimo fini, voluntariè illud non subordinando ulteriori fini simpliciter, & verè ultimo, est peccatum superbiæ. Probo maiorem, quia regula agendi, & operandi in creatura intellegibili est finis, & regula prima est ultimus finis, quia omne agens intellectuale ex fine desumit regulam, modum, & mensuram operandi: Ergò idem est formalissimè constituere affectivè ultimum finem in proprio bono spirituali, sive in se ipso, ac constituere se ipsum pro prima regula operandi, & idem est formalissimè voluntariè non subordinari ulteriori fini, ac interpretativè nolle subiici superiori regule in operando: Sed hoc est formalissimè peccatum superbiæ: Ergò.*

27. Explicatur, quia eo ipso, quod Angelus in proprio bono spirituali, sive in propria excellentia constituit affectivè, ultimum finem simpliciter, in eodem proprio bono constituit affectivè primam

regulam operandi: Sed constituere in suo proprio bono spirituali primam regulam operandi, importat voluntariè non subiici superiori, aliaque velle regulariter disponere per se ipsum, vt per primam regulam; & hoc propriissimè est peccatum superbiæ: Ergò ex hoc ipso quod Angelus primo adamavit proprium bonum spirituale, seu se ipsum, ut ultimum finem, peccavit peccato superbiæ: Ergò primum ipsius peccatum fuit peccatum superbiæ.

SOLVUNTUR OBJECTA.

28. **O**BJCIES primò, præsertim contra præmissam rationem Div. Thom. In omni peccato gravi, etiam à superbia distincto, peccans diligit proprium bonum, & inhæret sibi tanquam ultimo fini: Et tamen non omne peccatum grave est peccatum superbiæ formaliter, & propriè: Ergò ex quo Angelus adhæserit proprio bono spirituali, ut ultimo fini, inepte probatur, quod primum eius peccatum fuerit superbia formaliter, & propriè. Confirmatur, quia cum dicimus Angelum, ex eo quod affectivè constituit in se ipso ultimum finem, voluisse non subiici superiori regulæ, vel intelligitur quod ipsa non subiectio fuerit ex parte obiecti volita, aut tantum comitans volitionem? Sed in neutro sensu probatur assumptum: Ergò. Non in primo, quia falsum est, quod Angelus primo sui amore inordinato voluerit ex parte obiecti non subiici Deo, tūm quia hoc erat impossibile, & Angelus primo amore non appetivit impossibile, ut mox probabimus; tūm quia non subiici Deo est per se malum, & primus Angeli amor inordinatus non fuit de obiecto per se malo: Ergò licet amor, quo Angelus vellet ex parte obiecti non subiici Deo, foret propriè superbia, nihil inde probatur pro assumpto, cum talis non fuerit primus amor inordinatus Angelii. Nec item secundum, quia in omni peccato gravi semper comitatur ille modus non subiectio, aut non subordinationis ad Deum, ut ultimo finem, & se ipsum respicere pro ultimo fine, & prima regula; & tamen non omne peccatum grave est superbia: Ergò ex quo Angelus voluerit non subiici Deo, ex modo committante suum amorem, non probatur ipsum amorem, sic inordinatum fuisse peccatum superbiæ.

29. Respondeo distinguendo maiorem: In omni peccato, etiam distincto à superbia, peccans diligit proprium bonum spirituale, & inhæret sibi sub ratione excellentis tanquam ultimum fini, nego maiorem: Diligit proprium bonum, vel spirituale, vel corporale, & inhæret sibi sub ratione excellentis tanquam ultimo fini, nego maiorem, & concessa minori, nego consequentiam. Fatemur enim, non omne peccatum grave, nec omnem affectum, quo peccans afficitur erga proprium bonum, ut ultimum finem, aut quo constituit in se ipso ultimum finem, ex hoc præcise, esse speciale peccatum superbie. Et ratio est, quia superbia non definitur, *amor inordinatus sui*, aut proprij boni, generaliter loquendo, sed amor inordinatus propriæ excellentiæ, seu boni per se pertinentis ad propriam excellentiam. Quando igitur quis afficitur erga propriam excellentiam, constituendo in illa, aut in se ipso sub ratione excellentis ultimum finem, tunc peccat peccato superbie specialiter dicto. Cum autem bonum spirituale proprium, propriaque perfectio, & pulchritudo spiritualis per se primo ad excellentiam subiecti pertineant, illudque in certo gradu excellentiæ constituent; inde est quod amor ille, quo quis afficitur specialiter erga suum bonum spirituale, aut erga suam perfectionem, aut pulchritudinem spiritualem, constituendo in illa, aut in se ipso, ut sic perfecto, & excellenti, suum ultimum finem, & primam regulam operandi, ex hoc ipso peccat formaliter peccato speciali superbie; secus vero quando atticitur erga alia bona corporalia, vel alterius generis, ut non pertinentia ad sui perfectionem, & excellentiam, quantumvis inordinate constituendo in illis ultimum finem, quia ille affectus inordinatus per se non versatur erga materiali propriam superbie, que est solum propria excellentia, propriaque perfectio spiritualis.

30. Ad confirmationem, dico, quod constituere affectivè in se ipso, aut in propria excellentia ultimum finem, importat velle non subiecti superiori regulæ, seu nolle illi subordinari, tūm ex parte obiecti, tūm ex parte actus; non quidem per tendentiam directam, & positivam ad ipsam non subiecti, quasi ipsa non subiectio ab ipso Angelo apprehendatur ut bona, & sic ut bona directe, & positivè ametur: Hoc enim yis

Tom. II.

sine errore contingere posset in Angelo; sed indirecte per modum defectivum in amando propriam excellentiam sine subordinatione, aut sine regula debita; qui modus defectivus per prius tenet ex parte obiecti, quam ex parte actus, vel amoris, & ex obiecto ad amorem descendit. Pro cuius intelligentia subtiliter advertendum est, quod prius intellectus Angelii inconsiderate proponit sibi propriam excellentiam, & perfectionem spiritualem absque mensura, & regula ex parte obiecti, sive ut non regulata, & ex consequenti voluntas erga illam, ut sic propositam absque regula, & mensura, afficitur; ubi defectus regulæ, & mensuræ invenitur per prius ex parte obiecti, id est, ex parte ipsius excellentiæ ut obiectivè propositæ, & consequenter etiam ex parte actus, vel amoris, quo voluntas sine regula, & mensura afficitur erga talē excellentiam, & bonum proprium spirituale, sed per prius invenitur ex parte obiecti, quam ex parte actus.

31. Ex quo ad probationem contra, distinguo antecedens: Falsum est quod Angelus primo sui amore inordinato voluerit ex parte obiecti non subiecti Deo directe, & positivè, concedo antecedens, quia in hoc sensu recte ibidem probatur: Falsum est, quod voluntarius ex parte obiecti non subiecti Deo indirecte, interpretative, & modo defectivo, nego antecedens. Quia in obiecto amoris inordinati, quo Angelus sedilexit, debet distingui, & privativum, & positivum, sicuti in ipsa tendentia predicti amoris ad obiectum pariter distinguiri debet, & quod dicit de positiva tendentia ad obiectum sub ratione boni, & quod dicit de privatione debitæ rectitudinis, ordinationis in fine in debitum: Igitur per tendentiam positivam, ut positivam, talis amor respicit positivè, & directe propriam excellentiam sub ratione boni spiritualis proprij, non solum possibilis, sed actu possensi; & hoc modo non respicit directe, & positivè nec malum, nec impossibile, quia ipsa excellentia positiva sub ratione boni proprij spiritualis, nec est mala, nec impossibilis: Per ipsammet vero tendentiam, quatenus deficientem privativè à debita rectitudine, & subordinatione in amando, respicit deficienter defectum regulæ, & mensuræ ex parte obiecti, hoc est ex parte propriæ excellentiæ, & proprij boni spiritualis obiective pro-

positi se tenentem ; quo defectu ipsa excellentia in esse obiecti , & finis voluntatis est malus finis , & malum obiectum ipsius , & sic specificat actum malum malitia superbie. Quæ doctrina recte intelligetur ex alia à nobis suprà tradita, quæst. 1. à num. 91. ¶ 192. vbi explicavimus, qualiter tendentia positiva in peccato constituatur formaliter mala per defectum privativum rectitudinis debitæ , & qualiter specificetur ab obiecto in ratione mali ; quod quidem amplius etiam infra explicabimus.

32. Obijcies secundò , scù potius replicabis contra dicta, quia primum Angeli peccatum non fuit in eo , quod Angelus non servavit regulam superioris per excessum superbie, sed quia non servavit regulam superioris per excessum intemperantie spiritualis : Ergò primum ipsius peccatum non fuit superbia , sed intemperantia spiritualis, sive, quod idem est, spiritualis luxuria. Probatur antecedens, quia primum Angeli peccatum fuit in hoc , quod seipsum dilexit inordinato amore amicitie per prius quam amore inordinato concupiscentie : Sed amor amicitie Angeli erga se non fuit inordinatus nisi, quia se in seipso nimirū delectavit, non servata regula temperantie in huiusmodi delectatione : Ergò prædictum peccatum non fuit in eo , quod Angelus non servavit regulam superioris per excessum superbie , sed quia eam non servavit per excessum intemperantie. Confirmatur primò : Quia primum Angeli peccatum non fuit in eo , quod non servaverit regulam humilitatis in amore sui : Ergò non fuit peccatum superbie. Probatur antecedens : Quia tale peccatum fuit in eo, quod seipsum amavit immoderatè sub ratione delectabilis ; sed immoderatio in amore delectabilis non incurrit ex non servata regula humilitatis , sed ex non servata regula temperantie : Ergò. Confirmatur secundò : Quia superbia in Angelo in eo sita est , vel quia concupivit sibi excellentiam improportionaram , aut indebitam , vel quia voluit alijs præesse, & alios regulare : Sed per prius seipsum dilexit amore amicitie formaliter inordinato : Ergò ante peccatum superbie per prius peccavit amando seipsum immoderatè, & inordinatè amore amicitie: Sed hoc peccatum non potuit esse superbie formaliter , sed necessario fuit peccatum alterius malitiæ prioris ad malitiam superbie: Ergò. Confirmatur tertio : Quia adhuc inter personas speciales , qui inordi-

natè amat propria bona spiritualia, in eis nimis complacendo , & se delectando in pulchritudine spirituali suæ animæ , non tam peccat peccato superbie , quam peccato intemperantie , sive luxuriæ spiritualis: Ergò idem dicendum est de Angelo , vt se amante amore amicitie sub ratione delectabilis.

33. Respondeo, negando antecedens. Ad cuius probationem , prætermissa majori, nego minorem : Quia ideo amor amicitie , quo Angelus seipsum dilexit , fuit primò inordinatus , quia in eo non servavit debitam subiectionem , & subordinationem ad primam , & supremam perfectionem , & excellentiam spiritualis, in qua subiectione , & subordinatione non servanda consistit formaliter immoderatio , sive excessus superbie proprius , & quia talis defectus debitæ subordinationis fuit per prius in illo amore propriæ perfectionis , & excellentiæ spiritualis, quam defectus temperantiae in illa amanda per modum delectabilis , ideo primum illius peccatum fuit superbie , non intemperantie.

34. Ad primam confirmationem, nego antecedens. Ad cuius probationem, nego maiorem : Quia vt recte dixit Caietanus, hanc difficultatem pertractans 1. part. quæst. 63. artic. 2. primum obiectum appetitus, vel amoris, non est delectabile sub ratione delectabilis , sed est bonum convenientis sub ratione convenientis ; siquidem delectatio est quies in bono convenienti coniuncto , & per prius amato : Ergò per prius Angelus se amavit sub ratione boni convenientis , aut sub ratione perfecti , & excellentis, quam sub ratione delectabilis , & consequenter prima inordinatio talis amoris non fuit in amore sui ipsius sub ratione delectabilis , sed in amore sui ipsius sub ratione boni convenientis , sive sub ratione boni perfecti , & excellentis. Explicatur : Quia delectatio semper est in bono per prius amato; propterea enim aliquis delectatur in bono habito , quia per prius tale bonum amat , & quanto magis tale bonum amat , tanto magis in eo bono habito delectatur : Ergò per prius est amare bonum sub aliqua ratione convenientis, quam illud amare sub ratione delectabilis. Explicatur secundò : Quia adhuc inter nos (inquit Div. Thom. 1. 2. quæst. 84. artic. 2. in corpor.) Quod finis in omnibus bonis temporalibus adquirendis , est vt homo per illa , quandam perfectionem singulariæ , & excellentiam habeat ; & ideo ex hac

bac parte superbia, que est appetitus excellentie, ponitur initium omnis peccati: Sed finis est primum obiectum amoris, & appetitus: Ergo primum obiectum amoris, & appetitus est bonum sub ratione propriæ perfectionis, & excellentie, non autem sub ratione delectabilis, nisi tantum ex consequenti, quia vnumquodque delectatur in ea perfectione, & excellencia, quam amat, & possidet: Cum igitur, prima inordinatio in Angelo fuerit in primo sui amore erga scriptum ut primo amatum, consequitur, quod ea prima inordinatio, & primum peccatum fuerit in amore sui ipsius sub ratione perfecti, & excellentis, quia non servavit regulam subiectionis, & humilitatis in tali amore, & consequenter peccatum superbiæ, non autem, nisi ex consequenti, in amore sui ipsius sub ratione delectabilis quia non servavit regulam temperantie, atque adeo primum illius peccatum non fuit intemperantia.

35. Vel secundò, etiam respondet, omisla maiori, distinguendo minorem: Inordinatio in amore delectabilis excellentie, & perfectionis spiritualis non incurrit ex non servata regula humilitatis, nego minorem: Immoderatio in amore alterius delectabilis, concedo minorem, & nego consequentiam: Quia immoderatus amor boni delectabilis non constituit speciale vitium, nec opponitur speciali virtuti, sed pertinet ad diversa vitia, & opponitur diversis virtutibus secundum diversitatem boni delectabilis; Vnde appetitus inordinatus, dum est cibi, & potus ut delectabilis, est speciale vitium gulæ; dum est erga res veneras ut delectabiles, est vitium luxuriæ; dum est erga honorem, & potestatem ad se gloriantum in illis, est ambitio; dum est erga divitias auri, & argenti ad se delectandum in illis, est vitium avaritiae; dum est inordinatus amor sciendi abscondita, & secreta, & se delectandi in illis, est vitium curiositatis; dum est immoderatus amor scientiae, & virtutis, & propriæ perfectionis spiritualis, ad se delectandum in illis, & ut de illis, & in illis quis glorieatur, est formalissima superbia. Vnde quodlibet vitium speciale habet suam specialem delectationem immoderatam, cuius moderatio pertinet ad regulam eiusdem virtutis, ad quam pertinet cohibere illud vitium. Quamvis igitur daremus, quod primum peccatum Angelus fuerit immoderatus amor suæ perfectionis spiritualis sub ratione delectabilis; adhuc huiusmo-

di immoderatio fuit ex non servata regula debita humilitatis, quia ad regulam humilitatis pertinet moderare, & ordinare delectationem, & gloriationem in propria, & de propria perfectione, & excellentia spirituali, ut qui gloriatur, in Domino glorietur, & non in seipso sine subordinatione ad Deum. Vide supra, a num. 12. 13. 22. & 24.

36. Ad secundam confirmationem, distinguo maiorem: Superbia in Angelo in eo sita fuit inchoativè, & quantum ad primum eius actum, nego maiorem: Consummativè, & quoad actus, vel affectus consequentes, concedo maiorem, & minorem, & distinguo consequens: Ergo ante peccatum superbiæ inchoatum per prius peccavit amando seipsum inordinatè, nego consequentiam. Ante peccatum superbiæ consummatum, concedo consequentiam, & nego minorem subsumptam: Quia superbia Angelii inchoata fuit ab amore amicabili inordinato sui sub ratione perfecti spiritualiter, seu excellentis sine debita regula subiectionis, & subordinationis; & quia seipsum superbe sic adamavit, concupivit sibi excellentiam improprietatam, & voluit alijs praesesse, & sic consummata fuit illius superbia; quod non tollit, quin etiam ille primus sui amor in ordinatus, & immoderatus sub ratione perfecti, & excellentis, sit etiam superbia, ino & quasi primus superbiæ actus, & motus, ex quo cæteri secuti sunt per modum concupiscentie.

37. Ex quo obiter infero, opus non esse ad nostram sententiam contra Scotum propugnandam, insudare in probando non dari amorem proprium sui per modum benevolentie, aut amicitie, distinctum ab amore concupiscentie, quo quis concupiscit sibi bonum, vel habitum, vel non habitum. Tum quia hoc difficile probabitur contra ea, quæ diximus *Tract. de Spe Theologica*, quest. 34 Tum quia in ipso amore amicabili immoderato, & inordinato sui ipsius sub ratione perfecti, & excellentis pro priori ad omnem concupiscendi sibi excellentiam improprietatam, & indebitam, aut præsidentiam in alios, invenitur primaria ratio superbiæ, ino & ante quam intelligatur amor sui sub ratione delectabilis. Ordo enim naturæ inter illos actus, vel amores, sive distinguuntur realiter, sive per rationem, est ut sequitur: Primo enim Angelus inconsideratè contemplando sine debita regula subiectio-

nis, & subordinationis se ipsum ut perfectum, & excellentem in suis bonis spiritualibus, se ipsum appreciavit, estimavit, & amabit immoderatè sub ratione tam perfecti, tamque excellentis, & hic fuit primus superbia gradus. Ex quo amore immoderato simul cum possessione tantæ perfectionis, & excellentiæ consecutum est gaudium immoderatum, immoderata fructus, & delectatio, & complacentia, & gloriatio de sua, & in sua tanta perfectione, & excellentia, & hic fuit gradus secundus eius superbiae. Deinde sua spirituali perfectione, & excellentia immoderatè, & inordinate, hoc est, superbè delectatus, & gloriatus, concupivit inordinate, & immoderatè indebitam excellentiam, tenui præsidentiam in alijs, & hic consummata fuit illius superbia. Quæ quidem in primò, secundò, & tertio gradu, & in omni motu suo formalissimè sita est in abiectione, desertione, & voluntaria privatione regulæ, & mensuræ debitæ in estimando, appre- ciando, amandoque propriam excellentiam, & perfectionem spiritualem; quæ regula alia non est, nisi finis debitus illi à Deo præfixus; & quæ mensura alia non est, nisi subiectio, & subordinationis, seu propria proportionis habitudines ad tales finem; vnde inordinatio talis amoris formalissimè est desertio finis debiti, & immoderatio illius desertio subiectionis, & subordinationis, & proportionis, seu habitudinis ad ipsum. Quæ doctrina si bene penetretur, ferè omnes difficultates de peccato Angeli enervat; & ingenuam Div. Thom. mentem declarat.

38. Sed ut magis declaretur, dices: In omni peccato gravi invenitur hæc desertio finis debiti, & subordinationis ad ipsum: Et tamen non omne peccatum grave est superbia: Ergo peccatum superbia non consistit specialiter in illa desertione finis debiti, & subordinationis ad ipsum. Respondeo, distinguendo maiorem: In omni peccato gravi invenitur per se, & ut specialiter propria illa desertio finis debiti, nego maiorem: Invenitur per accidens, & ut ex consequenti secuta generaliter ad omne peccatum, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam. Ratio distinctionis est: Quia proprium obiectum superbiae ad distinctionem aliorum peccatorum, est propria excellentia superbientis; mensura autem propria, & specialis excellentiæ propriæ est per proportionem habitudinis ad primam, & supremam ex-

cellentiam, seu quod idem est per subordinationem, & subiectionem ad ipsam: Et similiter regula propria illius est ipsa prima, & suprema excellentia ut ultimus finis, & primum principium; cum autem quodlibet peccatum secundum suam speciem per se, & specialiter importet desertionem mensuræ, & regulæ propriæ materiæ, propriique obiecti; indè est quod peccatum superbia non generaliter, nec ex consequenti, aut per accidens, sed specialiter, & per se importat desertionem voluntariam, tum proportionis, & habitudinis ad primam, & supremam excellentiam, seu subiectionis ad illam, quæ est mensura propria, & specialis suæ materiæ, id est, propriæ excellentiæ in ratione amabilis; tum desertionem ipsius supremæ excellentiæ per modum finis debiti, & primi principij, declinando voluntariè ab ipso.

36. Cæterum in alijs peccatis propria, & specialis mensura, & regula circa materiam ipsorum propriam non est immediata subiectio, & subordinationis ad Deum, ut supremum excellens, nec ipse Deus, ut ultimus finis; sed est aliquid aliud, ut patet in peccato avaritiae, cuius proprium obiectum, & materia sunt divitiae, & facultates, quarum propria mensura, & specialis regula in ratione appetibilium, non est proportio, nec habitudo illarum ad Deum sub ratione supremæ excellentiæ, immo nec sub ratione supremi divitis; sed est proportio illarum, vel ad substantiationem vitæ, vel ad alium finem particularem honestum, cui per se deservire possunt. Et similiter in peccato gulæ, cuius propria materia est cibus, & potus, eius specialis mensura, & regula non est specialis proportio habitudinis, & subiectionis ad Deum, sed solum specialis proportio, & habitudo ad substantiationem vitæ; & sic de alijs peccatis specialibus circa alias materias, & obiecta; nullius enim peccati materia, & obiectum habet pro speciali, & propria mensura, & regula subiectionem, & subordinationem ad Deum, nisi obiectum, & materia propria superbie, nempè propria excellentia, & perfectio, quæ non aliter mensuratur, & regulatur in ratione appetibilis, & amabilis, nisi per proportionem habitudinis ad supremam excellentiam, & perfectionem ut ultimum finem, & primum principium, primamque regulam; quæ proportio habitudinis est per modum inferioris sub superiori, & consequenter per modum subiectionis, & subordinationis.

40. Ex

40. Ex quo iam colligitur, quod sicut ad peccatum gula per se, & specialiter pertinet desertio commensurationis ad necessitatem huius vitæ, & sustentationem ipsius, quæ est regula, & mensura specialis propriæ materiae, & ad peccatum avaritiae per se, & specialiter pertinet desertio proportionis, & commensurationis ad finem honestum, cuius gratia divitiae sunt honeste appetibiles, quia ea proportio est mensura propria, & specialis suæ materiae; ita pariter peccatum superbiae per se, & specialiter importat desertionem voluntariam subiectionis, & subordinationis propriæ excellentiæ, & perfectionis ad supremam perfectionem, & excellentiam, ut ad proprium finem, & primum principium, quia hæc subiectio, & subordinatio est propria, & specialis mensura, & regula excellentiæ, & perfectionis propriæ in ratione appetibilis, vel amabilis. Vnde Div. Thom. 2.2. quest. 162. art. 6. discernens inter peccatum superbiae, & alia peccata, sic ait: *In alijs peccatis homo à Deo avertitur, vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, sive propter desiderium cuiuscumque alterius boni (intellige non servata propria regula, & mensura talis boni in ratione appetibilis:) Sed superbia habet aversionem à Deo, ex hoc ipso, quod non vult Deo, & eius regulis subiici.* Ex amore nempè inordinato propriæ excellentiæ. *Et ideo averti à Deo, & eius præceptis, quod est quasi consequens in alijs peccatis, per se ad superbiam pertinet, cuius actus est Dei contemptus.*

41. Vbi non ita intelligendus est Div. Thom. quasi velit dicere, quod in peccato superbiae aversio à Deo, & eius regula, & non subdi illi, est quid per se volitum, ut exponunt PP. Salmanticenses. Nihil enim magis distans à mente Div. Thom. Solum enim ait, quod averti à Deo, & eius præceptis per se pertinet ad superbiam, solum autem ex consequenti, & quasi per accidens ad alia peccata; valde autem differunt pertinere per se ad peccatum superbiae, & esse per se volitum à superbia; primum assertit Div. Thom. quia videlicet voluntaria aversio in amore propriæ excellentiæ à Deo ut regula, & à subiectione ad ipsum, ut mensura propriæ excellentiæ in esse amabilis, & appetibilis, de formalis, & per se se habet in peccato superbiae, ut specialis, & formalis ipsius malitia; securus autem in cæteris peccatis, ut explicatum manet. Secundum autem minime

dixit Div. Thom. nec est necessarium: *Quia opus non est, quod aversio à Deo, seu desertio illius in esse regulæ, sit per se volita à peccante, nec ex parte obiecti, vt ex se patet, nec ex modo positivo volendi; sed satis est quod sit deficienter exercita, seu modo defectivo, & indirecte voluntario incursa, vt mox magis explicabimus. Vnde mirum est, quantum præfati PP. Salmanticenses desudant in explicando, quomodo illa aversio, aut desertio Dei ut regulæ, sit per se volita per superbiam. Quod tandem nunquam modo intelligibili asseruntur, vt patet legenti ipsos, Tract. 7. de Angel. disp. 10. dub. 1. à num. 12. usque ad 19. & dub. 5. à num. 20.*

42. Obijcies tertio: Primum peccatum Angelii fuit odij Dei: Ergo non superbia. Probatur antecedens: Quia Angelus per primum peccatum specialiter fuit aversus à Deo: Sed hoc pertinet ad odium Dei: Ergo primum Angelii peccatum fuit odium Dei. Respondeo, negando antecedens. Ad cuius probacionem, distingo maiorem: Angelus per primum peccatum fuit aversus à Deo positivè, seu per fugam positivam ab ipso sub ratione mali, nego maiorem: Fuit aversus deficienter, & privativè, seu per defectum privativum debitæ attentionis, & conversionis ad ipsum, concedo maiorem, & in hoc sensu nego minorem, quia sola aversio positiva per positivam fugam à Deo apprehenso sub ratione mali est odium Dei. Hoc autem implicat quod sit primum peccatum in Angelo, quia ut inquit Div. Thom. in 2. dist. 3. quest. 1. art. 3. ad 2. Odium respectu Dei presupponit in Angelo voluntatis pravitatem, ut dicit Augustinus super Genesim ad litteram. Quod sic patet: *Quia nullius reipotest esse odium, nisi quod est dissonum, & contrarium voluntati: Illud autem quod est optimum, nihil defectus habens admixtum, non est contrarium nisi voluntati non recte. Et ita odium presupponit aliquod peccatum per quod voluntas deordinatur, & sic primum eius peccatum non fuit odij.*

43. Sed ut mens Div. Thom. profundius explicetur, obijcies sic: Odium Dei directe, & formaliter opponitur charitati: Sed caritas fuit primus actus meritorius in Angelis bonis: Ergo odium fuit primum peccatum, & demeritum in Angelis malis. Vrgetur: Quia primum, & principale peccatum in Angelis malis debet esse illud, quo directe, & forma-

littere excluserunt à se primum actum meritorium, primamque, & principalem virtutem, quę certè est charitas, & amor Dei: Sed hæc directè, & formaliter non excluditur nisi per odium: Ergò primum Angeli peccatum fuit odium. Hoc, vel simile argumentum opposuit sibi Div. Thom. ad probandum, quod odium sit vitium capitale, 2,2. quest. 34. art. 5. Respondet autem, quod ex hoc ipso, quod charitas sit principalissima virtus, eadem ratione odium non potest esse primum in vitijs; cuius rationem reddit in corpore articuli, quia vitium est contra naturam hominis ut rationalis; in his autem, quę contra naturam fiunt; paulatim naturae perfectio corrumpitur. Ita quod primò recedatur ab eo, quod est minor, & posterior perfectio naturę, & posteā, vel ultimo ab eo quod est maxima perfectio naturę, quia id quod est primum in constructione, est ultimum in resolutione. Prima autem, & maxima perfectio hominis est, quod diligit bonum, & præcipue bonum divinum, & ideo odium, quod huic dilectioni opponitar, non est primum in destructione virtutis, quę sit per vicia, sed ultimum.

44. Ex qua doctrina, omissa maiori, & concessa minori, nego consequentiam, quia actus charitatis est primum, & optimus in linea virtutis, & odium Dei est summum, & pessimum in linea vicij; vnde quantumvis inter se directè opponantur, nunquam potest odium Dei esse primum vitium, aut peccatum, excludens actum charitatis, quia de actu optimo, & principalissimo virtutis nemo immediate cedit usque ad ultimum, & pessimum actum vicij; quia sicuti nemo repente fit summus, ita nemo repente fit pessimus, sed paulatim deficiendo per prius alijs peccatis, & vicijs, quam odij Dei, inter quę virtia, quę incipiunt destructionem virtutis, primum locum obtinet superbia, quatenus incipit destruenda humilitatem, & subiectionem ad Deum, quę est quasi fundamentum, & basis omnium virtutum. Ex quo ad confirmationem, nego suppositum maioris, quod scilicet Angeli mali excluserunt à se charitatem, seu actum meritorium illius per vitium, aut actum demeritorium directe, & formaliter contrarium; hoc est amorem Dei super omnia per odium ipsius Dei super omnia; hoc enim modo repugnat, ad minus ex natura rei, quod aliquis excludat à se charitatem, sicuti quod de amante Deum super omnia immedia-

tè transeat ad odium Dei super omnia directè contrarium charitati, nec hoc pacto Angeli mali destruxerunt in se actum meritorium charitatis; solum ergò charitas, leti amor Dei excluditur indirectè per alia vicia privativè avertentia voluntatem à Deo ut ultimo fine, & præsertim per superbiam directè destruendam subiectionem, & subordinationem ad ipsum Deum, sive quod idem est humilitatem, quę est quasi basis, & fundamentum charitatis.

45. Obijcies quartò: Primum Angeli peccatum fuit invidia: Ergò non superbia. Probatur antecedens: Quia primum Angeli peccatum fuit illud, quod ipsum impulit ad bellum, & per quod Dei adversarius factus est: Sed iuxta Basiliū, hemil. de invidia, tale fuit peccatum invidiæ in Angelo: *Quid enim, inquit, Principem malorum daemonum ad bellum impulit? Nonne invidia, per quam adversarius Dei reprehensus est?* Idemque assertunt alij PP. attribuentes calum malorum Angelorum eorum invidiæ: Ergò invidia fuit primum peccatum in Angelis malis. Respondeo, negando antecedens: Ad cuius probationem, vel nego maiorem, vel distinguo: Illud est primum peccatum in Angelo, quod primo quasi originaliter, & præsuppositivè ipsum impulit ad bellum, &c. Concedo maiorem: Quod formaliter, præsupposito alio peccato, ipsum impulit ad bellum, nego maiorem, & minorem in sensu concessio, nam licet verum sit, vt ait Basilius, quod invidia de beatitudine bonorum Angelorum, Principem malorum coemonum impulit formaliter ad bellum contra ipsos, & contra Deum; huiusmodi invidia in ipso ex præcedenti peccato necessario processit. Nam ut Div. Them. in 2. diss. 25. quest. 1. art. 3. ait. *Invidia est dolor alienę prosperitatis, in quantum est impeditiva alicuius boni proprijs divina autem felicitas non est impeditiva alicuius proprij boni, nisi quod inordinata desideratur, quia à Deo unne bonum descendit.* Et ita invidia præsupponit aliquod peccatum, per quod voluntas deordinatur. Vnde August. lib. 11. de Gens. ad litteram, sic ait: *Porro hec invidis sequitur superbiam, non præcedit; non enim causa superbiendi est invidia, sed causa invidendi est superbiam.* Cum enim superbiam sit amor propriae excellentia, invidia vero sit odium felicitatis alienæ, quid inde nascatur in promptu est. Itaque per prius voluntas demonis deordinata est

per amorem proprium singularis excellentiae, & felicitatis, cui videns quodammodo opponi felicitatem Dei aliorum Angelorum, & præsertim hominum, inde tristatus fuit de eorum excellentia, & beatitudine supernaturali, tanquam de impediente, vel minuente singularitatem suę excellentię, & felicitatis, quasi ęgrę, & cum tristitia ferens alios sibi ęquales, aut similes in excellentia, & felicitate, & hæc tristitia fuit propriissime invidia in Angelo, que ipsum impulit ad bellum adversus alios Angelos, & præsertim adversus homines, & consequenter etiam adversus Deum, qui illos in felicitate similes, pares, aut superiores fecerat; cæterum huiusmodi invidia ex ambitione singularis excellentiae, vel ex amore proprio privativo, & inordinato singularis felicitatis processit; si enim appetitu recto, & ordinato solum voluisse cum subordinatione ad Deum simūl cum alijs Angelis, & hominibus suam excellentiam, & felicitatem possidere iuxta ordinem divinæ sapientiæ, minimè alijs felicitatem, & excellentiam invidisset. Unde, si aliquis ex Patribus casum Angeli invidiæ attribuunt, non sunt intelligendi de invidia, tanquam de prima causa, ex qua ceciderunt; sed tanquam de secundaria præsupponente superbiam, tanquam primam culpam, & causam ruinę ipsorum.

46. Sed replicabis: Peccatum, quod fuit causa ruinę Angelorum, debuit esse in secundo instanti suę vię: Sed in illo eodem instanti non potuit esse simūl peccatum invidię, & peccatum superbie: Ergo si invidia fuit in illo secundo instanti causa ruinę ipsorum, minimè in illo instanti fuit peccatum superbie. Probatur minor primò: Quia peccatum superbie, si fuit, fuit cum delectatione immodera ta de sua propria excellentia: Sed hæc delectatio non compatitur simūl cum invidia, cuius est contristare, & corrodere interiora viscera invidi: Ergo in illo eodem instanti non potuit esse simūl superbia, & invidia. Secundò: Quia in illo instanti vię nondum experiebatur se privatum beatitudine supernaturali, nec alios illa felicitatos, nec sibi resistentes: Ergo in illo instanti non habuit motivum illis invidendi. Tertiò: Quia Augustinus 11. in Genes. ad litter. cap. 16. & tract. 42. in Ioann. expressè videtur afferere, quod dœmon non fuit homicida per odiū, & invidiam ab initio sui peccati, sed solum ex quo homo conditus fuit,

quem posset occidere: Ergo in illo secundo instanti non potuit esse invidia simūl cum superbia.

47. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: In illo eodem instanti non potuit esse simūl simultate durationis peccatum invidiæ cum peccato superbie, nego maiorem: Non potuit esse simūl simultate naturæ excludente prioritatem naturæ vnius respectu alterius, concedo minorem, & nego consequentiam. Ad primam probationem minoris, concessa maiori, distinguo minorem: Hæc delectatio non comparitur simūl simultate durationis pro diversis signis naturæ cum invidia, nego minorem: Pro eodem signo naturę transeat minor, & nego consequentiam de simultate durationis; quia cum illa delectatio superbie sit de distincto obiecto, ac tristitia invidiæ; delectatio nemp̄ de propria excellentia, & felicitate; tristitia vero de felicitate, & excellentia aliena, benè potuit Angelus in uno, & eodem instanti immoderatè delectari de excellentia propria, & ex consequenti, seu pro posteriori naturę, tristari de aliena, imò quanto magis immoderatè delectabatur in propria excellentia, tanto magis tristari de excellentia maiori, vel ęquali aliena.

48. Ad secundam probationem minoris, que contendit Angelum in secundo instanti suę vię non habuisse invidiam, quod magis esset in confirmationem nostrę sententię, quam contra ipsum si concederetur, nihilominus respondeo, prætermisso antecedenti, negando consequentiam, quia primum motivum invidię dœmonis non fuit se amisisse beatitudinem, qua alij remunerati sunt, sed quod cæteros ęqualiter ad consortium eiusdem beatitudinis elevatos, & ordinatos conspiciebat, quam ęqualitatem in consortium eiusdem felicitatis non patitur invidus, ex eo quod affectat sibi singularē felicitatem, & excellentiam; licet autem in illo instanti vię non experiretur se amisisse felicitatem supernaturali, qua alij fruebantur; agnovit tamen cæteros Angelos, imò & homines ad commune consortium eiusdem beatitudinis supernaturalis elevatos, & ordinatos, & hoc ipsum invidię ipsius causa fuit, & fomitem ministravit. Ad tertiam, que pariter probat contra invidiam dœmonis in via, dico, sensum Augustini esse Angelum non fuisse invidum, nec homicidum respectu hominis, usque dum vidit

conditum hominem, quem posset occidere; potuit tamen in eodem instanti vię per revelationem divinam, & fidem agnoscere hominem creandum, & elevandum, atque ordinandum ad communem consortium eiusdem beatitudinis cum ipso, & ex hoc ipso invidiam concipere adversus ipsum, eiusque mortem spiritualem intentare, & hoc pacto in ipso secundo instanti vię homicidam fuisse iuxta illud Christi Domini in Evangelio, *Ioan. cap. 8. Ille homicida erat ab initio, & in veritate non stetit.*

CONSECTARIA EX DICTIS.

49. **E**X dictis colliges: Angelum non solum de facto primo peccasse peccato superbie, sed nec aliter potuisse peccare, quam incipiendo à superbia. Patet: Quia rationes Div. Thom. & quae probant de possibili, ac de facto. Quod sic ostenditur: Primum Angeli peccatum non potuit esse per modum fugaz à malo, sed solum per modum amoris, & profectionis ad bonum spirituale proprium: Sed peccatum in amore proprij boni spiritualis non potest esse nisi superbia: Ergo primum peccatum Angeli non potuit esse nisi superbia. Secundo: Quia non potuit esse nec odium Dei aut proximi, quia huiusmodi odium supponit ex se voluntatem depravatam, & inordinatam alio priori affectu; aliter enim non posset practicè apprehendere Deum, aut bonum proximi ut sibi malum, & contrarium, & consequenter nec illum odio prosequi: Deinde nec potuit esse primum eius peccatum invidia; quia hæc etiam supponit voluntatem depravatam per aliud peccatum, quo affectat sibi singularē excellentiam præ alijs, ut explicatum manet: Sed præter peccatum odij, & invidiae non est dabile in Angelo aliud peccatum, nisi superbiae: Ergo non potuit primo peccare nisi peccato superbie.

50. Colliges secundò, in dœmonibus non dari alia peccata propriæ talia, præter superbiam, invidiam, & odium Dei, & proximi ad invidiam consecutum. Ita Div. Thom. in præsenti. Et patet primò ex August. lib. 14. de Civit. Dei, cap. 3. dicente: *Quod Angelus non est fornicator, aut ebriosus, neque aliquid huiusmodi, sed est superbus, & invidius.* Secundò: Quia circa ea solum potest Angelus cum proprietate peccare, ad quæ

contingit affici spiritualem eius naturam: Sed spiritualis natura non afficitur ad bona propria corporis, sed solum ad spiritualia, nihil enim afficitur nisi ad id quod suæ naturæ aliquo modo potest esse conveniens: Ergo Angelus solum potest peccare propriæ in affectu erga bona spiritualia: Sed peccatum in affectu erga bona spiritualia solum potest esse superbia, vel invidia, & ex consequenti odium: Ergo.

51. Sed dices: Cui convenit delectatio propria alicuius peccati, convenit tale peccatum: Sed dœmones delectantur in obscenitatibus carnalium peccatorum, vt ait August. *vbi supra*, & in omnibus vitijs humanis: Ergo convenientur eis etiam peccata carnalia, & alia vicia hominum propria. Secundo: Quia sicut superbia, & invidia sunt peccata spiritualia, ita avaritia, accedia, & ira: Ergo etiam ista possunt dœmonibus competere. Tertiò: Quia iuxta Div. Greg. lib. 14. Moral. cap. 32. Ex superbia, & invidia nascuntur plura vicia: Ergo si in Angelo fuit superbia, & invidia, etiam alia vicia, quæ ex eis nascuntur.

52. Responderet Div. Thom. Ad primum, quod dœmones non delectantur in obscenitatibus carnalium peccatorum vt in delectabilis proprio, ad quod ipsi afficiantur, sed solum in illis quatenus deturpant homines, eosque à felicitate elongant; sed totum hoc ex invidia procedit, non ex luxuria, invidus enim ex invidia delectatur in malo consortis, quo impeditur à consortio felicitatis, quam ipse singulariter amat. Ad secundam inquit Div. Thom. quod avaritia, ut speciale peccatum, est immoderatus appetitus rerum temporalium, quæ pecunia æstimari possunt; ad huiusmodi autem bona dœmones non afficiantur, sicut nec ad delectationes carnales, vnde in eis non potest esse propriæ peccatum avaritiae. Si autem avaritia sumatur latè pro appetitu immoderato quorumlibet bonorum, etiam spiritualium, hoc modo comprehenditur in superbia, & non est peccatum ab illa distinctum. Ira vero propriæ sumpta est cum quadam passione irascibilis, quæ in dœmone non est, vnde solum esse potest in Angelo metaphorice. Accedia similiter propriæ sumpta est quædam tristitia retardans ad spiritualia exercitia propter corporalem laborem, qui in dœmonibus non est: Et sic patet, quod sola superbia, & invidia sunt puræ spiritualia peccata, quæ dœmonibus

competere possunt, ita tamen quod inuidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius. Ad ultimum, quod omnia peccata, que in hominibus ex superbia, & inuidia derivantur, in Angelo comprehenduntur quasi eminenter in superbia ipsa, & inuidia, & hoc modo in illo reperiuntur, sed non propriè ut vitia, & peccata formaliter distincta.

53. Veruntamen, concludit Div. Thom. quod omnia peccata quantum ad reatum sunt in demone, quia dum homines ad omnia peccata inducunt, rei sunt omnium illorum peccatorum, licet ex sola inuidia eos ad illa peccata inducant.

QUESTIO XXIV.

VTRUM OBIECTUM EXCELLENS,
circa quod primo superbivit Angelus,
fuerit equalitas sui cum
Deo?

1. CONSTAT ex praecedenti quæstione, Angelum primo peccasse per superbiam; sed cum superbia sit amor, vel appetitus immoderatus propriè excellentiæ, restat maior difficultas in discernendo obiectum excellens, in quo Angelus propriam excellentiam collocaverit, aut quod tanquam propriam excellentiam adamaverit, & appetiverit superbiendo. Alij enim aiunt, ipsum appetivisse absolutè, vel conditionatè equalitatem cum Deo. Alij appetivisse sibi vñionem hypostaticam, & in hoc sitam fuisse eius superbiam. Alij, appetivisse potestatem aliquam tyrannicam, qua cæteris omnibus præcesset, sive principatum super omnes creaturas intellectuales. Alij, appetivisse beatitudinem supernaturalem, vt viribus proprijs, & non ex Dei gratia obtinendam. Alij, appetivisse, vel adamasse suam beatitudinem naturalem sine subordinatione ad Deum vt Authorem supernaturalem, & in hoc eius superbiam extitisse. Opus ergò est inter tot sententias verum discerne-

re à falso, quod hac, & sequentibus quæstioni-
bus præstabimus.



Tom. II.

NOSTRA SENTENTIA AV-
tboritate suæ detur.

2. DICO igitur: Excellentia, circa quam Angelus primo superbivit, non fuit, nec esse potuit equalitas sui cum Deo per equiparantiam ut signatè volita ex parte obiecti. Ita communiter Thomistæ cum suo Magistro; nec non plures Theologî cum Anselmo, Durando, Maiore, & alijs. Probaturque primo ex Div. Thom.
1. part. quest. 63. art. 3. vbi sic ait: Di-
cendum, quod Angelus absque omni dubio
peccavit appetendo esse ut Deus. Sed hoc
potest intelligi duplicitè, uno modo per
equiparantiam; alio modo per similitu-
dinem. Primo quidem modo non potuit
appetere esse ut Deus; quia scivit hoc
esse impossibile naturali cognitione. Id ip-
sum asserit 3. contra Gent. cap. 109. O
in 2. dist. 5. quest. 1. artic. 2. vbi con-
cludit: Et sic Angelus divinam equalita-
tem appetere non potuit. Confirmatur
etiam ex Div. Anselmo, in Lib. de Causa
Diaboli, cap. 4. vbi inquirit, quo modo
ille peccavit, & voluit similis esse Deo? Et in persona discipuli hanc rationem du-
bitandi proponit: Si Deus cogitari non
potest, nisi ita solus, vt nihil illi simile
cogitari possit, quo modo potuit diabolus
velle quod non poterat cogitare? Non enim
ita obtuse mentis erat, vt nihil aliud si-
mile Deo cogitari posset nesciret. Cui
rationi planè consentiens Anselmus, res-
pondet concedendo Angelum non appa-
tivisse formaliter perfectam Dei simili-
tudinem: Ergò iuxta Div. Thom. & An-
selmum, Angelus non potuit appetere
equalitatem absolutam cum Deo, & con-
sequenter nec appetendo hoc obiectum
primo superbivit.

3. Nec audiendus est Pat. Vazquez, qui ad testimonium Div. Anselmi respondet: Ea verba Anselmum non proculisse in propria persona, sed solum in persona discipuli dubitantis, & arguentis; ac proinde in eis suam mentem non explicasse. Contra enim est, quia licet in persona discipuli eam rationem proponat, ipse tamen ex propria mente per-
sonam discipuli agit, non minus, quam personam Magistri, idque quod in persona discipuli assertum est, si ut Magister id non reprobat, nec dissolvit, sed potius approbat, ex propria illius mente dictum, & assertum censi debet: At qui rationem expressam in persona discipuli minimè

reprobatur, aut dissoluit Anselmus, sed potius approbat ut convincentem, dum vi illius concedit Angelum non appetivis formaliter perfectam Dei similitudinem: Ergo ea verba tanquam ex propria mente ab Anselmo asserta censenda sunt.

RATIONE PROBATUR
nostra conclusio.

4. **D**E INDE ratione Div. Thom. probatur assertum, quia Angelus non potuit appetere sui absolutam equalitatem cum Deo: Ergo nec in huius obiecti appetitu, vel amore primo superbivit. Probatur antecedens, quia Angelus non potuit appetere, quod non potuit sibi practicè proponere ut bonum, & conveniens: Sed Angelus non potuit sibi practicè proponere ut bonum, & conveniens esse se equarem Deo per equiparantiam: Ergo non potuit hanc equalitatem appetere. Minor probatur, quia Angelus naturali cognitione sciebat, & iudicabat esse impossibile se esse equarem cum Deo per equiparantiam: Sed non potuit sibi practicè proponere ut bonum, & conveniens, quod naturali cognitione sciebat, & iudicabat sibi esse omnino impossibile: Ergo non potuit appetere esse se equarem Deo per equiparantiam. Probatur minor, quia ratio boni, & convenientis importat essentialiter rationem entis, & possibilis haberi: Sed Angelus non potuit sibi proponere sub ratione entis, & possibilis haberi, quod naturali cognitione evidenter cognoscebat, & iudicabat impossibile esse, & haberi, quia non poterat intellectus Angeli esse sibi metis contradictorius, ut per se patet: Ergo non potuit Angelus sibi practicè proponere ut bonum, & conveniens, quod naturali cognitione sciebat, & iudicabat esse impossibile.

5. Vim huius rationis, certè convenientis, conatur Pat. Vazquez enervare, afferendo non requiri, ut Angelus appetat prædictam equalitatem cum Deo, quod præviè iudicet illam esse sibi bonam, & convenientem; sed satis esse quod illam præviè apprehendat ut sibi bonam, & convenientem, atque adeò etiam ut possibile; optimè autem posse cohærere in intellectu Angelico iudicium de impossibilitate prædictæ equalitatis, & apprehensio illius ut possibi-

lis, & convenientis, quia huiusmodi apprehensio nec affirmat, nec negat.

6. Hoc effugium Pat. Vazquez impugnant PP. Salmantenses, *Tract. 7. de Angel. disp. 10. dub. 2. à num. 31.* ex doctrina Caetani, quem sequuntur plerique ex RR. Thomistis, probando, ad omnem appetitum voluntatis requiri ex parte intellectus verum iudicium, & non satis esse apprehensionem. Sed hanc doctrinam latè refutavimus, *Tract. de Fide, disp. 5. quest. 10.* vbi ex Div. Thom. probavimus, appetitum finis in voluntate non regulari per iudicium, sed per apprehensionem practicam, & suavis proponente in bonum sub ratione boni, & ad fundamenta contraria RR. Thomistarum, ex doctrina Div. Thom. astutim satisfecimus. Vnde.

7. Aliter prædictam Vazquij solutionem impugno; quia ad appetendum equalitatem cum Deo saltem requiritur apprehensio practica, & suavis in intellectu Angelico, qua sibi proponat talem equalitatem, ut quid sibi bonum, & possibile: Sed cum cognitione evidenti impossibilitatis ipsius repugnat apprehensio practica, & suavis, qua sibi proponat talem equalitatem evidenter sibi impossibile, ut bonum sibi conveniens, & possibile: Ergo cum prædicto iudicio evidenti de impossibilitate ipsius repugnat Angelum sibi proponere sufficienter talem equalitatem ut bonum sibi conveniens, & possibile. Probo minorem, quia apprehensio suavis, & practica respectu voluntatis importat essentialiter proponere bonum voluntati modo allicitivo, & attractivo ad ipsum appetendum: Sed cum cognitione evidenti de impossibilitate absoluta præfatae equalitatis cum Deo implicat intellectum Angeli, eam sibi proponere modo allicitivo, & attractivo ad illam appetendum: Ergo cum prædicta cognitione evidenti de illius impossibilitate implicat apprehensio suavis, qua prædictam equalitatem sibi proponat ut bonum conveniens, & possibile. Probo minorem, quia implicat intellectum practicum ex modo apprehendendi obiectum allicere, & atrahere voluntatem ad illud appetendum, dum præviè iudicat evidenter illud esse impossibile, cum repugnet evidenter intellectui pratico invitare, & allicere voluntatem ad obiectum sibi evidenter impossibile: Ergo repugnat intellectum practicum ex modo proponendi,

& apprehendendi mouere, & allicere voluntatem ad appetendam predictam aequalitatem, si illam evidenter indicat impossibilem iudicio naturali. Hic discursus latè confirmari potest ex his, quæ diximus *Traet. de Sp. quest. 7. a num. 5.* probando, cum iudicio de absoluta damnatione non posse compati cognitionem practicam requisitam ex parte intellectus ad illam sperandam, quæ potiori titulo probant, quod cum iudicio evidenter de absoluta impossibilitate obiecti repugnat cognitio practica suavis sufficiens ad illud appetendum.

8. Et ulterius confirmatur: Quia appetitus voluntatis erga obiectum essentialiter est conatus aliquis ut obiectum sit, vel ad illud habendum: Sed implicat voluntatem conari ut obiectum sit, vel ad illud habendum, dum prævenitur ex parte intellectus iudicio evidenter de talis obiecti impossibilitate; quia implicat in terminis voluntatem conari ad impossibilem præcognitum evidenter ut impossibile: Ergo repugnat, quod voluntas Angelii appetat obiectum, quod præviè cognoscit evidenter ut impossibile: Sed Angelus pro priori ad appetitum voluntatis evidenter, & ex terminis cognoscit esse impossibilem sui equalitatem omnitudinam cum Deo: Ergo repugnat omnino illam appetere.

9. Dices forsitan: Non posse Angelum appetere obiectum, quod præcognoscit in seipso ex terminis esse impossibile; benè tamen, quod in seipso possibile est ex terminis, licet sibi impossibile; equalitatem autem cum Deo ex terminis non esse impossibilem in seipso, quia invenitur in tribus Divinis Personis, licet sit impossibilis ipsi Angelo. Et ideo Angelum posse illam sibi appetere, saltem appetitu ineffaci. Sed contra est: Quia difficultas præsens non est de equalitate cuiuslibet extremi cum Deo, v.g. Filii, aut Spiritus Sancti cum Deo Patre, sed de equalitate ipsius Angeli cum Deo; de hac enim controvertitur, an eam Angelus appetiverit: Sed equalitas Angeli cum Deo evidenter, & ex terminis in seipso est impossibilis: Ergo si Angelus, ut iam fatetur solutio, non potest appetere obiectum in seipso, & ex terminis impossibile, non potuit appetere sui equalitatem cum Deo. Contra secundò: Quia falsum est, quod voluntas possit appetere sibi obiectum in se, & ex terminis possibile, sibi tamen absolutè impossibile. Quod sic probo: Quia ut voluntas ap-

Tom. II.

tat obiectum, opus est, quod illud sibi proponatur, ut bonum, & conueniens in eo sensu, in quo illud appetit, quia non potest aliquid appetere, nisi sub ratione boni, & conuenientis: Ergo nequit appetere sibi aliquid obiectum nisi propositum ut sibi bonum, & sibi conueniens: Sed licet proponatur ut in se absolutè possibile, si proponitur ut sibi absolutè impossibile, implicat, quod proponatur ut sibi bonum, & conueniens: Ergo falsum est, quod possit sibi appetere obiectum in se absolutè possibile, sibi tamen impossibile.

10. Explicatur secundò: Licet voluntati proponatur aliquid in se absolute bonum; si tamen proponatur ut sibi absolutè, & simpliciter malum, non potest illud sibi appetere, exempli gratia; licet proponatur aqua fervens ut in se bona, si tamen proponatur ut sibi mala non potest illam sibi appetere, & sic de alijs: Ergo pariter, licet obiectum proponatur ut absolute in se possibile, si tamen proponitur ut sibi absolutè impossibile, non potest illud voluntas sibi appetere, & consequenter non potest Angelus appetere sibi equalitatem cum Deo, quam iudicat evidenter sibi impossibilem. Confirmatur ex Div. Thom. quia Angelus non potest appetere sibi, quod esset contra naturale desiderium ipsius: Sed esse equalem Deo esset contra naturale desiderium ipsius Angelii: Ergo id non potest appetere. Probatur minor: Quia Angelus, sicut & quodlibet vivens, naturaliter appetit, & desiderat sui conservationem: Sed esse equalem Deo esset contra conservationem ipsius Angelii in suo esse: Ergo esset contra naturale ipsius desiderium. Minor patet: Quia non posset Angelus esse equalis Deo, nisi transmutaretur in alteram naturam, sua propria destruxta, vel anihilata: Sed hoc evidenter esset contra sui ipsius conservationem: Ergo. Explicatur tertio: Quia nulla res quæ est in inferiori gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradum, sicut asinus non appetit esse equus, quia si transferretur in gradum superioris naturæ, iam ipsum non esset: Sed Angelus evidenter agnoscit se esse in inferiori gradu naturæ infinitè distanti à natura Dei: Ergo non potest appetere gradum superioris naturæ, equalisque cum Deo.

11. Explicatur quartò: Quia si aliquando homo appetere videtur esse Angelum, vel aliquid superioris naturæ; in hoc imaginatio decipitur, quia revera homo

homo solum appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia , que possunt crescere absque corruptione subiecti , & indè estimatur , quod possit appetere altiore gradum nature , in quem pervenire non posset , nisi esse desineret : Sed manifestum est , quod Deus excedit Angelum , non secundum aliqua accidentalia , sed secundum gradum nature ; Etiam unus Angelus alius : Ergò impossibile est , quod unus Angelus inferior appetat esse equalis superiori , nedum quod appetat esse equalis Deo . Tota hæc doctrina à numero præcedenti est ad litteram Div. Thom. 1. part. quæst. 63. artic. 3. in corpore .

12. Ex quo iam facile impugnatur evasio Pat. Vazquez, dicentis, prædictum discursum solum probare, quod Angelus non possit appetere appetitu efficaci æqualitatem sui cum Deo , minimè vero excludere , quod possit illam appetere appetitu inefficaci . Et similiter evasio Pat. Suarez dicentis, quod licet Angelus , ratione præmissa non possit appetere appetitu absoluto ex parte obiecti æqualitatem sui cum Deo , benè tamen appetitu , & affectu subiectivè absoluto , & obiectivè conditionato . Contra enim est : Quia , vel Pat. Vazquez loquitur de appetitu absoluto , sed inefficaci , vel de appetitu solum conditionato ? Si hoc secundum reducitur ad solutionem Pat. Suarez , & cum illa coincidit . Si primum , contra ipsum redit argumentum factum , quia implicat voluntatem absolute appetere obiectum cum iudicio prævio evidenti de ipsius absoluta impossibilitate : Sed Angelus semper iudicat sui æqualitatem cum Deo evidentè impossibilem absolute : Ergò non potest illam appetere appetitu absoluto , adhuc inefficaci . Explicatur : Quia propterea non potest efficaciter appetere talem æqualitatem , quia cognitio evidens impossibilitatis illius retrahit voluntatem , ne efficaciter conetur ad ipsam assequendam : Sed impossibilitas evidentè cognita multò magis retrahit ab illa absolute appetenda , vel desideranda : Ergò non solum repugnat cum cognitione evidenti impossibilitatis appetitus efficax , sed etiam appetitus absolutus prædictæ æqualitatis .

13. Confirmatur : Qui repugnat appetitus absolutus , quo voluntas appetat sibi absolute obiectum , qui non sit efficax ex parte voluntatis : Ergò solutio implicat contradictionem intellecta de appetitu absoluto ex parte obiecti . Probo antecedens : Quia appetitus absolutus

ex parte obiecti est , quo voluntas , nulla apposita , nec expectata conditione , conatus absolute fertur in obiectum : Sed huiusmodi affectus , vel appetitus , non potest non esse efficax ex parte voluntatis ; licet per accidens possit frustrari propter aliquam resistentiam , vel impossibilitatem occultam : Ergò repugnat appetitus , vel affectus absolutus ex parte obiecti , qui non sit efficax quantum est ex parte voluntatis .

14. Dices forsitan , prædictam rationem verè probare de appetitu absolute per modum desiderij , intentionis , aut conatus voluntatis ad assequendam æqualitatem sui cum Deo , quia rectè infertur Angelum non potuisse habere intentionem absolutam , aut absolutum desiderium prædictæ æqualitatis obtinendæ : Non vero probare de appetitu absolute per modum simplicis complacentiarum , quia potuit Angelus absque conatu , vel intentione vila , aut desiderio delectari , & complacere se absolute in æqualitate sui cum Deo purè apprehensa per modum cuiusdam morosæ delectationis .

15. Sed contra est primò : Quia non potest voluntas se delectare , & complacere in aliquo obiecto , nisi saltè per apprehensionem conditionatè fingendo , & cogitando illud ut possatum , & existens . Si enim aliquando inter nos similis complacentia , & delectatio morosa inventur in aliquo obiecto non existenti , ideo est , quia per prius nobis representatur , vel cogitatur ut existens , vel acsi existeret , & in illo imaginato per fictionem , ut actu existenti , habemus illam delectationem , & complacentiam morosam : Sed Angelus ante primum peccatum non potuit fingere ut bonam sibi , & existentem æqualitatem sui cum Deo , quam evidentè cognoscet impossibilem , & cum suo proprio esse incompossibilem , ac sui ipsius destructivam : Ergò non potuit habere præfatam delectationem , & complacentiam morosam . Minor patet : Quia intellectus Angeli priori ad culpam , & peccatum nulla passione , aut affectu inordinato erat ligatus , aut perversus , ut posset per apprehensionem fingere ut bonum , quod evidentè erat sui destructivum , nec ut existens , & possatum , quod evidentè erat omnino impossibile : Sed seclusa passione , aut affectu pravo pervertente intellectum angelicum , non poterat Angelus hæc monstra fingere , nec sibi adhuc per apprehensionem

sionem practicè repræsentare contra evi-dentem rei veritatem potissimè attenta perfectione, & perspicatia intellectus angelici: Ergò, Confirmatur ex verbis Anselmi, quia Angelus: *Non erat ita obtusa mentis, ut nihil aliud simile Deo cogitari posse nesciret*: Ergò sciebat Ange-lus nihil posse cogitari omnino simile, & æquale ipsi Deo: Quomodo igitur cum hac evidētia cogitare poterat se ipsum ut omnino similem, & æqualem cum Deo?

16. Contra secundò: Quia, gra-tis admissa ut possibili illa simplici com-placentia, & delectatione morosa in ob-iecto impossibili, fallum est, quod in illa fuerit primum Angeli peccatum: Ergò. Probo antecedens: Quia primum Ange-li peccatum non fuit per modum simpli-cis complacentiæ, aut delectationis mo-rosoe in obiecto purè cogitato, sed per modum intentionis, & conatus; vel amo-ris ad conatum moventis: Ergò. Probo antecedens primò: Quia fuit per modum negociationis iuxta illud, *Ezech. cap 28.* quo dicitur: *In multitudine negotiacionis tuae repleta sunt interiora tua iniquitate, & peccato*. Secundo: Quia fuit per modum conatus, & intentionis, ut constat *ex Iai. cap. 14.* illis verbis: *Dicebas in corde tuo in Cœlum concendam super astra Dei exaltabo solium meum*. Tertiò: Quia il-lud primum peccatum debuit esse actus voluntatis pravus, quo Angelus movere-tur ad reliquos actus pravos ambitionis, & invidię: Sed talis esse non posset actus simplicis complacentiæ, & delectationis morosoë in obiecto per fictionē cogitato; tūm quia delectatio morosa est actus consummatus ex suo genere, & in se ip-sa persistens sine motione, aut conatu ad alia. Tūm quia simplex complacentia in obiecto purè cogitato propterea dicitur actus ex se ineficax, quia non habet vim movendi ad consecutionem realem boni cogitati. Tūm quia ex hoc ipso quod non posset movere ad consecutionem ip-sius, nec etiam posset movere ad aliquem alium affectum propter illud obiectum purè cogitatum, & iudicatum impossibi-le: Ergò ille affectus simplicis compla-centiæ, aut delectationis morosoë in ob-iecto impossibili ad nullum alium affec-tum pravum posset movere: Non ergò in illo potuit consistere primum Angeli peccatum, quia hoc apud omnes fuit pri-mus affectus pravus, quo Angelus mo-tus fuit ad reliquos consequentes ambi-tionis, invidię, odij, &c.

17. Dices, denique cum P. Suarez, il-lum affectum Angelii fuisse per modum appetitus subiective absoluти, & obiecti-ve conditionati, quo Angelus voluit esse se æqualem Deo, si id possibile foret, vel sub conditione possibilitatis. Sed contra est etiam, quia vt inquit Div. Thom. vbi suprà: *Dato quod esset possibile, hoc es-set contra naturale desiderium. Est enim unicuique naturale desiderium ad conser-vandum suum esse, quod non conservare-tur, si transmutaretur in alteram naturam*: Sed Angelus non potest appetere, adhuc sub conditione quod esset possibile, id ipsum, quod etiam si possibile foret, esset contra suum naturale desiderium: Ergò adhuc sub conditione possibilitatis non potuit Angelus apperere sui æqualitatem cum Deo. Explicatur: Quia non potest Angelus appetere, adhuc sub conditione possibilitatis, quod etiam dato quod es-set possibile, esset sui ipsius destructivum: Sed adhuc dato, quod esset possibile se esse æqualem Deo, hoc esset sui ipsius destructivum: Ergò hoc non potuit An-gelus appetere etiam sub conditione pos-sibilitatis. Minor patet: Quia, adhuc da-to quod esset possibile, non potest cogita-ri possibile nisi per transmutationem sui ipsius in alteram naturam omnino distinc-tam: Sed huiusmodi transmutatio esset suę proprię naturae destructio, nec aliter cogitari potest: Ergò adhuc dato quod esset possibile, esset suę proprię naturae destructivum. Ex quo inferes, quam fal-sò nonnulli ex contrarijs contendunt ra-tionem Div. Thom. solum improbare in Angelo appetitum absolutum æqualitatis cum Deo, non vero appetitum conditio-natum illius, sub conditione nempè quod esset possibilis. Cum Div. Thom. expre-sse affirmet, quod adhuc *dato, quod esset possibile*, ipsum æquari cum Deo, *hoc esset contra naturale eius desiderium*.

18. Confirmatur, ex eodem Div. Thom. in 2. ad Anibald. quæst. 1. art. 2. Quia Angelus non potuit appetere se es-se æqualem Deo, nisi appetendo esse id ipsum quod Deus est: *Nihil enim potest esse Deo æquale, nisi sit id quod Deus est*. Sed Angelus adhuc sub conditione non potuit appetere se esse, quod Deus est: Ergò nec appetere adhuc sub conditio-ne se esse æqualem Deo. Minor proba-tur: *Quia si appeteret se esse hoc idem, quod est alter, ex hoc ipso appetit se non esse*: Sed Angelus, adhuc sub conditione quod esset possibile, non potest appetere se non esse: Ergò nec esse id ipsum, quod est Deus.

Deus. Unde concludit ibidem D. Tho.
quod Angelus divinam aequalitatem appetere non potuit, sicut non potuit appetere se non esse: Sed non potuit appetere, adhuc sub conditione quod esset possibile, se non esse: Ergo adhuc conditionate non potuit appetere sui aequalitatem cum Deo.

19. Contra secundò, quia adhuc admissò ut possibili appetitu, vel affectu subiectivè absoluto, & obiectivè conditionato ad sui aequalitatem cum Deo, si esset possibilis, in huiusmodi affectu non potuisset consistere peccatum Angeli: Ergo falso in tali affectu collocatur primum Angeli peccatum. Probatur antecedens ex Div. Thom. quest. 16. de Malo, art. 3. ad 9. vbi sic ait: *Dicendum quod voluntas, quæ dicitur esse impossibile, non est perfecta voluntas tendens in aliquid consequendum; quia nullus tendit in id, quod existimat impossibile, ut dictum est; sed est quedam imperfecta voluntas, qua dicitur velleitas, qua scilicet aliquis vellet id, quod existimat impossibile, sed sub hac conditione, si possibile esset. Talis autem non est voluntas aversionis, & conversionis, in qua peccatum, & meritum consistit: Tum sic; sed affectus conditionatus ad aequalitatem cum Deo solum posset esse in Angelo velleitas talis, qualis depingitur à Div. Thom. Ergo in tali affectu non potest esse conversio, nec aversio, in qua peccatum, vel meritum consistat. Confirmatur, quia affectus voluntatis, in quo peccatum eius primo consistat, debet esse affectus, quo se avertat absolutè ab ultimo fine debito, & se convertat absolutè ad ultimum finem indebitum, sive ad creaturam ut ultimum finem: Sed ille affectus purè obiectivè conditionatus, quo Angelus vellet se esse equarem Deo, si foret possibile, non esset affectus, quo se absolutè averteret ab ultimo fine, nec quo se converteret absolutè ad creaturam ut ultimum finem: Ergo in tali affectu non potuit consistere primum Angeli peccatum. Maior patet, quia peccatum grave essentialiter importat absolutam aversionem à Deo, & absolutam conversionem ad bonum commutabile; implicat enim aliquem esse in peccato mortali de facto, si absolutè non est aversus à Deo, & absolutè conversus ad bonum commutabile. Minor vero non minus patet, quia per affectum obiectivè conditionatum ad aliquod obiectum, quantumvis Deo contrarium, voluntas*

non convertitur absolutè ad ipsum, sed ad summum sub conditione signata, nec in illo absolutè ponit suum ultimum finem, sed ad summum illum poneret, si non obesset defectus conditionis: Ergo nec per talem affectum avertitur absolute à Deo.

20. Explicatur: Voluntas absolutè conversa ad Deum ut suum ultimum finem, perseverante actualiter tali conversione absoluta, implicat quod in sensu composito sit in peccato mortali contra Deum: Sed per purum affectum, aut conversionem obiectivè conditionata ad obiectum Deo contrarium, vel adversum, non excluditur conversio absoluta in ipsum ut ultimum finem super omnia, quia bene stat voluntatem absolutè amare Deum efficaciter super omnia, licet affectu conditionato vellet oppositum finem velleitate quadam ineffaci, & conditionata, quia minimè opponuntur in voluntate affectus, & amor absolutus unius obiecti, & affectus inefficax, & purè obiectivè conditionatus ad obiectum contrarium, ut est communis Theologorum, & Philosophorum sententia, & patet manifestè exemplo illius, qui ad servandam vitam projectat absolutè merces in mari cum affectu obiectivè conditionato, quo vellet eas conservare, si posset, salva vita: Ergo talis affectus obiectivè conditionatus per modum velleitatis, se solo non potest esse peccatum mortale, siquidem non potest, se solo excludere conversionem absolutam actualē in Deum ut ultimum finem super omnia.

21. Explicatur secundò: Nam licet aliquis affectu conditionato diceret, Velle furari, aut velle occidere iniunctum, si mihi liceret, ex hac præcisè velleitate minimè peccaret mortaliter, ut omnibus notum est: Et tamen habetur affectum obiectivè conditionatum ad obiectum legi divinæ omnino contrarium: Ergo per solum affectum purè obiectivè conditionatum non potest incurri peccatum mortale.

22. Dices forsan; hoc verum esse quando conditio apposita ex parte obiecti redderet licitum obiectum appetitum conditionatè, ut in exemplo proximè apposito constat; secus vero quando conditio apposita non redderet licitum obiectum appetitus conditionati; sed solum desideratur talis conditio ad absolutam possibilitatem illud obtinendi, ut si quis vellet furari, aut homicidium pra-

trare, sub hac sola conditione, si posset, nullo habito respectu ad licere, vel non licere; hic enim certè peccaret mortali-
tè, & hoc secundo modo fuit appetitus Angeli obiectivè conditionatus ad æqua-
litatem cum Deo, nempe sub hac sola
conditione, si posset illam obtinere; non
vero, apposita conditione, si liceret,
aut non liceret.

23. Sed contra est, quia si Ange-
lus posset proprijs viribus assequi æqua-
litatem cum Deo, minimè id esset illici-
tum in ipso; cum non possit esse illici-
tum prætendere, & conari ad maiorem
similitudinem sui ipsius cum Deo, quam
proprijs viribus assequi possit: Ergò in
ipsa conditione apposita ab Angelo, nem-
pe, *si possem proprijs viribus equalita-
tem assequi cum Deo*, implicatur etiam
conditio *si mihi liceret*: Sed cum hac
conditione *si mihi liceret*, non esset pec-
catum talis affectus conditionatus: Ergò
nec cum illa conditione, *si proprijs vi-
ribus possem*. Nec potest dici conditio-
nem appositam ab Angelo non fuisse *si
proprijs viribus possem*, sed *si possem vi-
ribus gratiæ*. Nam etiam huiusmodi hy-
potesis potiori titulo importat istam
si liceret, quia evidentè licet optare, &
obtinere quidquid possumus obtinere vi-
ribus gratiæ: Ergò quocumque modo
exponatur illa conditio, *si possem*, eadem
est cum ista, *si mihi liceret*, loquendo
de appetitu se assimilandi Deo usque ad
æqualitatem.

24. Ex quo infertur disparitas ad
appetitum conditionatum furandi, vel
occidendi, *si posset*, qui sic appeteret,
quia stat optimè, quod posset occidere,
& furari, quin sibi liceret; vndè ex quo
apponeret hanc conditionem, *si possem*,
non censeretur apposita ista, *si mihi li-
ceret*. Praeterquamquod ex vi solius
velleitatis, quo quis vellet alium occide-
re, si posset, si nullum affectum obiectivè
absolutum haberet contra legem Dei, mi-
nimè ex illa præcisè peccaret graviter,
quia ad nullum obiectum prohibitum affi-
ceretur, aut converteretur; vndè si pec-
caret graviter, ideo esset, quia ille affec-
tus obiectivè conditionatus oriretur ex
alio affectu absoluto, vel odij, vel ini-
micitiæ, quo illum absolutè prosequere-
tur, absolutè desiderando illi malum, vel
mortem, quam ipse patraret, si posset.
Et similitè in illo, qui vellet furari, si
posset, ideo hoc esset peccatum grave,
quia procederet ex affectu absoluto ava-
ritiæ erga res alienas, quas furarerunt si

posset; semper enim huiusmodi affectus
conditionati non regulati divina lege
procedunt ex affectu absoluto ad aliquod
bonum commutabile sine respectu ad le-
gem Dei, & in illo affectu absoluto con-
sistit peccatum mortale; secluso autem
omni affectu absoluto ad bonum commu-
tabile ut ad finem non regulatum lege
Dei, implicat esse peccatum mortale, com-
missionis præsentium.

25. Ex quo efficacius sumitur ar-
gumentum contra Pat. Vazquez, quia
adhuc admissò, quod Angelus potuisset
habere affectum obiectivè conditiona-
tum ad æqualitatem cum Deo, si illa sibi
possibilis esset; hic affectus conditiona-
tus necessario procederet ex aliquo alio
affectu obiectivè absoluto, quo sibi ab-
solutè appeteret inordinatè excellentiam
sine subordinatione ad legem Dei, vel
ad Deum ut ultimum finis: Sed eo ip-
so primum ipsius peccatum non posset
consistere in illo affectu purè obiectivè
conditionato: Ergò considereret in alio
affectu inordinato obiectivè absoluto ad
propriam excellentiam: Ergò inepte col-
locatur primum peccatum Angeli in illo
affectu obiectivè conditionato ad æqui-
tatem cum Deo, si foret sibi possibilis.
Maior patet: Quia affectus obiectivè
conditionatus, cum sit affectus secundum
quid, semper procedit, & fundatur in af-
fectu absoluto, qui est affectus, & vo-
luntas simplicitè, cum omne secundum
quid reducatur ad simplicitè. Et item
Quia ipsa experientia in nobis ipsis de-
monstrat, nunquam nos habere tales af-
fectus conditionatos inordinatos, nisi
quia per prius voluntas est inordinata
per aliquem affectum absolutum, vel
amoris proprij sine subordinatione ad le-
gem Dei, vel alterius amoris obiectivè
absoluti per modum finis: Ergò non pos-
set in Angelo dari ille affectus conditio-
natus inordinatus, nisi procederet ex af-
fectu absoluto inordinato circa propriam
excellentiam.

26. Demum confirmantur dicta:
Quia si talis affectus conditionatus ponan-
tur non procedens ex aliquo absoluto, ad
summum potest esse quedam velleitas
purè speculativa absque omni conatu,
qua intellectus, & voluntas omnino otio-
sè vagentur per imaginaria, cogitando
obiecta chimerica, & impossibilia hy-
poteticè, & conditionatè, si forent possi-
bilia; quæ occupatio ex terminis est fatua,
& otiosa, & omnino aliena à natura in-
tellectuali tante nobilitatis, qualis est an-
gen-

gelica, ac per consequens incredibile est, quod mens Angelii circa huiusmodi chimeras versata fuerit omnino inviliter, & frustrance. Sed equalitas sui cum Deo est obiectum planè chimericum, & conditio illa, si esset possibilis, est etiam conditio non minus chimerica, & implicatoria contradictionis: Ergo incredibile est, quod mens Angelii circa huiusmodi chimeras versata fuit, ut potè mens nobilissima ex natura sua. Explicatur: Nam pariter quis dicere posset, Angelum voluisse creare alium mundum, si omnipotens foret, voluisse anhilare Deum si possibile foret, & alias mille huiusmodi chimeras, sub chimericis conditionibus; quod certè ridiculum foret in natura humana minus nobili: Quanto ergo magis ridiculum apparet credere de mente angelica, quod in his chimericis cogitationibus, & affectibus occupata fuerit. Ac demum: Quia hoc dato, ille cogitationes, & affectus circa obiecta chimerica, ut potè absque omni fine absolutè prætenso, vel volito, nec sperato, ad summum esset quædam vana curiositas, & otiositas; minimè vero vera superbia, nec peccatum grave, ut patet, quando inter nos aliquis circa tales chimeras vagatur, imaginando quid faceret, si esset Deus, si esset omnipotens, si esset iumentum, & alia huiusmodi: Ergo adhuc dato, quod in his Angelus versari posset, non potest eius primum peccatum grave, eiusvè prima superbia in his collocari.

27. Potissimè aiente Div. Thom, *Quod talis non est voluntas aversionis, & conversionis, in qua peccatum, & meritum consistit.* Vnde sicut ad meritum non imputaretur, quod quis huiusmodi velletibus vellet in obsequium Dei sub chimericis conditionibus, ut si quis diceret: Vellem totum mundum convertere si essem Deus; vellem alios mundos creare, si forem omnipotens, & alia huiusmodi, absque amore absoluto Dei super omnia; alias enim peccatores libentissimè in his occuparentur chimeris, etiam mille peccatis absolutè implicati, quo mererentur vitam eternam; ita nec ad demeritum, aut peccatum grave condignum poena eterna imputari posset, si aliquis iustus absque affectu absoluto ad bonum commutabile otiaretur in illis velletibus conditionatis circa similes chimeras, minimè doctrinales, sed omnino infrugiferas, & imaginarias, & per se otiolas.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

28.

O BIJCIES primò: Ideò Angelus non potuisset primo superbire appetendo omnimodam equalitatem cù Deo, quia illam non potuit appetere titulò impossibilis: Sed quantumvis impossibilem, illam potuit appetere: Ergo & primo superbire illam appetendo. Probatur minor, quia iuxta Philoseph. in 3. Æthicor. cap. 2. *Voluntas est possibilium, & impossibilium:* Ergo voluntas potest appetere impossibile: Ergo & Angelus sui equalitatem cum Deo. Confirmatur primò: Quia licet non possit voluntas Angelii appetere per modum intentionis, aut electionis sui equalitatem cum Deo titulò impossibilis; benè tamen potest illam appetere per modum simplicis voluntatis, aut simplicis complacentiæ in ipsa: Ergo primo superbire illam sic appetendo. Confirmatur secundò: Quia saltè potuit illam appetere conditionatè sub hac conditione, si possibilis esset: Sed hoc sufficit ad peccandum peccato superbiæ: Ergo illam sic appetendo potuit primo superbire.

29. Respondeo, distinguendo duplex impossibile; nempe, & impossibile exterminis complicitorum contradictionis; & impossibile solum per accidens, aut ab extrinseco, sed ex terminis non implicans contradictionem, atque adeò absolutè, & secundum se possibile. Qua distinctione supposita, ad argumentum concessa maiori, nego minorem; ad cuius probationem dico, sensum Philosophi solum esse in illo capite, quod electio, & intentio sunt de obiecto possibili consequi ab intendente, & diligente absolutè, & simpliciter; voluntas vero per modum simplicis affectus, aut voluntatis etiam se extendit ad obiectum in prædicto sensu impossibile consequi simplicitè, & absolutè loquendo; cum autem obiectum possibile ex terminis, & secundum se possit esse impossibile consequi à volente absolutè, & simpliciter, indè est quod Philosophus potest explicari de impossibili hoc secundo modo; non vero de impossibili ex terminis, & secundum se. Et ratio est: Quia Philosophus ponit exemplum in immortalitate, sic inquiens: *Voluntas autem est impossibilium, puta immortalitatis.* Quod sic exponit Div. Thom. ibidem lectione quinta, *sed voluntas quia respicit bonum*

abc

absolutè, potest esse cuiuscumque boni, licet sit impossibile, sicut aliquis potest velle esse immortalis, quod est impossibile secundum statum huius incorruptibilis vites. Sed aliquem esse immortalem, licet sit impossibile consequi ratione status, seu impossibile accidentaliter, non tamen est impossibile secundum se, & ex terminis, quia nullam includit contradictionem. Ergo cum Aristoteles inquit voluntatem esse impossibilium, non loquitur de impossibilibus ex terminis, & essentialiter talibus, seu implicantibus contradictionem, sed solius de impossibilibus accidentaliter, seu respective ad vires appetentis, de quibus nulla posse esse ipes, possibilibus tamen secundum se, & essentialiter, seu non implicantibus contradictionem:

30. Et ratio huius expositionis est, quam insinuat Div. Thom. verbis relatis. Quia videlicet voluntas prius affectatur ad bonum secundum se affectu simplici, quam afficiatur ad illud obtinendum, & procurandum. Actus, quo affectatur ad bonum secundum se, dicitur voluntas: Actus vero, quo affectatur ad illud obtinendum cum motu, & conatu, dicitur intentio; & actus, quo determinat media procurando per illa illud consequi, dicitur electio. Vnde solet contingere, quod aliquis considerans obiectum secundum se bonum, erga illud secundum se affectatur, sed cum ad illud intendendum opus sit, quod sit possibile consequi, si non invenit quod sit possibile consequi, non prosequitur volens ad actum intentionis, nec electionis. Et hoc sensu, inquit Philosophus, quod voluntas, id est, actus voluntatis, quo afficiatur erga bonum secundum se, potest esse impossibilium, hoc est obiecti impossibilis consequi, minimè autem per hoc significat quod possit esse obiecti secundum se, & ex terminis implicantis contradictionem; quia eo ipso quod secundum se, & ex terminis sit impossibile, & implicans contradictionem, adhuc secundum se non potest voluntati repræsentari ut bonum convenientis, præsertim ab intellectu penetrante eius essentiali impossibilitatem, & contradictionem, quia implicat quod intellectus proponat chimoram implicantem contradictionem, ut bonum convenientis voluntati, vel supposito, adhuc secundum se, quia adhuc secundum se tale obiectum est chimera implicans contradictionem. Vnde in forma ad probationem antecedentis explicabis Tex-

Tom. II.

tum Philosophi: Voluntas est impossibilium ex terminis, & secundum se talium, nego antecedens: Est impossibilium accidentaliter talium, seu relate ad facultatem, & spem appetentis, quæ sint possibilia secundum te, & ex terminis, concedo antecedens, & negatur consequentia, quia equalitas Angelicæ cum Deo est impossibilis, non utrumque, sed evidentè respectu Angeli secundum se, & ex terminis, à qua impossibilitate non potest mens Angelicæ præscindere cogitando ratiem equalitatem:

31. Ad primam confirmationem, nego antecedens: Quia cum mens Angelicæ non possit præscindere sui equalitatem cum Deo ab essentiali impossibilitate, & implicantia contradictionis, non potest eam sibi proponere ut bonum verè sibi conveniens, adhuc secundum se; ac proinde, nec eam simplici affectu prosequi, aut velle per modum simplicis complacentiæ. Ad secundam similiter, nego maiorem: Quia mens Angelicæ non potuit serio facere illam hypothesim de equalitate sui cum Deo, si possibilis esset, cum non possit præscindere tales equalitatem ab essentiali impossibilitate, & implicantia contradictionis; vnde adhuc sub tali conditione, non potuit illam sibi practice proponere ut bonum verè sibi conveniens. Vide supra, à num. 9. & 16.

32. Sed replicabis primò: Quia non minus impossibile videtur peccatorem non peccasse, quam Angelum esse equalem Deo: Sed hoc non obstante, potest peccator poenitens velle, saltè voluntate simplici, se non peccasse; qui enim maximè dolet, quia peccavit, abs dubio habet actum voluntatis, quo vellet se non peccasse si possibile foret: Ergo pariter Angelus poterit habere actum voluntatis, quo vellet se esse equalem Deo, si possibile foret. Et idem argumentum fit de illo, qui amissit virginitatem, qui sane potest habere actum voluntatis, quo velit conditionate retinere virginitatem, si possibile foret. Respondeo, negando maiorem: Quia peccatorem non peccasse solum est impossibile in sensu composito, & ex suppositione quod peccavit; non autem in sensu diviso accipiendo, & præcisive à tali suppositione, quia non est impossibile hunc hominem, qui peccavit, præscindendo à suppositione quod peccaverit, non peccasset; ideoque talis homo potest apprehendere hoc quod est se non peccasse secundum se, ut revera sibi bonum, & convenientis se.

cundum se, & præcisivè consideratum, & sic erga hoc obiectum habere affectum, qui dicitur voluntas simplex. Cæterùm equalitas Angeli cum Deo essentialiter, & ex terminis, & secundum se implicat manifestam, & evidentem contradictionem respectu mentis Angelicæ, à qua mens Angelica illam præscindere nequit; vndè est multò magis impossibilis respectu ipsius, quam non peccasse respectu peccatoris, & ideo adhuc affectu simpli- ci, vel conditionato ab illo inappetibilis. Ex quo patet ad exemplum de virginitate amissa, quia illa respectu illius, qui eam amissit, est possibilis secundum se, & ideo potest sibi representari cum præc- sione, & abstractione, ut bonum sibi con- veniens secundum se, & affectu simplici voluntatis optari; oppositum autem con- tingit, vt explicatum manet, in æqualitate Angeli cum Deo respectu ipsius An- geli.

33. Sed non quiesces: Nam ille, qui amissit virginitatem non solum optat eam non amississe, seu habuisse, & habere in sensu diviso: Sed etiam vellet eam re- cuperare postquam amissa fuit, si possi- ble foret: Sed hoc pacto est impossibilis intrinsecè, & essentialiter: Ergo potest appetere saltè conditionatè obiectum intrinsecè, & essentialiter impossibile. Secundo: Quia penitentia essentialiter respicit pro obiecto peccatum præteri- tum, ut præteritum: Et nihilominus im- portat affectum, quo illum vellet destrue- re, & non fuisse: Ergo importat affectum, quo vellet peccatum præteritum destrue- re in esse præteriti, seu in sensu compo- sito, quod fuit præteritum: Atqui hoc est impossibile ex terminis: Ergo impor- tant affectum ad impossibile ex termi- nis.

34. Respondeo, intellectum nos- trum non ita esse penetrativum obiecto- rum, ut semper ex primo illorum concep- tu clare agnoscat, quidquid in obiecto implicatur, aut implicitè continetur; sed sepiissimè confusè, & grosè apprehendit obiectum non penetrans quidditatem intrinsecam ipsius, aut quid intrinsecè implicat res concepta; & inde oriuntur in nobis tot questiones, & dubia, quibus inquirimus, & dubitamus, *quid sit res ipsa*, quam apprehendimus, & concipimus, & similitè utrum implicit in suo conceptu obiectivo contradictionem, & impossibili- tatem intrinsecam, vel illam non implicit. Ex quo manifestè sequitur, quod de re, & obiecto implicante contradictionem pos-

sumus habere cognitionem confusam, & obscuram præscendentem ab obiecti con- tradictione, & impossibilitate in ipso im- plicata. Quo supposito, bene potest in- tellectus practicus proponere tale ob- jectum voluntati sub conditione, & hy- pothesi quod sit possibile, quia cum cog- nitio directa ipsius obiecti præscindat à possibilitate, vel impossibilitate ipsius, adeò ut de illa possit fundari dubium, attenta tali cognitione præcisiva, absdu- bio potest practicè proponere obiectum cum hac præcisione conceptum sub hy- pothesi, si sit, vel si esset possibile. Et ideo quamoptimè in nobis circa obiecta im- possibilia possunt dari similes propositio- nes practicè conditionatæ, & affectus si- militer conditionati.

35. Econtra verò contingit in An- gelis, in quibus illorum intellectus tanta est perspicacia, & claritas, ut primo con- ceptu cuiuslibet obiecti naturalis evi- dentè penetreret totam ipsius quiddita- tem, & quidquid intrinsecè in suo con- ceptu involvit, adeò, ut repugnet illi con- ceptus confusus, & obscurus, quo præ- cindat à vera, & determinata quidditate obiecti. Cum vero equalitas sui ipsius cum Deo implicit contradictionem im- plicatam in ipsa quidditate Angelii res- pectivè ad Deum, implicat quod Angelus posset concipere vlo conceptu sui èqua- litatem cum Deo, nisi ut explicantem contradictionem, & explicitè ut impossi- bilem: Ex quo iam sequitur non posse præticè formare eius intellectum istam hypothesim. Si equalitas cum Deo foret posibilis, quia esset formaliter huiusmo- di: Si equalitas evidenter mihi impossibilis esset posibilis, siquidem non potest con- cipere talen èqualitatem, nisi ut eviden- ter sibi impossibilem, nec potest habere conceptum illius, qui non explicit ipsius essentiale impossibilitatem, vndè non posset in prædicta hypothesi appre- henderet ex parte subiecti sui èqualitatè cum Deo præcisivè, sed necessariò illam apprehenderet ex parte subiecti ut ex- plicite impossibilem, ac proinde solum posset talen hypothesis hoc modo con- cipere: Si equalitas impossibilis mei cum Deo esset posibilis. Quæ hypothesis cum sit explicitè complicatoria contradic- tio- nis, nec potest esse practica, nec ullum à voluntate extorquere affectum, adhuc simplicem. Quod amplius vrgeri potest, quia nec posset Angelus præcisè dicere: Si foret posibilis, quia cum possibilitas talis èqualitatis respectu mentis Ange- licæ

licet explicitè sit impossibilis essentialiter, & ab hoc mens Angelica nullo conceptu præscindere possit, minimè posset dicere, si foret possibilis præcisè, sed necessariò diceret sic: Si foret possibilis impossibilitè, & implicando contradictionem. Quo pacto, adhuc admissò quod talēm hypothesis posset Angelus mentaliter formare, cabilando speculativè, sed certissimè illa minimè esset practica, nec sufficiens ad levissimum affectum extorquendum à voluntate. Quem enim affectum extorquere posset à voluntate huiusmodi hypothesis: Si equalitas mei cum Deo essentialiter impossibilis foret possibilis, & impossibilis essentialiter, &c. Certè nullum.

36. Ex quibus ad replicam distinguo maiorem: Ille qui amissit virginitatem, etiam vellet eam recuperare postquam amissa fuit, si possibile foret, per actum præscindentem ex parte obiecti ab impossibilitate, omitto maiorem: Per actum non præscindentem ex parte obiecti ab impossibilitate, nego maiorem, & omessa minori, distinguo consequens: Ergo potest appetere, saltè conditionatè, obiectum intrinsecè, & essentialiter impossibile, non præscindendo ullo modo ex parte obiecti ab illius impossibilitate nego maiorem: Accipiendo obiectum præcisiè ab impossibilitate essentiali, transeat consequens. Et similitè ad secundam, concessò toto antecedenti, distinguo consequens: Ergo pœnitentia importat affectum, quo vellet peccatum præteritum destruere in esse præteriti, seu in sensu composito, præscindendo ex parte huius obiecti ab impossibilitate essentiali ipsius, transeat consequens: Non præscindendo ullo modo, nego consequentiam, & concessa minori subsumpta, distinguo ultimum consequens: Ergo importat affectum ad impossibile ex terminis, si præscindat ex parte obiecti ab eius impossibilitate, transeat consequens: Si non præscindat, nego consequentiam.

37. Quia in primis ille, qui pœnit de virginitate, vel de innocentia amissa, aut de peccato præterito, regulariter loquendo non habet affectum, quo adhuc conditionatè velit, vel destruere præteritionem peccati in sensu composito illius, vel non amississe virginitatem, vel innocentiam in sensu composito illius amissionis; sed solum retrocedendo per considerationem, & affectum præsentem ad instans, vel tempus præteritum, in quo peccavit, aut amissit in-

nocentiam, per ipsum affectum præsentem ex nunc pro tunc vellet non peccasse, aut non amississe innocentiam, aut virginitatem, prout possibile fuit in tempore præterito ad quod respicit, vnde per præsentem affectum obiectivè conditionatum adhuc conditionatè nihil vult, aut optat nisi verè possibile pro duratione, & sub illa conditione, pro qua, & sub qua illud optat conditio natè.

38. Cæterum, si insistere velis, quod appetit conditionatè per affectum præsentem, quod peccatum non fuerit in sensu composito, quod fuit; aut quod amissa non fuerit innocentia, vel virginitas in sensu composito ipsius amissionis, quo pacto est essentialiter impossibilis, dico, quod hoc impossibile non potest appetere adhuc conditionatè, nisi præscindendo per apprehensionem practicam explicitè faltem à talis obiecti impossibilitate. Quod admitti quidem potest in nostro intellectu propter sui imperfectionem; minimè vero in intellectu Angelico, qui propter sui perfectionem, & penetrationem obiectorum non potest habere conceptum confusum obiecti implicantis contradictionem præcissivum à tali contradictione implicata, nec ab ipsius intrinseca, & essentiali impossibilitate, & ideo non potest formare similes hypotheses de obiecto essentialiter impossibili, qualis est sui equalitas cum Deo. Ex qua doctrina patet ad sequentia.

39. Obijciunt secundò contrarijs Intellectus ob sui maximam universalitatem potest impossibilia conditionatè contemplari, & supponere hypotheses re vera impossibles, ut existentes, & possibles: Sed voluntas non est minus universalis in appetendo, quam intellectus in intelligendo, cum voluntas ad intellectum sequatur: Ergo pariter voluntas potest affici conditionatè erga talia obiecta hypotheticè considerata ab intellectu ut existentia, vel possibilia. Probatus maior, quia intellectus de multis impossibilibus iudicat conditionatè, v. g. Si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, non disinguetur ab illo. Et item: Si equus esset rationalis, esset risibilis. Et similitè de alijs hypotheses impossibilibus. Confirmatur primo ex illo celebratissimo affectu, quo Div. Augustinus cum Deo colloquens (ut communiter refertur) dicebat: Si ego possem esse Deus, mallem te, quam mihi Deum esse: Sed hic affectus era

objectione conditionatus sub conditione impossibili : Ergo pariter posset Angelus simili affectu appetere conditionem equalitatem cum Deo, si foret possibilis. Confirmatur secundò, quia sàpè iusti appetunt diligere Deum amore infinito, si possent : Ergo idem quod prius. Tertiò, quia sàpè possumus per voluntatem simplici affectu delectari, & complacere in obiectis impossibilibus conditionatè consideratis ut existentibus : Ergo pariter Angelus potuit complacere, & delectari in equalitate sui cum Deo.

40. Respondeo, distinguendo maiorem: Intellectus noster humanus, & pro hoc statu, concedo maiorem: Intellectus Angelicus nego maiorem. Quia propriea intellectus noster potest tales hypotheses apprehensivè contemplari, quia potest præscindere ex parte obiecti à contradictione, & impossibilitate essentia-liter in obiecto implicata, & ideo potest concipere ad modum entis, & existentis quod revera est essentialiter non ens, & impossibile existere ; ceterum intellectus Angelicus nullo conceptu potest præscindere, adhuc penes explicitum ab implicito, obiecta, que cognoscit, ab essentiali contradictione quam important, & ideo non potest prædicta impossibilia fingere adhuc apprehensivè; vnde non potest equum concipere nisi explicitè ut non rationale, nec hominem, nisi explicitè ut rationale; ac proinde nullo conceptu potest concipere nec equum, ut rationale, nec hominem, ut non rationale; & similiter de se ipso nullum conceptum potest habere, quo non explicitè cognoscat se ipsum, ut infinitè distantem ab infinita Dei perfectione, ac per consequens nullo conceptu potest se cogitare, adhuc hypoteticè equalē Deo, nec fingere, adhuc apprehensivè, huiusmodi impossibilia, & entia rationis. Ex quo patet ad confirmationes, admittendo in D. Augustino illum affectum, & in iustis, & in alijs affectus præfatos obiectivè conditionatos consecutos ad similes cogitationes, vel apprehensiones hypoteticas ex parte intellectus erga obiecta revera impossibilia, quia noster intellectus potest ea considerare apprehensivè præscindendo explicitè ab eorum impossibilitate, ut existentia, & possibilia, eo pacto, quo potest concipere non ens ut ens; secus vero intellectus Angelicus ut explicatum manet.

41. Si vero contendas Angelum

posse fingere impossibilia, & entia rationis, sicut, & nos (ne de hoc in re gravis contentio sit,) aliter respondeo ad præfatum argumentum. Omisa maiori, negando minorem: Quia cum intellectus ex se sit abstractivus respiciens obiecta illa attrahendo ad se, & in se, potest tendere modo præcisivo ad obiecta ut sunt in statu purè obiectivo, & quidditativo, sive ut possibilia, sive ut impossibilia obiectivè; voluntas autem ex natura sua fertur ad res, & illas non respicit modo præcisivo, & abstractivo, sed potius concernendo existentiam; & ideo intellectus potest esse de possibilibus, & impossibilibus intransitivè ea respiciendo in ipso statu purè obiectivo possibilis, & impossibilis; voluntas vero non potest respicere bonum, nisi concernendo existentiam, quia semper ad obiecti existentiam tendit; minimè vero tendere potest intransitivè ad possibilitem, vel impossibilitatem purè obiectivam. De quo vidè quæ diximus Tract. de Deo Vno, disp. 6. quæst. 12. per totam.

42. Ad primam confirmationem dico, Augustinum per illam expressionem minimè explicasse affectum subiectivè absolutum, & purè obiectivè conditionatum; sed solum affectum intensissimum absolutum erga Deum, vi cuius poterat interpretari, quod a deo Deum amabat propter ipsum, ut si posset esse Deus, mallet desinere talis esse, ut ipse Deus, Deus esset, qua expressione subtiliter, & ingeniosè explicabat puritatem sui amoris ab omni proprio interesse; qui quidem amor re ipsa erat absolutus, tam subiectivè, quam obiectivè erga Deum, & ideo meritorius; qualis non esset, si esset pura velleitas quædam conditionata absque affectu absoluto. Ex quo ad secundam idem dico de expressionibus illis, quibus iusti ferventes amore Dei, solent dicere: *Vellere amare Deum amore infinito, si possem;* per has enim expressiones solum exprimunt conatum absolutum, quo de facto pro toto suo posse féruntur in Deum absolute, tali modo, ut si magis possent, maiori conatu tenderent in ipsum, & si infinitè possent, infinitè, quod solum est interpretatio fundata in praesenti conatu absoluto. Ad ultimam confirmationem dico, quod si aliquando dilectamur, & complacemus in obiectis impossibilibus hypoteticè cogitatis, ut existentibus, ideo est, quia representantur practicè ut in actu existendi, saltèmodo practicò apprehensivo, & hoc ideo, quia

quia præscinditur omnino in tali representatione ab impossibilitate essentiali talium obiectorum; à qua, ut dictum manet, Angelus præscindere non potest in representatione obiecti impossibilis facta suę voluntati, vnde Angelus non potest talem delectationem habere erga obiectum impossibile.

43. Vel denique responderi potest ad argumentum cum suis confirmationibus, omitendo gratis, quod Angelus potuerit habere affectum obiective conditionatum per modum velleitatis, aut complacentię in obiecto impossibili si esset possibile, negando tamen quod talis affectus se solo, si non procederet ex alio affectu absoluto ad bonum commutabile, esset peccatum grave, vi cuius Angelus maneret conversus ad creaturam tanquam ad ultimum finem, & aversus à Deo ultimo fine; sed ad summum esset quedam vana curiositas, & otiositas in obiecto inutili, non removens voluntatem à suo ultimo fine. Et hæc de hac quæstione.

QUÆSTIO XXV.

VTRUM ANGELUS PRIMO SUPERbierit, appetendo suę naturę unionem hypostaticam, aut rebellando contra Christum, & eius dignitatem?

I. N hac quæstione ab omnibus supponitur, & non disputatur, quod Angelo in via fuit revelatum Mysterium Incarnationis Christi, & quod illud credidit Fide Theologica, credendo Verbum Divinum assumptum naturam humanam in unitatem personę, qua assumptione humana natura ad tantam altitudinem elevanda erat, vt Deus vere esset homo, & homo vere esset Deus. Præsupponitur secundō, Angelum sic credentem Christum futurum, credisse simili ipsum forè caput, non solum hominum, sed etiam omnium Angelorum, cui proinde omnes Angeli obedientiam, obsequium, & reverentiam, deberent, vt suo supremo capiti.

II. Hoc ergo supposito, aliqui Doctores assertuerunt, Angelum malum primo peccasse, primoque superbissime, quia ex consideratione suę nobilitatis, & perfectionis appetivit suę naturę unionem in persona cū Deo vt magis debi-

tam suę nobilissimę nature, quam nature humanę longè inferiori. Quæ sententia attribuitur Iacobo de Valentia, Vigorio, Catherino, & alijs, quos refert, & sequitur Suarez, lib. 7. de malis Angelis, cap. 13. Alij vero existimarent, Angelum primo peccasse, quia vt indignum reputarunt venerari, & subesse vt proprio capiti homini Christo, & noluerunt ei subordinationem, ac subiectionem profiteri, sed potius adversus ipsum rebellaverunt: Has sententias, licet pauci ex RR. Theologis sententur, plures tamen illis concedunt non exiguum probabilitatem. Communis vero sententia Theologorum negat, primum Angeli peccatum fuisse in appetitu ambitioso unionis hypostaticæ, minusque in rebellione adversus Christum, sed per prius peccasse amore inordinato suę excellentię, & pulcritudinis. Pro qua sententia referunt PP. Salmantenses, Augustinum, Ambrosium, Leonem Papam, Bernardum, Gregorium, & Div. Thom. ideoque ea à nobis pro conclusione statuitur.

NOSTRA SENTENTIA AUTHORITY, & ratione probatur.

3. DICO igitur: Angeli primum peccatum, primaque superbia, non fuit in eo, quod appetiverit presumtuosę suę naturę unionem hypostaticam, nec in eo quod noluerit subiici Christo, aut contra eum rebellaverit. Probatur primo, ex textu Ezechielis, supra expenso, quest. 13. num. 3. in quo certè refertur motivum, & obiectum proprium primę superbiam angelicę, in cumulo perfectionum, & excellentiarum, quę ipsum ornabant, quibus aprimè descriptis, concludit Profeta: *Elevatum est cor tuum in decore tuo. Perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.* Ergo per prius peccavit Angelus, & superbivit per amorem inordinatum, & immoderatum suę excellentię, quam appetendo unionem hypostaticam, aut nolendo subiici Christo. Confirmatur: Quia de peccato Angelorum discurrendum est, & sentiendum ex sacra doctrina nobis revelata in Scripturis Sanctis, admissa PP. expositione: Sed in sacra doctrina non exprimitur quod superbia Angeli fuerit penes appetitum ambitiosum unionis hypostaticę, nec in rebellione contra Christum; invenitur autem, quod superbiescit per elationem cordis in decore suo, & alias

alias PP. citati hoc exponunt de amore proprię excellentię: Ergò per hoc, & non per illud exponi debet primum Angeli peccatum, & non per illud.

4. Deindè probatur ratione ex Div. Thom. desumpta: Quia primum peccatum Angeli fuit prima inordinatio voluntatis eius: Sed voluntas Angeli non fuit primo inordinata appetendo vniōnem hypostaticam: Ergò nec primo peccavit illam appetendo. Maior est per se nota. Minor vero probatur: Quia prima inordinatio voluntatis angelicę debuit esse circa suum vltimum finem, appetendo nempè pro vltimo fine bonum, quod revera non esset suus vltimus finis: Sed voluntas Angeli nō potuit appetere pro suo vltimo fine vniōnem hypostaticam: Ergò eius prima inordinatio non potuit esse in appetendo vniōnem hypostaticam. Maior probatur: Quia non deordinata voluntate circa vltimum finem, sed manente cum appetitu ordinato circa suum vltimum finem, non potest deordinari, graviter saltē, circa alia appetibilia, siquidem appetitus rectus vltimi, & universalis finis suppositi, rectificat voluntatem ne graviter possit circa alia delinquare, aut deordinari; & item, quia nemo potest graviter delinquere, nisi eius voluntas avertatur ab vltimo fine debito, & se convertat affectivè ad vltimum finem indebitum: Ergò prima inordinatio voluntatis angelicę debuit esse circa suum vltimum finem.

5. Minor verò non minus patet, quia voluntas Angeli non potuit appetere pro suo vltimo fine, nisi beatitudinem, & felicitatem sibi, aut suę naturę intellectuali congruam, vel quam sibi representaret vt congruam suę naturę: Sed Angelus non potuit, præsertim ante primum peccatum, sibi proponere aut representare practicè vniōnem hypostaticam vt felicitatem, & beatitudinem suę naturę intellectuali congruam: Ergò nec illam appetere pro suo vltimo fine. Probatur minor, in qua stat difficultas, quia vniō hypostatica in primis est quid physicum, pertinens ad lineam essendi physicę, minimè autem est operatio aliqua perfectissima creature intellectualis; implicat autem Angelum, ex naturalibus suis sapientissimum, constituisse suam beatitudinem, & felicitatem in vniōne de se non vitali, nec intellectuali, nec affectiva, sed præcisè pertinentē ad lineam physicam essendi; & non potius in sua perfectissima sapientia circa optimam

intelligibile, in alijsque dotibus intellectualibus: Ergò. Deindè: De ratione beatitudinis est, quod sit, vel possessa, vel assequibilis proprijs operationibus: Sed Angelus non potuit sibi practicè representare vniōnem hypostaticam, vt assequibilem proprijs operationibus, nisi turpissem errando, qualiter errare non potuit, potissimè ante primum peccatum: Ergò. Tùm denique, quia vniō hypostatica est altioris ordinis supra ordinem gratię, & naturę, atque adeò nulla creatura, nisi per dementiam, potest illam practicè sibi proponere vt beatitudinē, & felicitatē sibi proportionatā, & congruā, quanto minus Angelus ante peccatum, qui tanta sapientia prædictus erat, qualis depingitur ab Eccequiele supra citato: Ergò non potuit Angelus sibi practicè representare vniōnem hypostaticam vt felicitatem vltimam, suę naturę congruam.

6. Confirmatur hic discursus ex Div. Thom. 2. 2. quest. 16. artic. 3. ad 1. vbi probat, primum peccatum hominis fuisse in appetitu inordinati finis, hoc discursu: *Ille motus habet rationem primi peccati, in quo prius inordinatio inventitur: Manifestum est autem, quod prima i&venitur inordinatio in motu interiori animę, quam in actu exteriori corporis. Inter motus autem interiores, prius moveretur appetitus in finem, quam in id, quod queritur propter finem; & ideo ibi fuit primum peccatum hominis, vbi potuit esse primus appetitus inordinati finis.* Ex quo discursu, sic idem probatur in Angelo: Etenim prima inordinatio Angelī non potuit esse in aliqua operatione ad extra: Ergò fuit in aliquo affectu interiori suę voluntatis: Sed non potuit esse prima eius inordinatio in affectu circa media: Ergò fuit in affectu circa finem: Sed finis ipsius Angelī non fuit hypostatica vniō Verbi Divini ad suam naturam: Ergò prima inordinatio Angelī non potuit esse in affectu ad vniōnem hypostaticam. Antecedens cum prima consequentia est evidens. Prima minor subsumpta est etiam certa, quia prima inordinatio voluntatis angelicę fuit mortalis, & peccatum grave; inordinatio autem purè circa media, sana remanente voluntate circa vltimum finem, non potest esse mortalis. Deindè minor secunda subsumpta, non minus est certa, quia vniō hypostatica nec est assequibilis ab Angelo proprijs eius operationibus, nec potest esse beatitudo eius nec fort.

formalis, nec obiectiva, nec est quid illi modo proportionatum, aut congruum. Ergo non fuit finis respectu Angeli.

7. Contra hanc Div. Thom. rationem objicit Pat. Vazquez. Primo, quia bene potest primum peccatum creature intellectualis esse circa media: Ergo falsum est quod prima eius inordinatio sit in affectu circa finem. Probat antecedens, quia potest quis ex intentione dandi eleemosynam eligere furtum: Sed in tali casu prima eius inordinatio esset circa medium; quia intentio finis bona erat; Ergo. Respondeo, negando antecedens, Ad probationem, omisso maiori, nego minorem; & cum probas, quia intentio finis bona erat, distinguo: Intentio finis ultimi, & universalis suppositi, nego: Intentio particularis eleemosyne, subdistinguo: Bona erat secundum quid, & ex obiecto in linea particularis virtutis, concedo: Bona simplicitè ex fine universalis, & ultimo suppositi, sive in omni linea, nego causalem, & consequentiam. Itaque alius est finis particularis alicuius operis; alicuius finis universalis, ac totalis suppositio. Dicimus ergo quod intentio alicuius finis particularis, quantumvis bona ex suo particulari obiecto, non habet per se rectificare universaliter, & simplicitè electionem mediorum ad talen finem particularem, sed potest contingere, quod ex tali intentione procedat mala electio inordinata mortaliter, & hoc probat argumentum. Cæterum intentio finis ultimi, & universalis respectu suppositi, si sit recta, rectificat causaliter, & per se omnes affectus, & electiones suppositi, imo, ut alibi ostendam, rectificat, & quodammodo sanctificat actualiter totum suppositum in operando; & ex illa immediate, nec illa durante, non potest procedere electio inordinata mortaliter, vt satis ostendimus supra quæst. 5. à num. 154.

8. His suppositis dico, quod in prima sua deliberatione Angelus non potest non incipere ab ultimo, & universalis fine suo, quia finis ultimus, & universalis suppositi est primum, & universalissimum principium processus practici ordine naturæ: Vel ergo in ea prima deliberatione assumit pro ultimo, & universalis fine suo debitum finem, vel indebitum? Si debitum, eius intentio, & voluntas circa talen finem est recta, & rectificat universaliter suppositum, & ex illa non potest procedere electio inordi-

nata saltè mortaliter. Si assumit finem indebitum, iam peccat primo contra finem debitum, & incurrit primam inordinationem in affectu circa finem ultimum, & universalem totius suppositi appetentis: Ergo prima inordinationis in prima deliberatione debet esse in affectu circa finem. Imo casu, quo quis ex fine dandi eleemosynam eligeret furtum, inordinatio huius electionis non posset esse mortalis, nisi presupponeret in voluntate inordinationem circa ultimum finem universalem suppositi, vi cuius voluntas avertsa fuisset à fine universalis, & ultimo debito, & assumpsisset finem ultimum indebitum.

9. Objicit secundò Pat. Vazquez, quia ex ratione Div. Thom. sequitur, non solum Angelum de facto non peccasse primo per appetitum universalis hypostaticæ, sed nec potuisse sic primo peccare: Sed hoc videtur absurdum, quia saltè de possibili debet admitti quod sic potuerit peccare: Ergo. Probat minorē, quia potuit Deus Angelo præcipere ne appeteret talem excellentiam: Ergo saltè tunc potuisse primo peccare illam appetendo. Et confirmat, quia non appetet ratio, cur Angelus non potuerit appetere illam excellentiam ut præcesset alijs, & in despectum aliorum: Ergo.

10. Respondeo, concessa sequela, negando minorē, quia ratio præmissa etiam probat de possibili: Ad probationem in contra, omisso antecedenti, nego consequentiam, quia adhuc in illo casu non posset Angelus violare directè illud præceptum appetendo illam excellentiam universalis hypostaticæ, nisi prius deordinando suam voluntatem circa suum ultimum finem, & beatitudinem appetitam, quia semper inordinatio voluntatis ab illo debet primordialiter incipere; si enim ex ultimo, & universalis fine debito procederet, minimè posset in sensu composito illud præceptum violare. Ex quo ad confirmationem, dico, potuisse quidem Angelum appetere illam excellentiam ut præcesset alijs; sed hoc ipsum probat, quod per prius appetivisset præesse alijs; nec posset appetere præesse alijs, nisi prius ipse defuisset in appetitu sui finis à debita subiectione ad primam regulam, nempe ad Deum ipsum; vnde ille appetitus universalis hypostaticæ non posset esse primum ipsius peccatum.

11. Ex dictis iam patet secunda pars

pars afferri, nempe, quod Angelus non primo peccaverit, quia noluit subiici Christo, seu quia adversus ipsum rebellavit. Patet inquam, quia primum Angeli peccatum non potuit esse in affectu fugae, aut odij, quia fuga, & odium inordinatum semper supponit voluntatem inordinate affectum per modum amoris, & prosecutionis ad aliquem finem indebitum, cui contrarium apprehendit id quod refugit, aut contra quod rebellat; nec enim potuit Angelus nolle subiici Christo, aut contra ipsum rebellare, nisi quia iudicaret, vel estimaret ut sibi malum ipsi subesse: Sed hoc sibi malum non existimaret, nisi quia per prius affectu inordinato constituissest sibi felicitatem, & ultimum finem, cui obeslet subiectio ad Christum, & eius suprema dignitas super ipsum, & alios; nam aliter non esset cur id sibi malum existimaret, si nempe non obesset felicitati ab ipso appetitae pro ultimo fine universalis sui: Ergo primum peccatum semper debuit esse in affectu inordinato ad suam felicitatem, & ultimum finem universalem sui, non vero in affectu consequenti, nollendi subiici Christo, aut rebellandi contra ipsum. Vide supra, quest. 13. num. 19. & 42.

SOLVUNTUR OBIECTA.

12. **O**IJCIES primò ex Pat. Suarez: Etenim ex Testimonijs Sacrae Scripturæ, & SS. Patrum apparet Angelum superbissime appetendo deitatem, vel esse Deum: Sed hoc non potuit appetere per identitatem, aut per transmutationem suæ naturæ in deitatem ipsam: Ergo id appetivit per unionem hypostaticam, quia solum hoc modo erat possibile. Confirmatur: Quia Angeli primum peccatum describitur Isaiae 14. per illam eius arrogatię: *In Cœlum conseruandam; super Astra Dei exaltabo solium meum; sedebō in Monte Testamenti; ascendam super altitudinem nubium; similis ero Altissimo*: Sed hanc arrogatię solum potuit habere, seu hac verba dicere in vi unionis hypostaticae præsumptuose appetitae: Ergo in hoc præsumptuoso appetitu fuit eius prima superbia. Probatur minor: Quia ea verba solus Christus potuit cum veritate, seu vera humilitate dicere, quia per unionem hypostaticam vere erat Deus, & habebat ius ad illas exaltationes: Ergo ea verba solum potuit Angelus præsumptuose usurpare, quatenus præsump-

sit sibi vindicaret unio. *unionem*
Confirmat secundò: Quia Ezechielis 28. deserbitur Luciferi superbiam per haec verba: *Dixisti: Deus ego sum, & in Cathedra Domini sedi*. Et infra: *Elevatum est cor tuum sicut cor Dei*: Sed hoc solum potuit dici per arrogantiam in vi unionis hypostaticæ præsumptæ, sicut solum potuit verificari re ipsa in Christo vitalis unionis: Ergo primum Angeli peccatum in ea præsumptione fuit.

13. Respondeo, distinguendo maiorem: Ex Testimonijs Sacr. Scripturæ, & SS. PP. apparet, Angelum superbissime appetendo deitatem, vel esse Deum directè, signatè, & ex parte obiecti, nego maiorem: Exercitè & ex modo seipsum appetiandi, appetiandi, & amandi, ac si esset Deus, concedo maiorem, & concessa minori, nego consequentiam: Quia Testimonia Sacr. Scripturæ, aut SS. PP. minimè afferunt, imò nec indicant, quod Angelus ita obtusa mentis fuerit, vt voluerit expressè, & signatè ex parte obiecti esse Deus, sed solum quod voluerit esse similis Deo, quod se gesserit in sua amore, & estimatione, ac si Deus esset, & propterē ambiret illas exaltationes, quod qualiter intelligi debeat, infra satis exponemus cum Div. Thom. & alijs PP. in hoc autem sensu, vt verificantur ea testimonia, opus non est, quod Lucifer appetiverit unionem hypostaticam, imò in vi illius verificari non possunt; quia Lucifer in illis verbis arrogantiam supponit loquens in proprio supposito, & in propria persona; implicat autem quod intuitu unionis hypostaticæ sibi arrogat in propria persona esset Deus, aut posset dicere: *Deus ego sum, & in Cathedra Domini sedi*, aut *similis ero Altissimo; super Astra Dei exaltabo solium meum, &c.* quia in vi unionis hypostaticæ iam non esset ipse personaliter, sed in sua natura esset persona alia, nempe Verbum Divinum, ipso met iam non supponente, sed vnicè supponente in eius natura Verbo Dei; non ergo Lucifer potuit dicere in vi unionis hypostaticæ adhuc præsumptę: *Deus ego sum, &c.* cum potius in vi illius iam nec posset dicere: *Ego*, sed in eius natura vnicum *ego* esset Verbum Dei potius.

14. Imò censeo superbiam Luciferi longissimè a bfuisse ab hoc appetendo, quia superbiam illius, imò & cuiusvis superbientis, semper consistit in eo, quod immoderatè vult superbus in seipso subsistere, & supponere, esseque singularem per-

personam, siue iuris vnicā, huic autem superbie assumptio nihil magis oppositum, quam in se nullatenus supponere, nec personam esse, nec sui iuris esse, sed ab altero personari, suppositari, & alterius iuris esse, & subesse, amittereque propriū ego, ita ut solus alter in sua natura, & suis operationibus, sit qui possit dicere: *Ego.* Non ergo potuit superbia Luciferi in eo fuisse, quod hoc appeteret. Nisi forsitan dicas, quod appetivit vniōnem hypostaticam, vt obtinendam in sensu compōsito suę personalitatis, siue suppositi. Quod tamen iam esset velle chimeram apertam, quod nempè ipse in propria persona, & supposito esset Deus: Hanc autem chimeram Luciferum appetivisse, nec ipsi contrarij excogitarent.

15. Ex quo ad primam confirmationem, concessa maiori, nego minorem. Ad cuius probationem, concessio antecedenti, nego consequentiam, propter rationem datam, quia ea verba sunt Luciferi in propria persona, & supposito superbientis, & ambientis immoderatè supponere, ac subsistere in se, ac si esset Deus, quod per vniōnem hypostaticam, nedum non assequeretur, sed potius amitteret penitus, quia amitteret omnem sui suppositionem, & personalitatem, vt explicatum manet. Ad secundam confirmationem, concessa maiori, nego minorem: Quia illa verba non ponuntur, vt expressè, & signatè dicta à Luciferō, sed solum interpretativè, aut ex modo operandi, quia se amavit, vt ultimum finem sine ullo respectu, aut subordinatione ad regulam superiorem, quod est se gerere in modo se amandi, ac si esset Deus, & est quasi dicere: *Deus ego sum*, non verbis id affirmantibus, sed operibus pronunciantibus; eo modo, quo communiter explicatur illud Psalm. *Dixit inspiens in corde suo: Non est Deus, conformiter ad illud Ioannis in sua Canonica: Qui confidentur se nosse Deum, factis autem negant.* Minimè vero credendum est Luciferum in prima sui superbia dixisse signatè, & affirmando expressè per intellectum: *Deus ego sum*, nec enim erat ita obtuse mentis vt non agnosceret evidenter se esse creaturam. Nec id dicere potuit intuitu vniōnis hypostaticę sibi arrogare, nisi illam sibi in propria persona, in qua id dicebat, arrogando, quod iam esset arrogare sibi manifestam chimeram, vt diximus.

16. Obijcies secundò: Quia iuxta
Tom. II.

Div. Bernardum, *Serm. 7. in Cantico* credibile est, Luciferum in suo statu vix prævidisse felicitatem communem hominum, & Angelorum, ad quam ex Dei gratia ordinati erant, ipse autem, vt ait Bernardus, *si hoc præscivit, in labore suo invidit, & molitus est habere subiectos, socios designatus.* Ergo pariter credibile est, Luciferum prævidisse hominem elevandum ad vnitatem cum Deo in persona, & in maiestate, & ex hoc invidia contabuisse adversus illum: Ergo pariter credibile est, quod ante hanc invidiam superbivit appetendo sibi eandem vniōnem cum Deo in persona, & Maiestate, & hanc fuisse eius primam superbiam. Respondeo, omisso antecedenti, & prima consequentia, negando ultimam, quia ex quo Lucifer invidiam haberit de ingenti excellentia, & Maiestate hominis Christi, non sequitur, quod illam sibi appetiverit per viam vniōnis hypostaticę, id est, per viam amittendi propriam suppositionem, & subsistentiam, propriumque sui ius, & dominium principale, quia hoc potius est contra appetitum superbientis. Solum ergo sequitur ad summum, quod alia via, alio modo appetiverit superbè illam Maiestatem, & excellentiam Christi, immo, & ipsius Dei, nempè ex modo se amandi, & collocandi in se ipso suam felicitatem, & ultimum finem cum singulari excellentia nulli subordinata.

17. Nec in contra est, si dicas, invidiam alterius excellentię ex superbia procedere, vt suprà ostendimus, *quest. 23. à numer. 47.* Ergo ex appetitu superbio, quo appetit superbis eam excellentiam sibi, quam in alio invidet: Ergo si Lucifer invidit Christo suam excellentiam, & Maiestatem, ideo fuit, quia illam sibi appetivit. Respondeo enim, distinguendo hoc ultimum consequens: Quia illam sibi appetivit signatè per vniōnem hypostaticam, nego: Exercitè ex modo se ipsum amandi inordinatè, transeat consequens. Quia sicut inter homines solet contingere, quod iniqui invidant virtutis honorem, & excellentiam virtutis, & illam superbè appetendo, sed non per viam virtutis assequendam, quia nihil minus appetunt, quam veram virtutem; ita libenter fateor, Luciferum invidisse Christo Domino, vel homini Christo excellentiam, & Maiestatem vniōnis hypostaticę, illamque sibi superbè appetivisse, sed minimè per viam vniōnis hypostaticę, hoc est, per viam abrogandū.

propriam suppositionem , & personam, nihil enim minus appetebat , sed alia via, & alio modo , nempè quia in se ipso voluit subsistere , & supponere ut Deus , id est , sine subordinatione ad superiorem, ex quo consequutum est , quod sibi appeteret honores divinos, & excellentiam super omnes alios sicut Deus , & Christus , & hoc in propria persona, & supposito.

18. Denique obijcies contra secundam partem asserti : Quia credibilius est , Luciferum primo superbis substrahendo se à subiectione debita erga hominem Christum , quam substrahendo se à debita subiectione erga ipsum Deum, vt Authorem supernaturalem : Ergò primum illius peccatum fuit per nolle subiici Christo , & rebellando contra ipsum. Probatur antecedens , quia vt Lucifer se substraheret à subiectione erga Christū, habuit pro motivo, excellentiam suā naturae supra humanam, vi cuius potuit apprehendere vt sibi indignissimum subiici, & subordinari homini, & illum venerari, & adorare, quandoquidem videtur contra ius suā naturae, quod natura longè excellentior subiiciatur alteri naturae longè inferiori ; hoc autem motivum non habuit , nec potuit habere respectu Dei vt Deus est, quia sic Deus ipse longè superat in natura ipsum Angelum, nec potuit Angelus dignari sub Deo esse , & illi subiici: Ergò credibilius est , Luciferum primo superbis , quia se substraxit à subiectione erga hominem Christum, seu quia noluit subiici Christo.

19. Respondeo, negando antecedens. Ad eius probationem, dico, quod antequam Lucifer inordinate amaret suam propriam excellentiam, non potuit habere illud motivum substrahendi se ab obedientia , & subiectione ad hominem Christum. Si enim suam excellentiam amaret ordinatè , hoc est cum debita subordinatione ad Deum vt Authorem gratiæ , & ad illius supremum dominium, ex sua excellentia cum tali subordinatione amata, minimè potuisset accipere occasionem, aut motivum vt nolleret subiici homini facto Deo, aut Deo facto homini per altissimum gratiæ mysterium , nec hoc posset sibi indignum reputare. Vnde si hoc sibi indignum reputavit, ideo fuit, quia per prius suam excellentiam immoderatè , & inordinate dilexit , nullo habito respectu , aut subordinatione ad Deum Authorem gratiæ ; ideoque prima inordinatio necessaria fuit in affectu pro-

secutivo , seu in amore suæ propriæ excellentiæ sine debita subordinatione ad Deum , quām in affectu fugæ , & indignationis , quo noluit , aut deditgnavit se subiici homini Deo. Ut ostensum manet.

20. Sed dices, potuit Lucifer collocare suam excellentiam in hoc quod est non subiici Christo , & hanc excellentiam non essendi sub Christo, affectu prosecutivo primo appetere: Ergò ex quo prima inordinatio debeat esse in affectu prosecutivo propriæ excellentiæ , non tollitur , quod saltē primum eius peccatum fuerit velle non subiici Christo, seu velle hanc excellentiam non subessendi Christo. Respondeo , quod velle non subiici Christo, & nolle subiici Christo, in idem recidit , licet primum significatur per modum affectus positivi, seu prosecutivi , & secundum per modum fugæ; vndē nec primus Angeli affectus inordinatus potuit esse , quo vellet non subiici Christo, quia hic affectus licet ex modo tendendi sit prosecutivus , ex parte obiecti signatè voliti est negativus , vult enim negationem subiectionis ad Christum : Voluntas autem nunquam vult positivè negationem alicuius positivi suo supposito , aut sibi , nisi quia illud positivum , cuius negationem sibi vult, practice reputat vt obstaculum bono positivo sibi per prius amato, sicut ager non amaret , nec appeteret sibi carentiam febris, nisi quia contrariam sanitati per prius amatæ.

21. Semper ergò appetitus boni positivi est prior quam appetitus carentiae , seu negationis mali contrarij ; sic igitur in Luciferō ordine naturæ prius debuit esse amare inordinate suam excellentiam positivam, quam reputare vt sibi contrariam , & malam subiectionem sui ad Christum , & quam positivè velle carentiam illius, & in tali carentia suam fœlicitatem collocare; nemo enim vult positivè carentiam alicuius extremi, nisi quia illud extreum reputat sibi malum, nec potest reputare illud extreum sibi malum , nisi quia contrarium bono sibi per prius amato: Cum ergò subiectio Angeli ad Christum non possit reputari mala nec contraria excellentiæ Angeli , vt amata cum subordinatione debita ad supremum Authorem gratiæ , sed solū illi vt amata immoderatè , & inordinate sine debita regula ; ideo de necessitate prius debuit esse quod Angelus positivè amaret suam propriam excellentiam po-

sitivam immoderatè, & inordinate, quain
quod reputaret suæ excellentiæ præiudi-
cium subiici Christo, & consequentè,
quam quod vellet carentiam talis sub-
jectionis ut sibi male, & indignæ.

QUÆTIO XXVI.

AN ANGELUS PRIMO SU-
perbierit appetendo tyrannicam potes-
tatem, aut principatum su-
per alias creatu-
ras?

SUPPONO primò ; Angelo ratione suæ naturalis perfectionis, & excellentiæ competere superioritatem quædam, & potestatem activam suprà creature naturaliter inferiores. Si enim Deus naturæ conditor in ipsis corporibus univerxi, quædam superiora, quædam inferiora constituit, & superioribus contulit vim, seu virtutem activam in corpora inferiora, dubitare vtique non debemus, quod cum Angelos considerit ut natura superiores omnibus corporeis creaturis, illis contulerit potestatem etiam superiorum activam in illis ordine quodam, ut scilicet aliqui illorum præsiderent corporibus coelestibus, alij forsitan corporibus inferioribus, alij suprà ipsos motores orbium coelestium, & sic suprà versus.

2. Ex quo secundo supponendum est, etiam inter ipsis Angelos quoad potestatem naturalem debere esse naturalem ordinem superioritatis, & inferioritatis, cuius imitatio quædam sit ordo politicus, & civilis inter homines ductu rationis naturalis institutus. Ratio est: Quia cum Angeli omnes specie differant in natura, essentialiter debent habere ordinem penes superiores, & inferiores in essentia, & natura; & cum ad esse sequatur posse, & operari, etiam in potestate operandi debet esse aliqua inter illos naturalis subordinatio, superioritasque, & inferioritas. Et cum alias illi omnes sint pure intellectuales, & non nisi operacionibus intellectualibus possint inter se communicare, & ordinari, censendum est, ordine naturæ attento, alios alijs intellectualiter præsidere, & principari, vel intellectualiter illos illuminando, vel obiectivè movendo ad superiores fines, vel alio modo nobis ignoto.

3. Ex quo tertio supponendum est: Quod ex terminis Angelum amare in se ipso superioritatem, & potestatem

Tom. II.

naturalem, quæ sibi ex gradu sue naturæ competit super alios, non foret peccatum; quia quæ à Deo sunt, ordinata sunt, & propterea Angelum in se amare superrioritatem, & potestatem sui gradus, in quo à Deo constitutus fuit, & creatus respectu aliorum, ex terminis peccatum non esset. Propterea quæstio non procedit de amore huius principatus, & potestatis, sed de appetitu alicuius potestatis tyrannice, & usurpatæ super alias creature, quæ ipsi Angolo non sit debita naturæ liter, nec secundum ordinem naturalem Angelorum, sed præter, vel suprà illum, qua vellet alios omnes habere sibi subiectos contra innatam illorum libertatem, & ingenuitatem. De hac igitur potestate, & principatu tyrannico procedit quæstio, an videlicet primo peccaverit Angelus illam appetendo.

NOSTRA SENTENTIA EX DIV.
Thom. probatur.

* **D**ICO igitur: Primam Angeli superbiam non fuisse in eo quod appetiverit aliquem principatum, aut potestatem tyrannicam super alias creature. Probatur ex Div. Thom. 1. part. quæst. 63. art. 3. in fine corp. vbi postquam concludit, primum Angelii peccatum fuisse, quia appetit finalē beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei, subiungit immediate. *Quia vero quod est per se est principium, & causa eius, quod est per aliud ex hoc etiam consequutum est, quod appetit aliquem principatum super alia habere.* In quo etiam perverse voluit Deo assimilari: Ergo iuxta Div. Thom. Angelus primo superbivit appetendo finalē beatitudinem ut suis viribus habendam, seu collocando suam finalē beatitudinem, suumq[ue] ultimum finem in sua naturali excellentia, & potestate, & inde secundario consecutum est, quod appetivit principium, & potestatem tyrannicam suam per alia: Non ergo hic secundus appetitus fuit primum eius peccatum, sed præsupposuit primum peccatum, & primam superbiam in Angelo. Confirmatur ex eodem Div. Thom. 3. contra Gent. cap. 109. vbi ait, quod in voluntate Angelii potuit esse peccatum, ex hoc quod proprium bonum, & perfectionem in ultimam finem non ordinavit, sed inhaesit proprio bono vix fini, nemp[er] ultimo. Et subdit: *Et quia ex fine necesse est ut regulæ actionis sumantur, necesse est, ut ex se ipso, in quo finem confi-*

tituit, alia regulariter disponeret, & ut eius voluntas ab alio superiori non regula-retur: Hoc autem soli Deo debetur. Velle autem alios regulare, & voluntatem suam ab alio non regulari, est velle praesse, & quodammodo non subijci, quod est pecca-tum superbie.

5. Ex quibus verbis sic arguo: Iuxta Div. Thom. prius fuit, quod Angelus inhaesit proprio bono ut fini ultimo, & absque ordine ad verum ultimum finem, quam quod ex se ipso ut prima regula alia regulariter vellet disponere; sed ex quo suo proprio bono inhaesit ut ultimo fini, peccavit peccato superbie: Ergo per prius peccavit peccato superbie inhaerendo proprio bono ut fini, seu constituendo in suo proprio bono ultimum finem, quam volendo alia per se ipsum regolare. Probo minorem: Quia ex quo suo proprio bono adhaesit ut ultimo fini, & in illo suum ultimum finem collocavit, constituit se ipsum primam regulam operandi, quia ultimus finis est prima regula obiectiva operandi, cum ex ultimo fine desumantur omnes regulæ actionis, ut inquit Div. Thom. Sed constituere te ipsum in primam regulam operandi, sive quod idem est in sui ultimum finem, est peccatum superbie: Ergo ex quo inhaesit proprio bono ut fini ultimo, peccavit peccato superbie.

6. Sed dices: Div. Thom. in pos-terioribus verbis, sic ait: *Velle autem alios regulare, & voluntatem suam ab alio non regulari est velle praesse, & quodammodo non subijci, quod est peccatum superbie;* unde convenienter dicitur, quod primum peccatum dæmonis est superbia: Ergo Div. Thom. probat, quod primum peccatum dæmonis fuit superbia, quia voluit alios regulare, & quia voluit alijs praesse; potissimum cum primo loco ponat *velle alios regulare, velle alijs praesse;* & secundo loco, voluntatem suam ab alio non regulari, & quodammodo non subijci: Ergo prima Angeli superbia fuit appetere principatū, & potestatem superēr̄ alios. Respondeo, quod intentum Div. Thom. est manifester, quod primum peccatum Angeli fuit superbia; & quia superbia magis manifestatur per velle alios regulare, & alijs praesse; ideo ad superbiam Angeli manifestandam, in ultimis verbis dicit, quod voluit alios regulare, & alijs praesse; sed hoc à priori inferendo, ex eo quod ex fine necessariō desumuntur regulæ actionis, & ideo ex se ipso, in quo finem constituit, necesse erat, ut alios re-

gularet. Et hoc ideo, quia proprium bonum non ordinavit in ultimum finem, sed adhaesit proprio bono ut fini: Hoc igitur ponit Div. Thom. pro prima radice, ex qua consequutum est, quod veller alios regulare, & alijs praesse; & licet hoc secundum sit superbia magis declara-ta, & manifesta, illud primum est prior superbia, & magis occulta, quia est se ipsum constituere primam regu-lam, & ultimum finem sui ipsius; unde in forma, concessio textu, distinguo con-sequens: Ergo Div. Thom. probat, quod primum peccatum dæmonis fuit superbia, quia voluit alios regulare, & alijs praesse, tanquam per primum actum superbie, nego: Tanquam per actum ma-gis explicitum superbie, concedo conse-quentiam. Unde si primo loco in ultimis verbis textus integri possit, alios regu-lare, alijs praesse, solum fuit, quia per hoc magis exprimitur eius superbia, non quia sunt primi affectus superbie, quia primam, & radicalem superbiam, iam expresserat initio textus, quia inhaesit pro-prio bono ut fini, & quia ex fine regule actionis sumuntur; & ideo ex se ipso voluit regulari, ut ex prima regula, quod soli Deo est proprium.

7. Deinde probatur assertum ra-tione ex Div. Thom. desumpta; quia per prius est ordine naturę in Angelo ap-petitus inordinatus proprię excellentię absolutę, & in se ipso consideratę, quam appetitus tyrannicę præsidendi, aut domi-nandi alijs: Ergo primum eius pecca-tum, primaque superbia non fuit appeti-tus alijs præsidendi, sed amor immoderatus proprię excellentię. Probatur ante-cedens, quia prius est ordine naturę quod est per se, & ad se, quam quod est per aliud, aut in ordine ad aliud: Sed amor inordinatus proprię excellentię absolutę consideratę est in Angelo pec-cante per se, & ad se, appetitus autem alijs dominandi est per aliud, nempe propter propriam excellentiam, & ex amore illius, & est ad aliud, nempe re-spective ad alijs: Ergo prior est ille affec-tus, quem iste. Confirmatur, quia prior est in Angelo inordinatio circa suum ultimum finem, quam circa ea, quę sunt ad finem, cum Angelus, si retineret rectitudinem circa suum ultimum finem, in qua creatus fuit, non potuisset, illa re-tenta, deordinari circa ea, quę sunt ad finem: Sed finis ultimus Angeli nec fuit, nec potuit ab eo collocari in dominando alijs, respetuq; ad alijs, sed solum in

in proprio bono absolutè, & in ordine ad se: Ergò per prius eius voluntas ordinata fuit in amore proprij boni ut vltimi finis, quam in appetitu dominandi alijs.

8. Secundò probatur assertum ex eodem Div. Thom. quæst. 56. de Malo, artic. 2. ad 1. sic aiente: *Sic ergò dicendum est, quod primum malum voluntatis demonis non fuit ex hoc, quod vellet malum simpliciter, sed quia illud voluit, quod est bonum simpliciter, & sibi conveniens, non tamen quasi secundo directionem superioris regule:* Sed si primum Angeli peccatum fuisset appetitus potestatis tyranice, & tyrranici principatus, primum eius malum fuisset, quia voluisset aliquid simpliciter malum ex parte obiecti; quia potestas, & principatus tyrranicus est quid simpliciter malum: Ergò in hoc non fuit eius primum peccatum.

9. Tertiò, quia primum Angeli peccatum non fuit ambitio: Sed appetitus tyrranici principatus, & potestatis est formalissimè ambitio: Ergò primum Angeli peccatum non fuit appetitus potestatis, & principatus tyrranici super alios. Probatur maior, quia ambitio iuxta communem Theologorum sententiam cum Div. Thom. 2. 2. quæst. 131. est filia superbiæ: Ergò supponit superbiæ: Ergò non potuit esse primum Angeli peccatum, nec prima eius superbia. Minor vero etiam constat, quia ambitio est appetitus inordinatus excellentiæ in honoribus, & dignitatibus: Sed appetitus potestatis, & principatus tyrranici super alios est appetitus inordinatus dignitatis, & honoris respectu aliorum: Ergò est formalissimè ambitio. Explicatur, quia superbia primordialiter sumpta est amor propriæ excellentiæ quasi substantialis, & absolutæ, seu ad se, & in se; ambitio autem est appetitus excellentiæ quasi accidentalis, nempe excellentiæ respectu ad alios, & in honoribus, & dignitatibus quasi debitum, & accessorijs propriæ perfectioni, & excellentiæ absolutæ: Ergò sicut prius est aliquem esse excellentem quasi substantivæ, & absolutæ in se, quam esse excellentem quasi accessoriæ in honoribus, & dignitatibus respectu aliorum; ita prior est amor inordinatus propriæ excellentiæ absolutæ, in quo superbia formaliter consistit, quam appetitus inordinatus principatus, dominationis, & potestatis, seu honoris, & dignitatis super alios, in quo formaliter ambitio consistit: Ergò ordine natu-

re servato per prius peccavit Angelus peccato stricte superbiæ, amando inordinatè se ipsum ut absolutè excellentem, quam peccato ambitionis appetendo sibi dominatum, & potestatem super alios.

SOLVUNTUR OBJECTA.

10. **O** BIJCIES in contra ex Molina, qui oppositionem sententiam tentit. Primò, quia primum Angeli peccatum in eo constituit, quod *elevatum est cor eius in decore suo*, sicut dicitur Ezechielis 28. Sed non aliter elevatum est cor eius, nisi quia delectatus in decore suæ nature voluit præesse alijs creaturis inferioris decoris, & nature: Ergò in hoc eius primum peccatum fuit. Confirmatur, quia primum Angeli peccatum describitur Isaie 14. illo affectu: *In Cælum consendam, super Astra Dei exaltabo solium meum, vbi nomine Cœli, non intelligitur Cœlum materiale, quia Lucifer creatus erat in Cœlo Empyreo, sed intelligitur supremus aliquis dignitatis gradus, & per Astra Dei, non intelliguntur materialia sydera, sed mentes supernorum Angelorum: Ergò primum illius peccatum fuit, quia voluit habere solium, principatum, & potestatem super alios Angelos.* Confirmatur secundò ex August. lib. 11. super Genes. ad litt. vbi de Lucifer, sic ait: *Propriæ potestatis delectatione corruptus est.* Et lib. 14. de Civitat. Dei, cap. 10. sic ait: *Superbus ille Angelus, ac per hoc invidus, à Deo ad semetipsum conversus, & quodam quasi tyrannico fastu gaudere subditis, quam esse subditus eligens, de spirituali paradyso recedit.* Cui consonat Div. Gregorius Magnus lib. 23. Moral, cap. 4. sic inquiens: *Despecto bono societatis Angelorum, sedem suam ad aquilonem ponens, & Altissimi similitudinem superbè appetens, per iniquum desiderium quasi ad quoddam culmen conatus est singularitatis ascendere: Ergò primum Angeli peccatum fuit ambitio, seu appetitus dominationis, & potestatis tyrranice super alios, designatus illos secum socios habere.*

11. Respondeo, concessa maiori, negando minorem, quia proprius elevatum est cor Luciferi amore inordinato propriæ excellentiæ habitu, in illa immoderatè complacendo, quam appetendo honorem dignitatis, principatus, & potesta-

testatis super alios, cum prior sit ordine naturae, amor, & complacentia in propria excellentia absoluta, quam appetitus excellentie respectivae in honoribus, & dignitatibus super alios, ut ostensum manet.

12. Ad confirmationem ex verbis Isaiae, dico, quod per Cœlum, de quo dicebat Lucifer, *in Cœlum consendam*, debet intelligit eius finalis beatitudo, quam voluit, vel præsumpsit habere se per naturam suam, Cœlum enim beatitudinem finalem sèpissimè significat, & circa hanc primo superbè deliquit præsumendo se illam habiturum propria virtute; ex consequenti autem dicebat, *super Astra Dei exaltabo solium meum*, ex ambitione nempè consequuta ad superbiam, vnde huiusmodi ambitio præsidendi super alios non fuit primum eius peccatum, sed quasi consequutum ad primum.

13. Ad secundam confirmationem, dico, verba Augustini, ibi esse: *Factus*, nempè Lucifer, *continuo se à luce veritatis avertit* *superbia tumidus*, & *propriæ potestatis delectatione corruptus est*, ubi minimè dixit, *tyrannice potestatis appetitu*, sed *propriæ potestatis delectatione*, quia videlicet ante peccatum ingenti potestate pollebat ex naturae sue excellentia, que potestas simùl cum eminenti scientia, & virtutibus naturalibus, eius deorem, & felicitatem, ac pulchritudinem naturalem integrabat, in qua immoderata delectatus, & sibi complacens inordinato amore, corruptus est; ex quo sequi potuit, quod tyrannicam dominationem ambitiosè appetiverit; sed haec ambitio tyrannice dominationis, posterior est ad illam immoderatam delectationem quam habuit in propria potestate sibi ex vi creationis competenti, que mala non erat, nec tyrannica pro priori ad peccatum, sed immoderata, & inordinata delectatio in illa fuit mala, qua proinde corruptus fuit, & à luce veritatis aversus, ut infra explicabimus.

14. Hunc sensum confirmant verba sequentia, *ex lib. de Civit. Dei*, in quibus prius supponit Augustinus, quod *superbus ille Angelus à Deo ad semetipsum conversus fuit*, quam quod quodam quasi tyrannico factu elegerit potius gaudere subditis, quam socios habere; in illa ergo aversione à Deo, & conversione ad se ipsum per amorem inordinatum, & immoderatum fuit eius primum peccatum, & prima superbìa, ex qua consequutum est, quod alios voluerit habere subiec-

tos, & dedignaverit socios. Ad verba Gregorij, dico, illum non tam ibi expōnere primam Angeli superbiam, quam eius ambitionem, & ideò licet verisimum sit, Angelum ita peccasse contra ceteros Angelos, eorum societatem respuens, & dominatum singulare ambiens super illos, per prius tamen peccavit erga Deum se avertens ab illius subiectione, amore inordinato propriæ excellentie, quod non negat Gregorius.

QUÆSTIO XXVII.

*IN QUO Igitur ACTU, ET ERGA
quod obiectum situm fuerit primum An-
geli peccatum, primaque
illius superbiam?*

EXCLUSIMUS in præcedentibus modos explicandi primum Angeli peccatum, minus visitatos in Schola, minusque ponderis, & authoritatis habentes, qui sane potius videntur excogitationes quedam ingenij, quam sententiæ solidæ, vt ex dictis constat. Sequitur ergo vt ex mente Angelici Praeceptoris, quo nullus aliis profundius rem tractavit, & penetravit, exponamus primum Angeli peccatum, & obiectum ipsius. Pro quo.

*SUPPOSITUM PRÆMITTITUR
necessarium.*

NECCESSARIO supponendum duxi, inter affectus Angeli peccantis circa diversa obiecta admittendum esse ordinem aliquem prioris, & posterioris secundum naturam. Primo: Quia hoc ordine non supposito locus non manet praesenti, & celeberrime controversie circa primum Angeli peccatum; cum ex consequenti dicendum esset, omni ordine naturae negato, quod omne peccatum Angeli in stanti sue vie, seu ante eius damnationem fuit primum, & ultimum, vel unicum, quia si fuerunt plura, & sine ordine, quodlibet erit primum, & ultimum, & secluso ordine frustra queritur quodnam sit primum respectu aliorum. Secundo: Quia PP. communiter hanc ordinem admittunt, agnoscentes superbiam in Angelo fuisse originem, & causam eius invidię, & malevolentię erga alios Angelos, & homines, vt constat ex eorum testimonij supra allegatis, & alijs

alijs infrà referendis. Tertiò : Quia voluntas etiam angelica naturaliter est ordinata in volendo, ita ut prius affiliatur erga finem, quam erga ea, quæ sunt ad finem, & prius erga bonum affective, quam avertivè per odium erga malum bono amato contrarium, prius erga se, quam erga alios, & sic de alijs; hic enim ordo in voluntate est naturalis, quem proinde voluntas non potest destruere omnia obiecta simul tumultuarie, & aggregatim sine ordine respiciendo : Debet ergò necessario supponi in voluntate Angelii aliquis ordo naturæ in eius affectibus circa diversa obiecta, ita ut vnum per prius, aliud posterius respiciat.

3. Contra hoc suppositum Mag. Herrera Complutensis, *Tract. de Angelis*, quest. 18. num. 79. sic ait : Dico non esse necessarium quod inter peccata possibilia Angelo iam commemorata, detur ordo prioris, & posterioris, sed unico, & indivisibili actu omnia committi potuisse, & ita accidisse mihi probabilius est. Quod probat : Quia Angelus cognovit simul se, suam nimirum pulchritudinem, & excellentiam, tunc naturalem, tunc supernaturalem, item dependentiam sui à suo Creatore, excellentiam unionis hypothaticę, & excellentiam beatitudinis supernaturalis, quæ per merita proponebatur acquirēda, & similitè omnia motiva allientia, & retrahentia ad culpam. Ergo Angelus simul habuit libertatem ad omnia ea peccata, quæ simul committi possunt. Sed data huiusmodi libertate, connaturalius est Angelum commississe simul ea, quam divisi : Ergo simul ea commississe credibilis est. Maiorem supponit ut certam, & discursum legitimum, minorem vero subsumptam probat, quia posita sufficiente libertate, connaturalius est, quod voluntas statim, vel amplectatur, vel respuat omnia illa obiecta sibi proposita, quin id differat, vel ad aliud instans, vel ad aliud signum : Ergo connaturalius est, quod omnia ea peccata simul commississet. Fateor, inquit, potuisse Angelum prius se amare, nolendo pro eo signo ad amorem, vel odium aliorum obiectorum transire. Sed credibilis est, cum non expectaret novam cognitionem, minimè ad aliud signum suam positivam determinationem distulisse; & certum, potuisse omnia peccata commemorata simul ab Angelo committi.

4. Sed sane, hæc doctrina, non videtur alio titulo excogitata, nisi ad declinandam Div. Thom. & Thomistarum,

doctrinam, quæ supposito ordine nature inter affectus pravos, aut peccata Angelii, efficacissimè suadet, primum peccatum fuisse amorem inordinatum suę beatitudinis. Et quidem si quid hoc argumentum probat, probat nec dari ordinem prioris, & posterioris inter peccatum superbie, peccatum invidie, & peccatum odij in Angelo. Quod tamen exprès est contra Div. Augustinum, qui supra quest. 23. num. 45. exprès ait, quod invidia sequitur superbiam, & superbia præcedit invidiam, & alibi sèpè, quod Angelus ideo fuit invidus, quia superbis; & contra Div. Thom. qui exprès ponit ordinem prioris, & posterioris inter prædicta peccata, ubicumque de illis agit, ut ex dictis constat. Est contra ipsum Scotum, qui similitè tanta subtilitate peccata Angelii conatus fuit ordinare, ut ante superbiam excogitaverit illud peccatum immoderati amoris, & delectationis in sui pulchritudine spirituali, & ante amorem concupiscentię, amorem sui amicabilem. Et similitè contra ceteros omnes Theologos controversiam de primo Angelii peccato pertractantes; quorum nullus eam difficultatem effugere tentavit, negando suppositum prioris, & posterioris inter Angelii peccata. Quinimò, & ipse Herrera, distincta, & plura peccata fatetur exprès in suo ipso argumento, dum ait, *omnia ea peccata, & omnia peccata commemorata simul commississe*, nec enim posset esse simul ubi non esset pluralitas. Supposita autem pluralitate, & distinctione peccatorum, necessariò concedendus est aliquis ordo prioris, & posterioris, secundum ordinem obiectorum.

5. Vbi advertendum est, quod sensus Doctorum communiter talem ordinem supponentium, non est, neque quod sit ordo realis durationis prioris, & posterioris inter ea peccata, quia loquuntur de peccatis commissis ab Angelo in unico instanti antequam damnaretur ad tartarum; nec etiam necessariò, & semper de ordine reali prioris, & posterioris prioritate reali naturæ, sed vel reali, vel virtuali, aut secundum nostram considerationem fundatam, iuxta modum quo talia peccata distinguuntur in Angelo; cum enim non possint non aliquaque ratione distinguiri, ea ratione qua distinguuntur, ordinem habere prioris, & posterioris supponunt omnes.

6. Undè ad probationem in contra faciliè respondeo, concedendo, quod

Angelus omnes illas excellentias , & omnia obiecta simul cognoverit simultate durationis , nempe in uno solo instanti , negando tamen quod omnia illa obiecta cognoverit simul simultate naturae , & absque omni ordine , præsertim loquendo de cognitione practica , quia opus est in qualibet natura intellectuali , quod per prius cognoscat practicè finem , quam ea , quæ sunt ad finem , & per prius sibi propria , & quæ ad se spectant , quam ea quæ ad alios , prius sibi naturalia , quam supernaturalia , & sic de alijs . Vnde cum inferis : Ergo Angelus simul habuit libertatem ad omnia ea peccata , quæ simul committi potuerunt , distinguo eodem modo , concedendo nempe de simultate durationis ; negando tamen de simultate naturae , non solum consequentiam , sed suppositum , quia falso supponitur , quod Angelus omnia illa peccata simul simultate naturae committere potuit . Et cum probas , quia supposita libertate ad omnia illa peccata connaturalis est , quod voluntas statim , vel amplectatur , vel respuat omnia illa obiecta . Si per ly statim , intelligas nulla interposita mora durationis , concedo : Si intelligas , in eodem signo naturae , tumultuarie , & aggregatiom absque omni ordine , nego iterum suppositum , quod nempe voluntas creaturæ intellectualis sic possit absque omni ordine illa omnia obiecta amplectere , vel respicere simul simultate aggregationis , quia nec sic sibi practicè proponi possunt , sed solum ordinata , eo ordine quo ab ipsa intellectuali natura spectantur , & respiciuntur per lumen intellectuale practicum sibi superiorius inditum , quo per prius proponitur finis universalis , quam fines particulares , prius finis , quam media , prius bonum proprium , quam aliorum , prius bonum appetendum , quam malum fugiendum , prius bonum naturale , quam supernaturale , prius bonum intrinsecum , quam extrinsecum , & sic de alijs .

7. Hic enim ordo appetendi , & volendi , vel nolendi inditus est ab ipso conditore naturæ intellectualis , nec potest per illius libertatem deleri , tolli aut inverti , licet possit invertere ordinem debitum obiectorum , ita scilicet , vt quod iure suo est finis , collocet loco mediorum , & quod iure suo deberet esse medium , appetat pro fine , & quod deberet esse solum finis particularis , accipiat pro fine universalis ; quia videlicet licet à natura sibi determinatum sit ,

quod prius afficiatur ad finem quam ad media , non tamen est sibi à natura determinatum , quid debeat accipere pro fine , quid pro medio . Sed adhuc quando sic invertet ordinem debitum , quod semel accipit pro fine ultimo , & universalis collocat primo loco , & quod accipit pro fine particulari posteriori loco , vel signo naturæ , nec potest unquam contingere , quod per prius velit finem particularem ut tales , quam finem universalis , & ultimum , nec quod prius velit media quam finem , nec quod deliberationem incipiat ab electione , aut ab executione mediorum , illamque terminat in intentione finis ; minusque quod omnia obiecta permixtim , confusè , aggregatim , & simul simultate confusionis , & aggregationis absque omni ordine prosequatur , quia hoc est contra ordinem præfixum sibi à natura , vel naturæ ipsius institutore .

ALIA SVPPONUNTUR
valde ad propositum conducentia .

8. **S**UPPONO secundò , quod idem est in deliberatione creature rationalis , vel intellectualis , & in toto processu illius usque ad singularia agibilita primum principium vnde tota illa tempus incipit , est ultimus finis universalis suppositi ; siquidem voluntas , & intellectus practicus ad hoc natura sua instituti sunt ab ipso institutore naturæ intellectualis , ut per eas potentias tendat , & procuret suppositum intellectuale suum ultimum , & consumatum bonum universalis , sive sui consummatam perfectionem in omni linea ; implicat autem quod hoc bonum universalis procuret , & in illud tendat , nisi illud in primis sibi pro scopo unico , & principali præscribendo , & præfigendo ; nec enim conatus suos , & motus in illud bonum dirigere valet , nisi per prius illud bonum pro scopo , & fine sibi præfixerit ; sicut sagittarius non potest sagittam in certum locum dirigere , nisi per prius illum locum pro scopo sibi præfixerit . Debet ergo deliberatio creature intellectualis semper incipere à fine universalis ut scopo , fine , & termino ultimo sibi præfixo .

9. Suppono tertio , quod non quodlibet bonum , quantumvis eximiè , &

eximiè, & excellentissimè bonum, est bonum pro scopo, & fine vniuersali sibi præscribendo à creatura intellectuali, stat enim optimè quid aliquod bonum sit excellens, & bonum obiectum voluntatis, sed quia creatura intellectualis ad superiorius, & vniuersalius bonum vocata est, ac destinata, quod omnem eius capacitatem replere possit, solum hoc debet esse finis vniuersalis, & scopus illius, minime autem aliud quodcumque bonum inferius quantumvis excellens, & perfectum, quia erit quidem excellens bonum pro obiecto amando, sed non pro fine, & scopo ultimo sibi præfigendo, immo erit malus finis, & malus scopus, licet bonum obiectum. Sicut Artifex, qui in domo confienda præfigeret sibi pro scopo, ac fine vnicō pulchritudinem domus ad recreationem habitantium in ea, bonum quidem obiectum respiceret, sed malum finem, & scopum, quia scopus, & finis, ad quem domus fabricanda est, est magis vniuersalis, nempè ut ab omnibus incommoditatibus habitantes defendere possit, & cunctas commoditates, & securitates illis afferre.

10. Suppono quartò: Quod si creatura intellectualis erret in fine, & scopo vniuersali suæ vitæ spiritualis sibi præfigendo, errat in primo principio suæ deliberationis, & totius vitæ spiritualis, & moralis; & cum certum sit, quod error, licet parvus in principijs, est maximus in conclusionibus, seu in aliquo processu ex erratis principijs; aperte sequitur, quod si creatura intellectualis errat in fine, & scopo vniuersali sibi præfigendo, error iste in reliquo processu deliberationis, & vitæ spiritualis, & moralis erit pernitosissimus, & maximus. Suppono quintò: Quod Angelus in primo instanti suæ creationis non deliberavit de sciplo, nec sibi præscriptis vltimum finem vniuersalem, & scopum suæ vitæ moralis, & spiritualis, sed à suo Conditore deliberatum accepit, & sibi præscriptum, & præfixum finem vniuersalem, & scopum, in quem deberet tendere, ideoque in primo instanti suæ creationis non potuit hunc scopum, & finem errare, vt infrà cum Div. Thom. ostendemus. Solum ergo fuit ei locus deliberandi in secundo instanti, quantum ad perseverandum in illo fine vniuersali sibi præfijo, vel assumendo pro fine, & scopo vniuersali suæ vitæ spiritualis aliquid aliud, quod pro fine ultimo, & vniuersali sibi præfixum non fuerit.

Tom. II.

11. Suppono sextò: Quod in hoc secundo instanti duo genera bonorum occurrabant menti Angelicæ, nempè, & cumulus bonorum suorum, sive suarum perfectionum naturalium, ex quo cumulo eximiaturum perfectionū erat naturaliter beatus, & fœlix, & ideo naturaliter perfectissimus, pulcherrimus, excellentissimusque intra ordinem naturalem; & item occurrebat menti eius alia beatitudo, fœlicitas, & excellentia superior, sibi promissa, & proposita ut per merita, medio gratuito Dei auxilio ex divina liberalitate Dei pendenti, consequenda. Cum hac tamen differentia, quod tota illa sui fœlicitas, & naturalis excellentia occurrerat menti eius evidenter in se visa, & conspecta: beatitudo autem, & excellentia supernaturalis ut promissa solum per fidem obscuram, licet infallibiliter credita, pendens tamen, tūm ex merito proprio, tūm ex Dei gratuito, & liberaли auxilio, ideoque contingenter consequibilis, & contingenter amissibilis.

12. In hoc igitur diversorum bonorum, diversarumque fœlicitatum, & excellentiarum occursu in mente Angelica, erat illi libertas, & indifferentia, vel constituendi sibi pro scopo, & fine vniuersali suæ vitæ Angelicæ suam naturalē fœlicitatem, & eximiam excellentiam visam, & possessam sine vlla contingentia, nec dependentia à gratia vlla sibi indebita, quæ proinde hoc titulo magis eius voluntatem, & cor solicitabat; vel innitendo gratuito Dei auxilio amplectendi pro fine, & scopo vniuersali aliam superiorem beatitudinem sibi per fidem promissam in Deo clarè videndo, quæ titulo maioris, & longè superioris alia via magis etiam cor eius solicitabat. Hic sane erat status, tūm bonorum, tūm malorum Angelorum pro priori ad deliberationem ipsorum, sive bonam, sive malam, & quasi in actu primo ad deliberandum. Certum autem est de fide, alios quidem peccasse gravissimè, & ideo ad Tartarum è Paradiso eiectos, alios meritorie perseverasse, & ad coelesti gloriam eiectos fuisse. Inquirimus ergo, quo pacto primo peccaverint, qui peccarunt, aut in quo primum eorum peccatum sum fuit, in quo nempè actu, & affectu, & erga quod obiectum.

*** *** *** ***

Ie

NOS

NOSTRA, ET DIV. THO M.
sententia auctoritate probatur.

13. **D**ICO igitur: Primum Angeli peccatum fuit in affectu, quo suam beatitudinem, & felicitatem naturalem, suam & naturalem excellentiam ut finem ultimum, & universalem amplexatus est, & pro universalis scopo sua vite Angelicæ sibi præfixit, deserto nempè superiori fine, & scopo ad quem à Deo per viam gratie destinabatur, & vocabatur. Huiusmodi assertio probatur primo ex Textu Ezechielis, cap. 28. sèpè allegato. Nam in primis Propheta describit ingentem excellentiam, felicitatem, & pulchritudinem, in qua Angelus conditus fuit in Paradyso, tanquam bonum quoddam, in quo suum scopum, & ultimum finem, ac proinde totam fiduciam collocavit; ait enim: *In sapientia, & prudentia tua fecisti tibi fortitudinem*, quia videlicet in illa ut in sua ultima felicitate totam suam fiduciam, & quasi centrum suæ fortitudinis collocavit: *Et acquisisti aurum, & argentum in thesauris tuis*, quia videlicet in suis dotibus, & excellentijs omnes suas divitias, & thesauros collocavit, quia ubi est thesaurus alicuius, ubi est cor eius tanquam in ultimo fine: *In multitudine sapientiae tuae elevatum est cor tuum in robore tuo*, quia nempè in sua sapientia delectatus, & placens, tanquam in sui amoris scopo, & fine, ad quandam Dei similitudinem superbè se exaltavit, volens sicut Deus ipse in seipso habere centrum sui amoris, & finalem beatitudinem, sine dependentia ab emendata gratia alterius superioris, & sic contra Omnipotentem roboratus est; ut aiebat alibi Iob, proptereà dixit: *Exaltatum est cor tuum in robore tuo*.

14. Prosequitur Ezechiel, id ipsum magis exponens, per descriptionem excellentiæ, & pulchritudinis eximiæ, qua dotatus fuit Angelus à suo Condитore: *Tu, inquit, signaculum similitudinis*, quia videlicet erat quedam Dei excellens imago, in qua similitudo Dei erat expressa, quasi sygillum in signato: *Plenus sapientia, & perfectus decor*, propter excellentem scientiam intellectus illius, & excellentem rectitudinem voluntatis eius omni virtute ornatus: *In delitijs Paradysi Dei fuisti*, quia in illo statu perfectæ integratis, & innocentie ingentibus deliciis abundabit; *Omnis lapis pretiosus ope-*

rimentum tuum, sardius, topazius, & iaspis, chrysolitus, & onyx, & berillus, saphyrus, & carbunculus, & smaragdus, aurum opus decoris tui, & stramina tua in die, qua conditus est, preparata sunt. Tu Cherub extensus, & protegens, & posui te in Monte Sancto Dei; in medio lapidum ignitorum ambulasti. Perfectus in vijs tuis à die conditionis tue. Ecce quomodo per lapides pretiosos describat doctes sapientiæ, & scientiæ, & virtutes, quibus à suo Conditore dotatus fuit, & excellentiam maximam, ac felicitatem, decoremque, & pulchritudinem, qua pollebat, & quomodo perfectè ambulavit à die conditionis suæ. Donec inventa est iniquitas in te in multitidine negotiationis tue repleta sunt interiora tua iniquitate, & peccati. Quia videlicet tanta excellentia, & felicitate allicitus, illi adhæsit ut fini ultimo, totam illam sui felicitatem, & excellentiam visam, & possessam in se ipso anteposuit beatitudini supernaturali sibi per gratiam promissæ, & unam pro alia commutavit, & hæc fuit negotatio iniqua, vi cuius repleta sunt viscera illius iniquitate, & peccavit.

15. Propterea subiungit: *Et elevatum est cor tuum in decoro tuo, perdisti sapientiam tuam in decoro tuo, in terram projici te, &c.* Quia videlicet tota causa sui peccati, & lapsus, fuit nimius illius decor, & excellentia ut ultimus, & universalis sui finis amata, sine ulteriori respectu ad felicitatem per gratiam obtinendam, sed potius illa contempta, & deserto illo fine superiori, ad quem per gratiam vocabatur. Constat ergò ex toto isto textu, quod primum Angeli peccatum, primaque illius superbia in cœlitâ fuit, quod sui felicitatem, pulchritudinem, & excellentiam naturalem immoderatè dilexit ut finem, seu quia in se ipso ut adeò felici, decoro, & excellenti in dotis naturalibus ultimum finem, ac scopum præcipuum sibi præfixit, deserto fine, ac scopo debito supernaturali, ad quem adeò per gratiam creabatur.

16. Confirmatur praedicta Ezechielis expositio, & nostra assertio ex PP. Nam August. lib. 12. de Civit. Dei, cap. 1. discretionem primam bonorum, & malorum Angelorum sic describit: *Alij constantè in communi omnibus bono, quod ipse illis Deus est, atque in eius eternitate, veritate, & charitate persistunt. Alij, sua potestate, id est, excellentia, potius delectati, velut bonum suum sibi ipsi*

Si essent, à superiori communi omnium beatifico bono, ad propria refluxerunt, & habentes elationis fastum pro excelsissima eteritate, vanitatis astutiam pro certissima veritate, studia partium, pro individua charitate, superbi, fallaces, invidi effecti sunt. Beatitudinis igitur illorum causa est, adhærere Deo. Quo circa istorum misericordiae causa ex contrario est intelligenda, quod est non adhærere Deo. Quamobrem, si cum queritur, quare illi sunt beati, rectè respondetur, quia adhærent Deo; & cum queritur, cur isti sunt miseri, rectè respondeatur, quia non adhærent Deo. Et cap. 6. sic idem repetit: Porrò causa beatitudinis Angelorum bonorum, ea verissimamente reperitur, quia ei adhærent, qui summè est. Cum vero causa misericordiae malorum Angelorum queritur, ea merito occurrit, quod ab illo, qui summè est, aversi, ad se ipsos conversi sunt, qui non summè sunt. Et hoc vitium, quid aliud, quam superbia nuncupatur. Initium quippè omnis peccati superbia. Noluerunt ergo ad illum custodire fortitudinem suam, & qui magis essent, si ei, qui summa est, adhærerent, se illi preferendo, id quod minus est prætulerunt. Hie primus defectus, & prima inopia, primumque vitium eius naturæ. Hanc eandem doctrinam frequentè tradit August. lib. 11. de Civit. Dei, cap. 13. & 14. & lib. 14. cap. 3. & lib. 11. de Genes. ad litt. cap. 13. & lib. 3. de lib. arb. cap. 25.

17. Confirmatur secundò ex Div. Gregorio Magno, qui lib. 34. Moral. cap. 14. sic Angeli peccatum describit: *Dum privatam celstudinem superbè appetiunt, iure perdidit participatam, relictò enim eo, cui debuit inhærente, principio, suum sibi appetiunt quodammodo esse principium. Relictò eo, qui verè sibi sufficere poterat, se sibi sufficere posse iudicavit. Concinuit Div. Bernardus, Serm. 3. de verbis Isaiae: Vidi dominum sedentem. Et per allusionem ad hæc verba, de Luciferi similiter aiente: Sedebo in Monte Testamenti, sic ait: Qui sedere presumpsit, se ipso voluit esse contentus. Et Ambrosius, super Psalm. 118. Actor. 3. & Epistola 33. ad Demetr. ait: Daemonem in sua, quam acceperat à Deo, potentia, & dignitate, sibi placuisse, & propterea Dei deiectionem fuisse.*

18. Ex quibus PP. verbis sic arguo: Peccatum primum Angeli in eo situm fuit, quod in sua potentia, & dignitate, qua nempè se videbat valde excellentem, sibi complacuit, quod se ipso ita excellenti voluit esse contemptus;

Tom. II.

quod relictò summo bono, quod solum sibi verè sufficere poterat, se sibi sufficere posse iudicavit, hoc est, affectavit; quod relictò eo, cui debuit inhærente principio, nempe sue deliberationis, suum sibi appetiunt quodammodo esse principium, nempè sue deliberationis, quia videlicet principium in moralibus, seu in deliberando, est finis ultimus in primis animatus: Fuit item in eo, quod propriam celstudinem superbè appetiunt, nempè sine subordinatione, ut unicum sui amoris scopum. Quod noluerunt custodire fortitudinem suam ad Deum Authorum gratiæ, hoc est illam in ipso collocando, aut ad ipsum referendo, sed se ipsos illi præferendo, id quod minus est prætulerunt: Quod ab illo, qui summè est, aversi, ad se ipsos converti sunt; quod in sua potestate, seu excellentia eximia delectati, ac si bonum suum sibi ipsis essent, à superiori communi omnium beatifico bono ad propria refluxerunt, & in proprijs habuerunt elationis factum: Sed totum hoc formalissimè importat, quod Angelus suam fœlicitatem naturalem, suamque naturalem excellentiam, sive se ipsum ut ita fœlicem, & excellentem amavit ut ultimum finem, seu scopum præcipuum sue vite angelicæ, in ipso sistendo, & quiescendo, deserto, & relictò superiori fine beatitudinis supernaturalis, ad quem vocati erant per gratiam: Ergo in hoc fuit primum Angeli peccatum.

19. Denique assertum probatue ex Div. Thom. qui expressè illud pluribus locis tenet. Nam 3. contra Gent. cap. 109. sic ait: *Potuit igitur in voluntate substantię separate esse peccatum ex hoc quod proprium bonum, & perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inesse proprio bono ut fini, &c: Unde convenienter dicitur, quod primum Angeli peccatum fuit superbia. Quid clarius! Et 1. parte quest. 63. art. 3. sic ait: Diabolus appetit esse ut Deus, non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter, quia sic suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit, nisi per hoc quod sub Deo esse participat, sed in hoc appetiunt esse similis Deo, quia appetiunt ut finem ultimum beatitudinis id, ad quod virtute sue nature poterat pervenire, aversantes suum appetitum à beatitudine supernaturali, que est ex gratia Dei. Et 3a contra Gent. cap. 110. sic ait: Patet etiam quod non appetiunt aliud bonum nisi unum, quod est sibi proprium, sed in hoc fuit peccatum.*

Eccl. 62

catum, quod prætermisit superius bonum, in quod debuit ordinari. Sicut enim in nobis peccatum est ex hoc, quod bona inferiora, scilicet corporis, appetimus sine ordine rationis, ita in diabolo peccatum fuit in hoc, quod proprium bonum non retulit ad divinum bonum. Quid item clarius pro nostra sententia.

**NOSTRÆ SENTENTIÆ RATIO
præcipua.**

20.

RATIONE probatur assertum, desumpta nempe ex D.Tho. Quia primum Angeli peccatum necessario debuit consistere in voluntatis actu, qui fuerit actualis conversio ad ultimum finem indebitum, & aversio ab ultimo fine sibi debito: Sed ultimus finis indebitus, ad quem Angelus potuit se primo convertere, alius esse non potuit, nisi sua felicitas, & excellentia naturalis, quam in se ipso conspiciebat; & ultimus finis debitus erat illi beatitudo supernaturalis ad quam per gratiam vocabatur, & ordinabatur: Ergo primum illius peccatum fuit in actu voluntatis, quo se convertit, ad suam felicitatem, & excellentiam propriam, & naturalem, & ad ultimum finem simpliciter, & se avertit à supernaturali per gratiam illi oblata, sive quo primam amplexatus fuit pro fine ultimo simpliciter, & scopo sue vita angelicæ, deserendo secundam, que ei pro fine, & scopo universalis sibi adeò præfixa erat. Discursus est legitimus. Præmissæ restant probande, & in primis.

21.

Probatur maior: Quia deliberatio Angeli sive ad peccandum, sive ad merendum necessario debet incipere ab ultimo fine simpliciter, & universaliter tali appetito, sive ab appetitu, vel amore ultimo sui finis universalis, & simpliciter talis; siquidem in practicis ultimus finis simpliciter, & universaliter talis est primum principium deliberationis simpliciter primum, & universalis, (& ne terminos multiplices, adverto quod nomine ultimo finis semper intelligam finem ultimum simpliciter talem, & universalis respectu suppositi volentis): Sed ad peccandum non potuit Angelus incipere ab ultimo fine debito, nec ab amore, vel appetitu illius, quia si ab appetitu debiti finis ultimo inciperet, recte deliberaret, & non peccaret: Ergo non aliter peccavit, nisi quia incepit deliberationem à fine ultimo indebito, sive ab amore illius:

Sed amor finis ultimi indebiti, est actus, qui est conversio ad ultimum finem indebitum, & aversio ab ultimo fine debito: Ergo in tali actu situm fuit primum Angeli peccatum.

22. Explicatur primò: Non potest Angelus incipere processum deliberativum, & practicum, nisi vel ab amore ultimo finis indebiti, vel ab amore ultimo finis indebiti: Sed non potuit peccare incipiendo ab amore ultimo finis indebiti: Ergo solum potuit peccare incipiendo ab amore ultimo finis indebiti, prætermisso ultimo fine debito: Ergo in hoc amore, seu conversione ad ultimum finem indebitum, prætermisso ultimo fine debito, fuit primum ipsius peccatum. Major est per se nota. Minor vero probatur: Quia ultimus finis debitus respectu Angeli fuit Deus ut summum bonum in se ipso, sive ut obiectum beatitudinis supernaturalis: Sed incipiendo ab huius finis amore non potuit Angelus in tua deliberatione peccare, quia hic amor est formalissimè actus charitatis erga Deum ut finem supernaturalem, & implicat Angelum deliberantem ex amore charitatis erga Deum ut finem supernaturalem peccare: Ergo non potuit Angelus peccare incipiendo deliberationem ab amore ultimo finis debiti: Solum ergo peccare potuit incipiendo deliberationem ab amore ultimo finis indebiti, prætermisso ultimo fine debito.

23. Deinde probatur minor primi syllogismi: Quia ultimus finis indebitus, ad quem potuit Angelus primò se convertere, solum fuit illud bonum, quod præter finem debitum primo occurrebat menti eius magis solicitans, & alliciens voluntatem ipsius: Sed hoc bonum aliud esse non potuit, quam sui ipsius felicitas, & excellentia naturalis, quam in se evidenter, & intuitivè conspiciebat: Ergo ultimus finis indebitus, ad quem potuit se primo convertere, fuit eius excellentia, & felicitas naturalis. Minor probatur: Quia in primis ipsa sui felicitas, & excellentia naturalis, vixit sibi evidens, & intimè sibi praesens non poterat non primo occurrere menti eius, antequam quodlibet aliud bonum absens, incertum, aut contingens; deinde non poterat non magis solicitare cor eius, seu voluntatem ipsius allicere, tunc propter illius magnum decorum, pulchritudinem, & perfectionem, tunc quia propria, siquidem unicuique magis solent placere propria, & naturalia sua bona, quam aliunde emen-

emendicata, tūm quia visa, & sibi præsens, quia magis alicere solet bonum visum, & præsens, quam creditum, aut absens: Ergo bonum, quod præter beatitudinem supernaturalem, aut præter finem debitum primo potuit occurtere menti Angeli, & magis solicitare cor ipsius, magisque alicere voluntatem eius, fuit propria sui fœlicitas, & excellentia naturalis.

24. Confirmatur: Quia modus regularis, quo int̄ nos peccare contingit, est, quia bona visibilia, & sensibilia, & præsentia magis solent solicitare cor nostrum, & alicere voluntatem, quam spiritualia, absentia, & promissa, & ideo contingit, quod voluntas prius, sēcū in primis ad illa, quam ad ista afficiatur, & se convertat, prætermisso bonis spiritualibus, & promissis, & ordine, sēcū respectu ad illa, & sic contingit in nobis peccare graviter: Sed eadem comparatio est in Angelo inter bonum spirituale proprię excellentię, & fœlicitatis naturalis præsentis, evidentis, & posseſſae, respectu beatitudinis supernaturalis per gratiam promissę, & per fidem propositę: Ergo Angelus peccavit quia in primis affectus fuit ad bonum proprium suę naturalis fœlicitatis, & excellentię, tanquam ad finem ultimum, prætermisso bono, & fine, licet maiori, beatitudinis supernaturalis, & omni respectu ad ipsum, quia videlicet magis, & per prius se moveri, & affici consensit à bono præsenti proprio, & visibili, licet inferiori, quam à bono absenti, & promisso per gratiam, licet maiori, collocando nempe suum ultimum finem, & principium practicum in illo, spredo isto, & absque istius respectu. Quę ratio, facile confirmatur ex illis verbis Div. Tho: ultimo loco relatis: *Sicut enim in nobis peccatum est ex hoc, quod bona inferiora, scilicet corporis, quia nempe visibilia, & sensibilia, appetimus sine ordine rationis, nempe ad debitum finem, & collocando in eis nostrum finem; ita in diabolo peccatum fuit in hoc, quod proprium bonum non retulit ad bonum divinum, quatenus nempe proprio bono visibili, & præsenti adhæsit ut fini, absque respectu ad bonum divinum per fidem sibi propositum, & gratis promissum.*

25. Confirmatur etiam ex eodem Div. Thom. textu supra expenso ex 2. 2. ques. 163. art. 1. vbi ait: *Quod ille motus habet rationem primi peccati, in quo prius inordinatio invenitur; Inter motus*

autem interiores prius invicit appetitus in finem, quam in id quod queritur propter finem; & ideo ibi fuit primum peccatum hominis, ubi potuit esse primus appetitus inordinati finis: Ergo pariter ibi fuit primum Angeli peccatum, ubi primo potuit esse primus appetitus inordinatus finis: Sed in solo amore proprię excellentię, & fœlicitatis naturalis sibi concupitę sine ordine, aut subordinatione ad finem supernaturalem debitum, potuit esse primus affectus inordinati finis, quia illa fœlicitas, & excellentia propria, & naturalis, erat quę primo solicitabat cor ipsius, & quę primo menti occurrebat, præter bonum divinum promissum: Ergo primum ipsius peccatum fuit amor proprię fœlicitatis, & excellentię ut ultimi finis, nempe inordinati, & indebiti.

26. Confirmatur tertio, quia primum peccatum Angeli necessariò fuit primus error affectivus, & practicus in linea operativa; quia peccare est formalissimè errare affectivè, & practicè, iuxta illud: *Errant omnes, qui operantur iniquitatem: Sed primus error affectivus, & practicus Angeli necessariò fuit, quia sibi præscripsit pro ultimo fine, & primo principio, ac scopo deliberationis suam fœlicitatem, & excellentiam naturalem, sive quia huic proprio bono adhæsit ut fini ultimo, & scopo præcipuo: Ergo in hoc affectu, vel actu, quo tali fini adhæsit, prætermisso fine superiori debito beatitudinis gratis promisso, fuit primum eius peccatum. Minor probatur, quia motus deliberationis necessariò incipit ab amore ultimi finis, siquidem in pratico, & deliberativo progressu creaturę intellectualis ultimus finis est primum principium, sed non errato primo principio, & scopo deliberationis, & progressus practici, non posset Angelus errare in tali deliberatione, & pratico progressu, quia voluntas rectificata circa ultimum finem, sive circa primum principium universale, non potest errare viam ad tales ultimum finem, & consequenter nec errare practice, & affectivè circa ea quæ sunt ad finem: Ergo primus error practicus, & affectivus, necessariò fuit circa finem, quia vide licet pro fine sibi præscripsit, sive pro primo principio deliberationis id, quod re ipsa non erat suus ultimus finis debitus, nec primum principium, quod debuit assumere ad deliberandum: Sed hoc nihil aliud esse potuit nisi sui ipsius excellentię, & fœlicitas naturalis; quia pra-*

præter beatitudinem supernaturalem, quæ de iure erat re ipsa ultimus finis illius, nihil aliud pro fine illius menti prius occursero potuit, nec magis eius solicitare voluntatem, quam sui propria excellētia, & fœlicitas naturalis: Ergo primus illius error practicus, & affectivus fuit quia istam adamavit, & sibi præscripsit pro fine ultimo, & primo principio deliberandi, prætermisso fine debito, qui erat beatitudo supernaturalis.

27. Dices forsitan, primum appetitum finis in Angelo fuisse ad bonum ut sic, & in communi, sive ad fœlicitatem, & beatitudinem in communi, qui semper de se est rectus, & naturalis, & ex hoc appetitu recto finis potuisse in peccatum labi, non prius errato fine, nec errando in primo principio suæ deliberationis, quod est appetitus ille boni ut sic, seu beatitudinis in communi. Sed contra est, quia in Angelo, cum non sit volens potentiale, & imperfectum, sicut homo, nulla est ratio, cur incipiat suam deliberationem per appetitum illum potentiale, & vagum boni ut sic, seu beatitudinis in communi, sed potius ratione suæ actualitatis debet incipere ab appetitu determinati boni, & finis, & determinatæ fœlicitatis, seu beatitudinis: Sed non est alia beatitudo determinata, nec aliud bonum determinatum, quod posset pro fine ultimo assumere, nisi vel sua fœlicitas naturalis, vel sua beatitudo supernaturalitas per gratiam, & merita sibi oblata: Ergo necessariò debuit ab una ex illis pro fine ultimo amata suam deliberationem incipere, tanquam à primo principio: Sed assumendo pro fine, seu pro primo principio practico beatitudinem supernaturalem ut per fidem sibi propositam, non peccaret, cum assumeret finem debitum, & consequenter regulam debitam: Ergo ideo primo peccavit, quia isto fine prætermisso, assumpsit pro ultimo fine, & primo principio practico suam fœlicitatem naturalem.

28. Contra secundò, quia admissio in Angelo pro primo principio deliberationis appetitu illo boni ut sic, sive beatitudinis in communi, quod immediatè post illum sequitur in ordine deliberationis, est illud bonum ut sic, seu beatitudinem communi appetere determinatæ in bono aliquo determinato, in quo determinatæ proponatur, & ametur, quia ex appetitu illo vago, & universalis boni ut sic non potest mens intellectus praec-

tice descendere deliberando ad agibilia, nisi medio appetitu determinato determinati finis, determinatæque beatitudinis, illam collocando in aliquo bono determinato; sicut ex universalis principio speculativo non potest descendere ad singularem aliquam conclusionem cognoscendam, nisi per prius contrahendo illud principium universalis per minorem aliquam determinatam, & particularem: Vel ergo voluntas Angeli deliberavit apprehendendo, & appetendo beatitudinem in eo bono divino, & supernaturali, in quo vera illius beatitudo consistebat; & sic certè peccare non potuit: Vel deliberavit, contrahendo beatitudinem in communi ad propriam fœlicitatem, & excellentiam naturalem, ubi re ipsa non erat, & illam ut sui ultimam, & finalem beatitudinem amando, & sic peccavit: Ergo primum eius peccatum in eo fuit, quia male deliberabit ex appetitu recto beatitudinis in communi, illam collocando, & appetendo in sua excellentia, & fœlicitate naturali.

29. Secundò probatur assertio, quia primum Angeli peccatum fuit superbia: Sed superbia est formalissime appetitus inordinatus, seu immoderatus propriæ excellentiæ: Ergo primum Angeli peccatum fuit appetitus inordinatus, & immoderatus propriæ excellentiæ: Sed nulla erat respectu Angeli magis propria excellentia, quam sua fœlicitas naturalis, quia sola ista erat in eo ei propria, ut potè iure naturæ sibi debita, & connaturalis, & quasi hereditaria sibi à suo creatore; alia autem quælibet excellentia excogitabilis ab Angelo minimè poterat esse in rigore propria, quia sive sit æqualitas cum Deo, sive unio hypostatica, sive aliqua potestas, aut dignitas extraordinaria, & tyrannica, quinimò & ipsa beatitudo supernaturalis, nihil horum erat connaturale Angeli, nec ipsi iure naturæ debitum, nec poterat istas excellentias sibi proponere ut proprias, aut sibi iure naturæ debitas, nisi per manifestum errorem; qui non potuit esse in Angelo ante primum peccatum: Ergo primum Angeli peccatum fuit appetitus immoderatus, & inordinatus suæ fœlicitatis naturalis, tanquam excellentiæ sibi propriæ: Tunc sic, sed non alia ratione hic appetitus potuit esse immoderatus, & inordinatus, nisi quia illam appetivit, & amavit ut ultimum finem simplicitè, & universaliter talem, prætermisso ultimo fine debito beatitudinis supernaturalis,

& gratuitæ: Ergò in hoc appetitu, vel amore suæ fœlicitatis naturalis vt ultimi sui finis vñiversalis, prætermisso fine debito beatitudinis supernaturalis, fuit prima superbia Angeli, & primum eius peccatum.

30. Minor ultima subsumpta probatur, quia hæc est differentia inter appetere aliquod bonum in ordine ad debitum finem, & illud appetere vt ultimum finem simpliciter; quod dum appetitur in ordine ad debitum finem ultimum, appetitur ordinatè, hoc est cum debito ordine ad legitimum finem, ac proinde appetitur nec magis, nec minus, quam ad talem finem exigitur, & conductus, & ideo appetitur cum moderatione, & cum mensura, & regula, quia regula, & mensura, & moderatione appetendi bonum semper sumitur per habitudinem, & ordinem ad finem debitum, vt patet in omnibus virtutibus mortalibus: Cæterum dum aliquid appetitur vt ultimus finis simpliciter talis, appetitus est primus, & non ordinatus, sed ordinans, seu quo alia ordinantur; nec habet mensuram, aut regulam, sed ipse est prima regula aut mensura appetendi alias; vndè quia amor Dei per charitatem vt summi boni, est amor ultimi finis simpliciter talis, ex se est amor sine vlla mensura, & moderatione, sed quanto magis sine mensura amatur talis ultimus finis, tanto melius amatur, & vt inquit Bernardus, modus perfectus amandi ipsum, est ipsum amare sine modo, & mensura. Et ratio est, quia ultimus finis vt talis omnem excludit regulam, & mensuram, & moderationem sui, cum sit ipse prima regula, & mensura per quam alia moderantur: Ergò ideo amor, quo Angelus malus amavit propriam excellentiam, seu fœlicitatem naturalem fuit inordinatus, & immoderatus, quia illam amavit vt ultimum finem simpliciter, qui non admittit ordinem, nec mensuram, prætermisso ultimo fine debito, & ordine ad illum, per quem solum posset mensurari, & moderari.

31. Confirmatur hæc ratio, primo: Quia peccatum superbiæ prius incurrit circa propriam excellentiam possessam, & præsentem, quam circa alias excellentias incertas, dubias, & emendicabiles ab alijs: Sed in Angelis sola sua fœlicitas naturalis erat excellentia in rigore propria, præsens, & possessa, cætera vero omnia, vti equalitas cum Deo, hypostatica vnio, dominatus

tyrannicus, & alia huiusmodi, ad summum erant excellentiæ incerte, dubie, absentes, & ab alio emendicabiles: Ergò Angelus per prius superbivit circa propriam fœlicitatem naturalem, quam circa quaslibet alias excellentias. Maior probatur primo: Quia quilibet superbus per prius, & principaliter superbis de excellentia propria in se visa, præsenti, & possessa, quam de alijs, vt experientia docet, nam bonum, vel bona possessa, & propria sunt, regulariter loquendo, quæ ingenerent solent superbiæ, nō vero bona incerta, & absentia: Ergò Secundò ab exemplis: Nam Epilcopus, seu Angelus Laodiceæ, qui Apocalyp. 3. arguitur à Christo Domo, quia dicebat: *Dives sum, & locupletatus, & nullius egeo*, non sanè superbiebat, nisi ex bonis, ac dotibus sibi attributis vt possessis, proprijs, & præsentibus, quibus sibi videbatur dives, ac locupletatus, & nullius egens, sed solebat sibi sufficere. Et similiter, dives ille, qui Luc. 12. dicebat animæ suæ: *Anima, habes multa bona posita in annos plurimos, requiesce, comede, bibe, & epulare;* non reprehenditur, nisi ex amore inordinato bonorum præsentium, quibus se ditissimum, & felicissimum gloriabatur, & in quibus totam sui animi satietatem, & fœlicitatem collocabat. Et ille Pharisæus, qui in Templo stans, dicebat: *Gratias tibi ago, Domine, quia non sunt sicut cæteri homines,* certè non superbiebat de bonis desideratis, sed de bonis, & virtutibus, quas singulariter se possidere gloriabatur. Et denique ille, quem Paulus arguit, dicens: *Quid habes, quod non acceperisti? Si autem acceperisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* Certè non superbiebat de bonis absentibus, sed de possessis, & præsentibus, quatenus illa non referebat in Deum: Ergò superbia propriæ talis est de bonis præsentibus, proprijs, & possessis immoderata, & inordinata amans.

32. Et quidem cur dicendum non erit, quod superbia Luciferi in eo sita fuerit per se primo, quod inconsiderate conspiciens seipsum tot dotibus sapientiae, & scientiae, & rectitudinis, ac perfectionis ornatum, fœlicem, ac divitem, seipsum sic consideratum inordinatè, & immoderata adamaverit, quasi dicens affective in corde suo: *Dives sum, & locupletatus, & nullius egeo.* Vel: *Ecce habes multa bona immortalia, requiesce, delectare, & epulare.* Vel: *Non sunt sicut cæteri, sed longè excellentior singulariter præ alijs;*

alijs ; seu quod in se sic gloriatus fuerit, & non in Domino ; & quod in hoc affectu inordinato , & immoderato superbia eius sita fuerit per se primo? Sed totum hoc importat formalissimè collocare in seipso ut sic excellenti , & fœlici fœlicitate naturali suam finalem beatitudinem, & ultimum finem, avertendo se à debito fine ultimo Dei ut Authoris supernaturalis: Ergò eius superbia per se primo fuit in amore , quo se , suamè excellentiam , & fœlicitatem naturalem adamavit profine ultimo simpliciter , & pro sua beatitudine omnino finali , avertendo se à debito fine ultimo, sive à beatitudine supernaturali ei oblata per merita , & per auxilium gratiæ.

33. Dices forsas : Angelum , non solum abundare donibus sue naturalis fœlicitatis , & excellentiæ, sed etiam donis supernaturalibus gratiæ : Ergò non solum superbivit de illis , sed etiam de istis. Respondeo tamen : Quod si inconsideratè respexit etiam ad dona supernaturalia gratiæ , non vt gratis sibi donata , & accepta , sed solum ad illa vt propria, potuit gloriari de illis quasi proprijs , & quasi ea non accepisset gratis ; sed hoc pacto ea dona non consideravit exercitè vt gratuita, & supernaturalia ; sed exercitè , & ex modo ea respiciendi ac si non accepisset, vt propria, & naturalia ; vnde licet cumulus perfectionum , & virtutum, ex quo se vt excellentissimum consideravit , & amavit inordinatè, fuerit cumulus omnium perfectionum , tam naturalium, quam supernaturalium , quibus se ornatum conspiciebat , fuit omnium exercitè vt naturalium , & vt integrantium fœlicitatem, & excellentiam suam vt propriam , & naturalem, minimè vero vt gratuitam , & supernaturalem exercitè , quia de excellentia supernaturali vt gratuita , & à Deo Autore gratiæ accepta , exercitè vt tali considerata , nemo superbire potest, sed potius humiliari sub potenti manu Dei: Sequitur ergò quod si etiam superbivit de donis supernaturalibus , superbivit de ipsis vt proprijs , & connaturalibus ex modo ea respiciendi , & propterea dicimus , quod superbivit de sua excellentia , & fœlicitate naturali, quia per superbiam omnes suas perfectiones respexit vt propriam , & sibi debitam , connaturalemque excellentiam , quasi ea propria virtute haberet , non ex gratia Dei , ad quam superbia non respicit.

C. 2.

SOLVUNTUR ALIQUÆ
objectiones.

34. QUA MVIS nostra sententia , & Div. Thom. satis solide fundata sit , & comprobata, non pauca sunt, quæ contra illam opponuntur ; verumtamen ex eorum elucidatione solidior apparebit. Obijciunt ergò primò, ex illis verbis Ezechielis : *In multitudine negotiationis tuae repleta sunt viscera tua iniquitate , & peccasti.* Sed ista multitudo negotiationis non potuit esse circa excellentiam , & fœlicitatem naturalem actu possessam, quia nemo negotiatur de possessis , sed de possidendis, vel acquirendis : Ergò superbia Angeli non fuit per se primo de sua excellentia, & fœlicitate naturali , sed circa aliud obiectum excellens acquirendum. Confirmatur ex illo Isaïe 14. *Dabis in corde tuo : In Cœlum descendam, super Astra Dei exaltabo solium meum ; similis ero Altissimo.* Sed in his verbis, non significatur appetitus excellentiæ naturalis possesse, sed excellentiæ nondum habere, sed acquirendæ: Ergò. Et urgetur: Quia quod Angelus appetebat, erat ascensus in Cœlum , & super altitudinem nubium, exaltatio solij super Astra Dei , sessio in Monte Testamenti , similitudo cum Altissimo : Sed hec omnia non designant solam beatitudinem naturalem possessam, sed aliquid amplius , & excellentius illaz: Ergò obiectum eius superbie aliud fuit ab eius naturali beatitudine. Confirmatur tertio: Quia prædicta Scripturæ verba significant primum actum superbie Angelicæ, quo primo decidit ab statu gratiæ: Sed alias propriæ , & in rigore Theologico accipiēdo, significant appetitum superbium alicuius excellentiæ nondum possesse: Ergò vt sic intelligantur , dicendum est , Angelum superbisse per se primo circa obiectum excellens nondum possessum. Denique, quia iuxta Div. Thom. 2.2. quæst. 162. superbia est actus voluntatis vt habet ratio nem irascibilis: Sed actus voluntatis vt irascibilis semper est ad arduum per modum prætensionis, non ad possessum per modum quietis: Ergò superbìa Angeli non fuit circa excellentiam, & fœlicitatem naturalem possessam, sed circa excellentiam aliam arduam , & non possessam.

35. Respondeo , concessio Textu Ezechielis vt sonat , negando minorem: Quia cum Angelus esset pro sua libertate indifferens vt collocaret suum ultimum finem,

finem, vel in beatitudine supernaturali per gratiam oblata, vel in sua excellentia, & felicitate naturali possessa, illam deseruit, & istam pro ultimo fine adamavit, illamque pro ista commutavit, in ratione ultimi finis, & hæc fuit multitudo negotiationis iniquæ, qua primo peccavit; & hoc pacto bene potest negotiatio esse de posselsis, nempe anteponendo bona possessa promissa, quantum ad rationem finis, & promissa pro possessis commutando ad fruendum his pro fine ultimo, promissa contemnendo. Ex qua doctrina, si velis, poteris distinguere minorem argumenti negatam, hoc modo: Ista multitudo negotiationis non potuit esse circa excellentiam, & felicitatem naturalem actu possessam, sub ea ratione sub qua supponebatur actu possessa, transeat: Sub ratione ultimi finis simpliciter, sub qua non supponebatur actu possessa, nego minorem; & eadem distinctione distinguui potest consequens.

36. Quia ut dixi, tota indifferetia Angeli, eiusque libertas fuit inter beatitudinem supernaturalem, ad quam vocabatur per gratiam, & excellentiam, seu felicitatem propriam, & naturalem, quam scilicet ex his duabus primo appeteret pro ultimo fine simpliciter ultimo, vel quam cui anteponeret in suo amore, quamvis pro qua commutaret in ratione ultimi finis; vnde iniqua illius commutatio, & negotiatio fuit, supernaturali deferta, naturalem pro fine ultimo amare; quam quidem ante non possidebat pro ultimo fine, sed solum pro fine secundum quid cum subordinatione ad supernaturalem; vnde illa negotiatio non fuit circa obiectum excellens formaliter ut ante possessum, sed circa obiectum excellens materialiter quidem ante possessum, sed formaliter ut ante non possessum, sed per ipsam superbiam sibi acquirendum, nempe sub ratione ultimi finis simpliciter, sub qua ratione illam non ante possidebat.

37. Ad primam confirmationem, concessu textu, distinguo minorem: In illis verbis non significatur appetitus excellentiæ naturalis possessa, sed excellentiæ nondum habiti acquirendæ, quantum ad rationem formalem ultimi finis simpliciter, concedo minorem: Quantum ad ipsam excellentiam specificatam, & materialiter appetitam, nego minorem, & consequentiam. Et similiter ad virginem, concessa maiori, distinguo minorem: Illa omnia non designant beatitudinem naturalem possessam sub ea ratio-

ne sub qua supponebatur possessa, concedo: Sub ea ratione sub qua non supponebatur possessa, & voluit eam possidere, nego minorem, & consequentiam; quia scilicet, eo ipso quod felicitatem, & excellentiam naturalem, & propriam adamavit in primis, & ante omnia, ut ultimum finem simpliciter, voluit eam possidere ut finalem beatitudinem suam, & illam habere pro Solio super Astra Dei, pro Throno in Monte Testamenti, pro Cœlo suo, & pro similitudine cum Altissimo, quia sicut Altissimus natura sua in se ipso felix est, & beatus consummatè, & ultimatè, sibi sufficiens, ita Angelus superbus voluit esse per suam felicitatem naturalem consummatè beatus, & sibi sufficiens, eo ipso quod in illa collocavit suum ultimum finem simpliciter ultimo, vnde de sua felicitate, & excellentia naturali voluit sibi fabricare, vel fabricavit affective Solum super Astra Dei, altitudinem supra nubes, Cœlum, & Tronum in Monte Testamenti, ex eo præcisè, quod in ea collocavit suam finalem beatitudinem, illam supra modum, & ordinem estimando, appreciando, & extollendo.

38. Ad tertiam confirmationem, omissa maiori, distinguo minorem: Ea verba propriè, & in rigore theologico significant appetitum superbum alicuius excellentiæ nondum possessæ pro materiali, & reali talis excellentiæ, nego minorem: Nondum possessæ sub ea ratione, & modo, quo appetitur, nempe per modum ultimi finis simpliciter, & finalis beatitudinis, concedo minorem, & distinguo consequens eodem modo. Ex quo ad ultimam ex Div. Thom. concessa maiori, & minori, distinguo consequens distinctione data. Quæ quidem distinctio eruitur ex ipsis Sacré Scripturæ Testimonijis, nam in eis, quæ pro Div. Thom. sententia adduximus significatur obiectum superbæ angelicæ fuisse excellentiam possessam, in qua delectatus fuit immoderatè, & inordinarè, ut supra vidimus; in alijs vero proximè obiectis significatur ut excellentia intentata, sed non possessa; in prioribus superbæ Angelii significatur per modum quietis, & delectationis inordinatæ in decore suo, scilicet in sua excellentia possessa; in posterioribus significatur eius superbæ per modum conatus, & intentionis ad excellentiam nondum possessam.

39. Vtrumque igitur optimè verificatur cum distinctione data, quia si lo-

quamur de excellentia reali, & materiali, quam signatè habuit pro objecto superbìa Luciferi, hæc sanè fuit eius excellentia, & felicitas naturalis, quam in se conspiciebat, & consequenter præfens, evidens, & possessa; & sic amor inordinatus illius fuit per modum immoderatæ complacentię, & delectationis in illa, tanquam in decore suo; sed si loquamur de illa ea ratione, & modo quo illam dillexit, & appetivit, nempè sub ratione vltimi finis simplicitè vltimi, & sub ratione finalis beatitudinis simplicitè talis, quatenus affectivè collocavit in illa suum vltimum finem, & finalem beatitudinem, hoc modo illa realis excellentia, & felicitas non erat possessa, sed fuit intentata, & appetita ambitiosè, & quasi ausu temerario, & præsumptuoso, quia vt inquit Div. Bernardus, qui sedere præsumpsit, se ipso voluit esse contentus, & vt inquit Augustinus, quia ipse sibi ad beatam vitam sufficere voluit, & totum hoc, quia in sua possessa excellentia reali, quam realiter possidebat, ex modo inordinato, quo illam amavit, voluit possidere suam consummatam felicitatem, & beatitudinem, quam realiter in illa non possidebat, sed nec poscidere poterat in illa, vt voluit. Et sic concordant omnes textus Sacré Paginę.

40. Obijcies secundò: Quia Angelus in tantum appetivit suam felicitatem naturalem vt vltimum finem, in quantum illam non ordinavit ad verum vltimum finem, nempè ad beatitudinem supernaturalem: Sed in hoc non potuit esse peccatum superbię: Ergo nec in eo, quod illam amavit vt vltimum finem. Probatur minor: Quia hoc quod est non ordinare suam felicitatem naturalem ad supernaturalem, tantum est ad summum peccatum omissionis, si tenebatur eam ordinare: Sed peccatum superbię non est peccatum solius omissionis, sed commissiōnis: Ergo in defectu illius ordinatio-nis non potuit esse peccatum superbię. Confirmatur: Quia amor suę felicitatis naturalis in Angelo, ex hoc præcisè, quod illam amat, non est peccatum, sed actus de se honestus, quia ante peccatum illam honestè amabat; & item, quia illa est bonum spirituale Angeli, & consequenter bonum honestum, honestè amabile: Ergo in Angelo hoc quod est amore suam felicitatem naturalem ex terminis non est peccatum: Deinde nec fuit peccatum in eo quod illam amaverit nimia intensione, scū amore qm̄is inten-

so, vt suprà contra Scotum ostendimus: Ergò solum potuit esse peccatum in eo, quod illam amaverit sine ordine ad beatitudinem supernaturalem, scū cum defectu talis ordinationis: Sed hoc ad summum est peccatum omissionis: Ergo solum potuit esse peccatum omissionis in illo amore. Hoc argumentum magnificunt P. Suarez, & alij RR.

41. Respondeo tamen facile, distinguo maiorem: In tantum appetivit suam felicitatem naturalem vt vltimum finem, in quantum illam non ordinavit privativè, & repugnantè ex modo illam amandi ad verum vltimum finem, concedo maiorem: In quātum illam non ordinavit præcisè per omissionem actus distincti eam ordinandi, nego maiorem, & distinguo minorem eodem modo. Ad cuius probationem eadem distinctione respondeo: Quod non ordinare felicitatem naturalem ad supernaturalem potest sumi duplicitè, nempè vel prout dicit in voluntate parentiam actus ordinandi illam, vel prout dicit in actu amandi illam defectum privativum ordinis ad debitum finem, quo ordine, & non alter debebat amari. Primo modo fatemur, quod solum esset peccatum omissionis defectus illam ordinandi, quia solum esset defectus actus debiti ex vi præcepti: Secundo vero modo constituit formalissimè peccatum commissionis, quia constituit intrinsecè amorem inordinatum proprię excellentię in esse inordinati; amor vero inordinatus vt inordinatus non est peccatum omissionis, sed peccatum commissionis. Et hæc doctrina est expressè Div. Thom. in 2. ad Anibald. dist. 35. quæst. vntca, art. 2. in corp. vbi ait: *Malum culpe consistit in hoc, quod creatura rationalis defit uitur bono proprię operationis: Hoc autem bono potest defitui duplicitè. Vno modo, quia operatio debita totaliter tollitur; & sic est peccatum omissionis. Alio modo, quia operatio debita bonitate privatur, & sic est peccatum commissionis. Vide suprà, quæst. 1. num. 220.*

42. Itaque, bonitas propria debitaque operationi, vel amori creature rationalis, vt sèpè ait Div. Thom. ex Augustino, reducitur ad speciem, modum, & ordinem; & ècontra malum proprium illius est privatio, vel speciei, vel modi, vel ordinis debiti; quoties igitur creatura intellectualis non solum privatur actu aliquo, vel operatione debita, sed eius operatio privatur bonitate debita ipsi, hoc

hoc est , vel specie , vel modo , vel ordine debito illi operationi , illamet operatio sic privata est peccatum commissionis , & non omissionis. Supposita autem elevatione Angeli ad beatitudinem , & ordinem supernaturalem , Angelus non solum tenebatur se convertere ad finem supernaturalem per amorem ipsius super omnia ordinantem universaliter omnia sua ad tales finem , sed etiam tenebatur nihil amare nisi cum ordine ad illum finem , & cum moderatione debita sub tali fine superiori ; licet igitur in Angelo malo , defectus amandi finem supernaturalem super omnia , fuerit peccatum omissionis contra legem supernaturalem positivam , tamen amor felicitatis , & excellentię proprię ut ultimi finis simpliciter , quia elicitus sine debito ordine , & moderatione sub fine ultimo debito , fuit verissimè peccatum commissionis , quia fuit actus , seu operatio privata ordine , & modo debito , seu privativer inordinata , & immoderata , in quo propriissimè peccatum commissionis consistit.

43. Ex quo ad confirmationem , concedo quod amor suę felicitatis naturalis in Angelo ex terminis , imo ex sua specie , & obiecto , non sit peccatum , nec malum morale , item nec ratione intensionis maioris in illam amando , vt recte ibi probatur ; & concedo etiam consequentiam illatam , nemp̄ quod solum fuerit peccatum , quia illam amavit sine debito ordine , seu cum defectu ordinis debiti in finem supernaturalem ; nego tamen minorem sublumptam , nemp̄ quod hoc solum fuerit peccatum omissionis , quia eo ipso fuit amor suę felicitatis intrinsecè , & privativer inordinatus , & perversus ordinis debiti , ac proinde peccatum commissionis proprię tale , non ex sua specie , & obiecto præcisè sumpto , sed ex perverso ordine , quo tale obiectum amavit , seu ex privatione modi , & ordinis debiti ipsi actui , & amori ex vi legis supernaturalis.

REPLICÆ CONTRA DATAM doctrinam ennodantur.

44. **S**ED replicabis primò : Ideò in Angelo amor felicitatis naturalis fuit cum defectu ordinis in finem debitum , quia Angelus omissit amorem finis supernaturalem super omnia , quo debuit ordinare amorem suę felicitatis naturalis ad finem supernaturalem : Ergo primum peccatum

Tom. II.

Angeli fuit omissionis , ante peccatum commissionis. Probatur antecedens : Quia Angelus non potuit ordinare amorem suę felicitatis naturalis ad finem supernaturalem , nisi elicendo per prius amorem finis supernaturalis , quo posset ordinare amorem naturalis ad finem ipsum supernaturalem : Ergò si non ipsum ordinavit , ideo fuit , quia per prius omissit amorem finis supernaturalis. Respondeo , negando cautalem : Ad eius probacionem , concessio antecedenti , nego consequentiam , quia potius ideo omissit amorem finis supernaturalis super omnia , quia in primis , & ante omnia , non servato ordine debito , amavit suam felicitate naturalis , incipiendo ab hoc amore suam deliberationem , & processum practicum , cum tamen deberet incipere ab amore supernaturali ; ideoque incipiendo contra debitum ordinem ab amore felicitatis naturalis , ex hoc ipso causa fuit , omittendi amorem finis supernaturalis in primis , & ante omnia elicendum , quia amando in primis , & ante omnia suam felicitatem naturalis , ex hoc ipso se impedivit ad amandum finem supernaturalem in primis , & ante omnia , & fuit causa omissi ipsius in eo signo , in quo debebat ipsum elicere : Non ergo omissionis amandi finem supernaturalis in primis , & ante omnia , fuit causa amandi sine debito ordine felicitatem naturalis , sed potius amor felicitatis naturalis sine debito ordine , id est , in primis , & ante omnia , fuit causa non amandi in primis , & ante omnia finem supernaturalis , ut d'ebebat illum amare.

45. Explicatur hæc doctrina : Quia in illa tota difficultatis enodatio constituitur . Licet enim si Angelus elevatus non sufficeret ad finem supernaturalem , sed in puris naturalibus constitutus , felicitas eius naturalis , & amor illius de iure primum locum obtineret in eius voluntate , & ab illo deberet incipere eius deliberatio , & processus practicus , quia superiorum finem non haberet illi præferendum , nec anteponendum ; tamen supposita eius elevatione , & ordinatione ad finem supernaturalem , huic fini debebatur primum locus , seu præferentia in ordine de liberativo , & processu pratico voluntatis angelicę , & secundus locus sub Deo suę felicitati naturali , & amore illius , & hic erat ordo debitus à divina Sapientia Angelo præscriptus , quem debebat observare in deliberando , & procedendo affectuē , & practice : Sed quo pacto

se gesit malus Angelus? Certè , tali ordine prætermisso, sèu illum pervertendo, in primis, & ante omnia dilexit suam fœlicitatam naturalem , affectivè illam præferendo , & ante ponendo suo amore fini supernaturali , sèu amando illam vt vltimum finem sim pliciter , contempto , & prætermisso debito vltimo fine supernaturali ; sic ergò per amorem fœlicitatis naturalis inordinatum, id est , primo loco elicitum, quasi præoccupavit locum proprium amori debito finis supernaturalis, & illum impedivit, fuitque causa eius omissionis.

46. Explicatur exemplo manifesto: Ponamus enim , quod Sacerdos aliquis in Sacrificio Missæ inciperet Consecrationem à Calice per verba propria Consecratiois ipsius ; certè ille peccaret mortaliter peccato , non omissionis , sed commissionis ; non certè quia Consecratio Calicis ex se , & ex specie sua, vel obiecto mala sit , sed quia esset inordinata, & incipiendo ab illa perverteret ordinem divinum à Christo statutum. Si vero arguas: Illa Calicis Consecratio solum potuit esse ordinata , consecrando per prius Hostiam : Ergò fuit inordinata , sèu sine debito ordine , quia per prius omissit Consecrationem Hostię: Ergò ille per prius peccavit peccato omissionis consecrandi Hostiam , quam peccato commissionis. Sanè, quisque facile respondebit, ideò potius non consecrasse Hostiam in primo loco, & ordine debito, quia primo loco, debito Hostię consecrandæ, consecravit Calicem ; sèu quia locum proprium pro Hostia consecranda , præoccupavit Consecratione Calicis , pervertendo debitum ordinem, & sic semper ibi peccatum commissionis est primum, vel vnicum.

47. Sic ergò in nostro casu, supposta elevatione Angeli ad finem supernaturalem, ex ordine diuinę sapientię, amor fœlicitatis naturalis , & finis supernaturalis de iure, & lege divina, ita debent ordinari, vt in primis ametur finis supernaturalis super omnia, & propter illum , & sub illo secundo loco fœlicitas naturalis: Si ergò Angelus invertendo istum ordinem; in primis, & ante omnia amavit suam fœlicitatem naturalem vt vltimum finem simpliciter , incipiendo ab amore illius deliberationem, , certè per hoc ipsum peccavit peccato commissionis, non quia amor fœlicitatis proprię naturalis sit malus ex sua specie , aut obiecto : Sed quia licet bonus, & honestus ex sua specie , &

obiecto, fuit perversus, quantum ad ordinem debitum , sèu quia fuit cum privatione debiti ordinis , respiciendo suum obiectum vt finem vltimum simpliciter, in primis, & ante omnia, & præoccupando locum fini supernaturali debitum. Vndè ille amor fœlicitatis naturalis non fuit malus , sed honestus , ex suo obiecto amato, vt benè probat argumentum; fuit autem malus ex fine , quia amavit vt finem simpliciter vltimum , quod non debebat pro tali fine amare.

Sed replicabis tertio; respectu illius amoris idem fuit finis, ac obiectum eius, siquidem eandē sui fœlicitatem naturalē amavit pro obiecto, & pro vltimi fine: Ergò si obiectū ipsius fuit honestum, & ipse amor fuit bonus ex obiecto , etiam finis illius fuit honestus, & ipse amor bonus ex fine. Respondeo , concessō antecedenti , negando consequentiam : Quia vt suprà præmissim⁹ n.9. idem bonum potest esse bonum obiectum , & malus finis , & sic fuit fœlicitas naturalis ipsius Angeli, que respectu voluntatis eius erat bonum obiectum , sed malus finis vltimus. Lege etiam num. 10. & 11.

48. Replicabis secundò : Quia amor fœlicitatis naturalis in Angelo non potuit esse causa omissiendi amorem finis debiti supernaturalis: Ergò nec peccatum commissionis. Probatur antecedens: Quia amor fœlicitatis naturalis fuit compatibilis cum amore finis debiti supernaturalis, & in primo instanti simul compotiti fuere in voluntate Angeli: Sed amor compatibilis cum alio ex se non est causa omissiendi alterum : Ergò. Respondeo faciliter, distinguendo antecedens: Amor fœlicitatis naturalis in Angelo , non potuit esse causa omissiendi amorem finis supernaturalis , ex sua specie , & obiecto præcisè consideratus , concedo : Amor illius vt vltimi finis simpliciter, nego antecedens. Ad cuius probationem, eadem distinctione, respondeo: Quod amor fœlicitatis naturalis ex sua specie , & obiecto , est compatibilis cum amore supernaturali finis debiti, si nemp̄ quilibet amor ex his duobus servet suum gradum , & ordinem, id est , si amor naturalis subordinetur supernaturali ; secūs tamen , si hoc ordine non servato, in primis, & ante omnia voluntas amet fœlicitatem naturalē vt vltimum finem simpliciter, præoccupando locum amori supernaturali finis debiti , sic enim incompossibilis est omnino cum amore supernaturali finis debiti supernaturalis , quia incompossibili-

ies sunt semper in voluntate duo amores duorum ultimorum finium simpliciter talium, amorque unius ultimi finis simpliciter ultimi necessariò excludit directè, & formaliter amorem alterius ultimi finis simpliciter ultimi, & est causa formalis omissionis illius, & sic amor felicitatis propriè ut finis simpliciter ultimi, fuit formaliter incompossibilis cum amore finis supernaturalis ut simpliciter ultimi, & causa omissionis illius: In primo autem instanti utraque beatitudo fuit amata in suo loco, cum debito ordine, & ideo utriusque amor amicè conciliabatur.

49. Replicabis tertio: Quia licet amor propriè felicitatis in Angelo fuerit causa omissionis amandi debitum finem, si ille amor fuit bonus ex sua specie, & obiecto, ut fatemur, ad summum posset vitiari ex circumstantia omissionis secutè: Ergo non fuit peccatum commissionis, nec superbie, sed solum malus malitia omissionis. Probatur antecedens: Quia enim applicatio ad studium ex se est actus ex sua specie, & obiecto honestus, casu quo eliciatur tempore, quo instat præceptum assistendi infirmo, v. g. præoccupando locum adimplitioni alterius præcepti, & causando omissionem illius, studium non est malum, nisi solum ex malitia omissionis secutè: Ergo pariter in casu Angelii.

50. Respondeo, negando antecedens. Ad cuius probationem, concessio antecedenti, nego consequentiam: Quia applicatio ad studium in prædicto casu non habet regulam specialem, nec mensuram propriam sibi præfixam, quam transgredietur, distinctam à præcepto protunc urgente de assistendo infirmo, & ideo non habet malitiam distinctam ab ea, qua omittitur assistentia infirmi? Attra-men excellentia propria, & felicitas naturalis Angeli habuit specialem regulam, & mensuram sibi præfixam, distinctam à præcepto diligendi finem supernaturalem super omnia, nempe, quod si illam amaret, esset cum subordinatione ad finem supernaturalem, & cum mensura, & modo exacto ad tales finem supernaturalem, hoc est, non in primis, & ante omnia, sed quasi secundo loco, & subordinatè ad Deum Authorem gratiè: Vnde amando illam in primis, & ante omnia, & consequenter sine modo, & mensura, (quia amor boni ut ultimi finis semper est sine modo, & mensura præfixa,) fuit formalissime amor inordinatus, & immoderatus propriè excellentiè, &

consequentè formalissime superbia, & hoc independentè ab omissione secuta, & causata amoris Dei Authoris gratiè, seu finis debiti supernaturalis. Recole exemplum supra expensum de Consecratione Calicis primo loco ante Consecrationem specierum panis, que certè esset peccatum commissionis distinctum ab omissione Consecrandi species panis.

51. Accipe etiam aliud exemplum: Si enim quis appetat delectationem corporalem propter meram delectationem ut finem, & ex hoc ipso immoderatè; abs dubio peccat peccato commissione, & incontinentiè, non præcisè peccato omissionis in amando debitum finem, nec præcisè quia ille appetitus finis in delectatione corporea sit causa, vel occasio omittendi amorem finis debiti, sed quia in se est intrinsecè inordinatus, & immoderatus, ex eo quod delectationem corpoream appetit ut finem sine debita subordinatione ad finem honestum, & sine moderatione debita sub illo: Ergo pariter, si Angelus amavit suam propriam excellentiam naturalem ut finem ultimum in primis, & ante omnia, & ideo immoderatè, & inordinatè, ex hoc ipso peccavit peccato commissionis propriè superbie, & non præcisè malitia omissionis secutè, nec præcisè quia causa fuit omitendi amorem debiti finis, sed independentè ab hac omissione. Et quidem, quis negare audeat, fuisse maximam superbiam, quod Angelus in suo affectu, & estimatione, seu affectivè, & estimativè possuerit suam propriam excellentiam naturalem in eo loco, & gradu, qui debetur soli excellentiè divini, amando nempe, & estimando in primis, & ante omnia suam naturalem excellentiam, quo in gradu, nempe in primis, & ante omnia, debuit estimare, & amare divinam excellentiam ut supremam?

52. Replicabis quartò, quia dum dicimus, quod Angelus in primis, & ante omnia, vel super omnia amavit propriam excellentiam naturalem, vel sensus est, quod illam sic amavit signatè, & expressè comparando suam propriam excellentiam, & felicitatem, cum divina, & volendo ex parte obiecti suam ut superiorem, & anteriorem; vel solum est sensus, quod ex modo diligendi illam ut finem, & in actu exercito, illam anteposuit, & præposuit excellentiè divini, seu beatitudini supernaturaliis.

Primum certè non potest dici , quia Angelus non fuit ita mentecaptus, nec exwäctatus, präsertim ante primum peccatum, vt potuerit ita expresse , & signatè anteponere , & præponere in sua estimatione excellentiam propriam naturalem finitam , & limitatam excellentiæ divinæ infinitæ , & supremæ. Si verò dicatur secundum , contra est , quia amor excellentiæ propriæ , seu cuiuslibet creaturæ , non aliter censetur esse amorem illius super omnia , & ante omnia , seu tanquam vltimi finis simplicitè , nisi quia propter amorem creaturæ divina præcepta gravia violantur , aut contemnentur , vel quia creatura sub aliqua ratione propria Dei amatur , colitur , aut reveretur , minimè vero , quia magna intentione ametur ; ex intentione enim sola amandi creaturam aliquam , non fit talis amor creaturæ super omnia , vt communiter docent Theologi , quia vt quis dicitur amare creaturam supra Deum , non satis est , quod intentione maiori illam amet , sed requiritur , quod appreciativè illam amet plusquam Deum , vel tanquam Deum.

53. Tunc sic , sed Lucifer non peccavit , quia amaverit propriam excellentiam , & felicitatem sub aliqua ratione propria divinæ excellentiæ , attribuendo sibi aliquam infinitam excellentiam divinitatis , quia hic modus peccandi etiam importat magnam mentis cætitatem , quæ non potuit esse in Lucifero ante peccatum : Ergò solum peccare potuit , quatenus ex amore propriæ excellentiæ , inductus fuit ad violandum præceptum aliquod legis divinæ , v. g. humilitatis , appetendo excellentiam aliquam aliam prohibitam per legem , & virtutem humilitatis , non vero appetendo propriam , & veram excellentiam suam , & felicitatem naturalem , quam appetere , & amare non erat sibi prohibitum secundum se , sed honestum ex obiecto .

54. Respondeo , concedendo primum dilemma argumenti , & quod primo modo Lucifer non peccaverit , nempe expresse , & signatè anteponendo , & præferendo excellentiam propriam excellentiæ supremæ , & infinitæ Dei? Dicimus tamen , quod peccavit secundo modo , nempe illam anteponendo , & præferendo affectivè , & estimativè exercitè ex modo , & ordine perverso , quo illam amavit. Ad probationem autem in contra , dico , verissimum esse , quod ex tota

intensione , quamvis magna , amandi proprium bonum , aut aliam creaturam , non censetur , quod amor ille sit amor talis boni super omnia : Concedo item , quod tunc cognoscitur , quod sit amor boni proprii super omnia , quando ex tali amore violatur , aut contemnitur aliquod Dei præceptum grave in aliqua speciali materia ; ceterum in hoc debet esse magna cautela. Putant enim aliqui , quod dummodo quis nullum violaverit præceptum de agibilibus externis , per actum directè prohibitum , aut nullum omisserit actum externum directè præceptum , eo ipso non peccasse mortaliter ; cum tamen hoc argumentum fallax sit satis frequentè , quia licet tales legis violationes certè sint peccata mortalia ; tamen signa sunt intimioris , & prioris peccati mortalis incursi ante ipsas violations externas , quia signa sunt , quod per prius in corde præcedit amor inordinatus alicuius obiecti , v. g. boni proprii , vt vltimi finis , ex cuius amore inordinatio , & immoderato lex Dei contemnitur , & violatur circa particularia externa : Ille ergo amor inordinatus , & immoderatus proprii boni per prius est peccatum mortale , & causa de se alienum mortalium , id est violandi leges particulares Dei. Quinimò ille amor inordinatus habens bonum proprium pro virtuoso fine simplicitè , & illud præferens , & anteponens debito fini vltimo , nempe Deo , ex modo exercito illud amandi in primis , & ante omnia , per se est primum , & magnum peccatum mortale , quamvis per accidens ex illo nulla lex particularis de medijs de facto violetur .

55. Si verò dicas : Vnde poterit dignosci , quod bonum proprium amat in primis , & ante omnia ex modo amandi , aut quod amat in vltimus finis simplicitè , & super omnia , si propter illum amorem nulla alia lex particularis violatur? Respondeo , quod apud nos difficile id cognosci poterit , quia cum amor vltimi finis in anima sit quasi prima causa , & primum principium operandi liberè , & ideo occultissimus , & intimissimus in fundo voluntatis , vix à nobis cognosci potest , quis sit vltimus finis in corde regnans , & principians deliberationem , seu quod idem est , in primis , & ante omnia amatus , nisi per effectus , hoc est , per actus , & operationes particulares ex illo procedentes ; & propterea Theologi ad cognoscendum an amor boni proprii sit illius ut vltimi finis

finis super omnia, seu appreciativè, dicunt, signum esse, quod amatur super omnia appreciativè, sive ut ultimus finis simpliciter, si ex tali amore contemnuntur, & violantur aliqua præcepta particularia gravia; non tamen dicunt, quod ante tales violationes non possit ille amor esse mortaliter inordinatus, & respicere bonum proprium super omnia appreciativè, seu in primis, & ante omnia, ut ultimum finem simpliciter; quamvis, non secuta violatione alterius præcepti, difficile cognosci valeat a priori, & in se ipso, motus inordinatus talis amoris, & propterea semper pavidi, ac timorati vivere debemus, nescientes an simus digni odio, vel amore, an Deum super omnia, an nostrum proprium bonum super omnia deligamus, & hoc quamvis omnia præcepta Decalogi, praeter primum, & alias omnes particulares obligationes observemus, quia tempore incertitudo manet de primo omnium præcepto, primaque obligatione habendi pro ultimo fine simpliciter, non bonum commutabile proprium, sed Deum ipsum super omnia.

56. Loquendo vero speculativè, certum est, quod prima inordinatio voluntatis, primumque illius peccatum, per se loquendo, est circa ultimum finem intransitivè, & ideo si bonum, quod non est revera ultimus finis, ametur ut ultimus finis, hoc est, vnicè propter se, & sine ordine ad aliud prius volitum, seu in primis, & ante alia, ut primum principium deliberationis, eo ipso ille amor est intrinsecè inordinatus, immoderatus, & perversus, & primum peccatum mortale intimissimum, siquidem est conversio ad finem ultimum indebitum, cum aversione à fine ultimo debito, in quo potissima ratio peccati mortalis consistit, præcursive, & independenter ab eo, quod ex tali amore perverso, inordinato, & immoderato sequatur, vel non sequatur violatione alicuius præcepti particularis de agibilibus; si enim non sequatur, erit omnino per accidens, quia ex vi talis finis, & amoris perversi iam virtualiter, & in causa contemnuntur omnes leges Dei, quia assumitur pro prima regula, & primo principio operandi, amor, & finis non subordinatus Deo, seu absque respectu, & subordinatione ad Deum, in quo virtualis contemptus Dei, & legis eius consistit.

57. Ex quo iam in forma, ad replicam, *ex num. 53.* distinguo minorem

subsumptam: Lucifer non peccavit, quia amaverit propriam excellentiam, & felicitatem sub aliqua ratione propria divinitè excellentiè, attribuendo sibi positivè, signatè, & ex parte obiecti aliquam excellentiam divinitatis, concedo: Privative, exercitè, & ex modo amandi suam felicitatem, & excellentiam ut ultimum finem simpliciter, nego minorem: Quia ex quo amavit propriam excellentiam sine respectu, & subordinatione ad divinam, seu ut ultimum finem simpliciter, seu in primis, & ante omnia, ut primum principium, & primam regulam suę deliberationis, in actu exercito, & ex tali modo perverso illam amandi, attribuit illi modum, & rationem propriam divinitatis, quia modus, & ratio ultimi finis simpliciter, & primę regulę operandi, est ratio propria divinitatis; unde sicut de illis, qui pro ultimo fine amant potus, & cibi delectationes, dicitur: *Quorum Deus venter est*, quia eo ipso, quod in ventre impinguando ponunt ultimum finem, illi attribuunt exercitè, & ex modo perverso amandi, rationem ultimi finis, & primę regulę, que est ratio propria Dei, ita de Angelo amante propriam excellentiam, ut ultimum finem simpliciter, potuit dici, *cuius propria excellentia sibi Deus est*; ex modo nempe perverso illam amandi ut ultimum finem. Ad hoc autem non requiritur in Angelo ante peccatum mentis cæcitas, aut error, sed fatus est inconsideratio infra explicanda, qua sibi proponit propriam excellentiam sine ordine ad ultimum finem.

58. Ex quo iam nego consequentiam illatam, quatenus exigit ad primum peccatum Angeli, quod ex amore propriæ excellentiæ inducatur ad appetendam signatè ex parte obiecti aliam excellentiam ipsi directè prohibitam, quia ipse met amor propriæ excellentiæ, & felicitatis naturalis ut ultimi finis, quo illam amavit perverse, inordinatè, & immoderatè in primis, & ante omnia, ex se fuit primum peccatum, primaque inordinatio, & prima superbia, antequam ex illo induceretur ad appetendam aliam excellentiam directè sibi prohibitam per legem particularem humilitatis; imò ideo ex illo amore propriæ excellentiæ, induci potuit ad appetendam aliam excellentiam particulariter, & directè prohibitam, quia ille amor pro priori erat perversus, & inordinatus, & immoderatus privative circa propriam excellentiam.

QUIN

QUINTA REPLICA SOLVITUR,
& explicatur, quo pacto primum peccatum
Angeli fuerit generaliter contra chari-
tatem, & specialiter
contra humili-
tatem.

59. **R**EPLICABIS quinto:
 Peccatum superbie per se primo est contra virtutem, & legem humilitatis, ut per se patet: Sed ex quo praecisè Angelus amaverit suam excellentiam ut ultimum finem, non peccavit per se primo contra legem humilitatis: Ergò vel ita non peccavit, vel primum eius peccatum non fuit superbia. Probatur minor: Quia si Angelus primo peccavit, quia amavit propriam excellentiam exercitè ut ultimum finem simpliciter, per prius peccavit contra legem, & virtutem charitatis: Ergò ex hoc praecisè non peccavit per se primo contra legem, & virtutem humilitatis. Probatur antecedens: Quia lex charitatis per se primo dicitur, ut Deum diligamus super omnia, seu in primis, & ante omnia ut ultimum finem: Sed diligendo propriam excellentiam in primis, & ante omnia ut ultimum finem, directè violavit per se primo illud charitatis præceptum: Ergò per se primo peccavit contra legem, & virtutem charitatis. Explicatur: Quia collocando ultimum finem in propria excellentia, per hoc formalissimè peccavit auferendo à Deo rationem ultimi finis: Sed auferre à Deo rationem ultimi finis, & illam collocare in bono, seu excellentia creata est formalissimè contra legem charitatis per prius, quam contra legem humilitatis: Ergò. Explicatur secundo: Quia virtus humilitatis est virtus moralis, & consequenter circa media, seu circa ea, que sunt ad finem, sola autem virtus Theologica charitatis est, que habet rectificare voluntatem circa ultimum finem: Sed per nos primum peccatum Angeli, primaque eius inordinatio fuit circa ultimum finem, non vero circa media, que sunt ad finem: Ergò primum peccatum Angeli fuit contra charitatem virtutem Theologicam, non contra humilitatem virtutem moralem.

60. Respondeo, distinguendo maiorem claritatis gratia: Peccatum superbie ex ratione generali, & communis peccati gravis est per se primo contra virtutem, & legem humilitatis, nego: Ex ratione specifica peccati superbie, concedo

maiorem, & nego minorem. Ad cuius probationem, distinguo antecedens: Per prius peccavit secundum rationem communem, & generalem contra charitatem, concedo: Secundum rationem specificam primi peccati, nego antecedens. Ad cuius probationem, concessa maior, distinguo minorem: Diligendo propriam excellentiam ut ultimum finem directè violavit per se primo legem charitatis, & hoc est generale in quolibet peccato gravi collocante ultimum finem in bono creato, concedo: Et hoc est specialis ratio peccati, nego minorem, & distinguo consequens ut supra. Itaque fatemar: Quod omnis conversio voluntatis ad bonum commutabile ut ad ultimum finem simpliciter, & aversio à Deo ut ultimo fine, est directè violatio præcepti charitatis, & per se primo destructiva charitatis, quatenus destruit per se primo rectitudinem voluntatis circa ultimum finem, que est propria virtus, & rectirudo charitatis: Cæterum ex hoc non constituitur peccatum in aliqua specie determinata peccati, sed potius hoc est generale cuilibet peccato mortali interno, seu est ratio communis omni peccato mortali formali voluntatis; sive enim delectationes sensuales appetat pro ultimo fine simpliciter; sive delectationes gulæ, sive divitias, sive honores, sive propriam excellentiam, si ea diligit ut ultimum finem simpliciter cum aversione à Deo ut ultimo fine, aquæ per se primo avertit, ac destruit rectitudinem charitatis, vnde hoc est generale peccato mortali luxuriaz, peccato mortali gulæ, peccato mortali avaritiaz, peccato mortali ambitionis, & peccato mortali superbie, quia omnibus convenit communiter auferre à Deo rationem ultimi finis, & illam collocare in bono commutabili, aut creato, quod certè est per se primo contra charitatem; cæterum hoc non constituit speciem aliquam determinatam peccati, sed solum genus peccati formalis mortalium.

61. Quo supposito, restat inquirere cuius speciei fuerit primum peccatum mortale Angeli, supposito nempe quod ex ratione communis talis fuit aversio à Deo ut ultimo fine, & conversio ad creaturam ut ultimum finem simpliciter, quod est commune omni peccato mortali formali elicito voluntatis. Ad hoc autem responderi non potest, quod fuit peccatum contra charitatem, quia hoc est genus commune peccati mortaliis;

lis, non vero species determinata peccati. Inquirenda ergo est species illius peccati per propriam materiam, & obiectum specificum, quod inordinate, & immoderatè amavit ut ultimum finem. Unde si fuisset amor delectationis venereæ ut ultimi finis, fuisset peccatum specificum luxuriæ; si fuisset amor divitiarum ut ultimi finis, fuisset peccatum specificum avaritiæ, & sic de alijs; & quia in Angelo invenimus, quod primum peccatum, quo averlus est à Deo ut ultimo fine, & possuit suum ultimum finem in creatura, fuit amor suæ propriæ excellentiæ ut ultimi finis simpliciter, quæ excellentia est propria materia, & proprium obiectum superbiæ, ideo dicimus, quod eius primum peccatum mortale, quod ex ratione communi, & generali fuit contra charitatem, fuit specificè peccatum superbiæ.

62. Ex quo ad primam explicationem, distinguo maiorem: Peccavit auferendo à Deo rationem ultimi finis, ita ut hæc sit ratio generalis peccati, collocare autem eam in propria excellentia, sit ratio specifica, concedo: Aliter nego maiorem, & distinguo minorem eodem modo; quia videlicet fatemur, quod auferre à Deo rationem ultimi finis, & illam collocare in propria excellentia per prius ex ratione generali aversionis à Deo, & conversionis ad creaturam ut ultimum finem, est inordinatio generalis contra charitatem, communis omni peccato mortali, & sic ex tali ratione generali per prius est peccatum contra charitatem; sed ex ratione speciali collocandi suum ultimum finem in propria excellentia, & felicitate, potius quam in alio obiecto, fuit specialiter peccatum superbiæ contra virtutem, & legem humilitatis, quæ specialiter praescribit modum, & ordinem amandi propriam excellentiam cum subordinatione, & modo sub potenti manu Dei, ut supremi excellentis. Vnde ille amor inordinatus, licet secundum rationem communem peccati mortalis, fuerit contra charitatem, tamen ex sua specie fuit superbia contra virtutem humilitatis.

63. Ad secundam explicationem, concessa maiori, & minori, quoad primam partem, distinguo secundam: Et non circa media, ut media, concedo: Et non circa media ut finem, nego minorem, & distinguo consequens ut supra, concedendo nempe, quod primum peccatum Angelii secundum rationem com-

Tom. II.

munem fuit contra charitatem, negando tamen quod secundum rationem specificam non fuerit contra virtutem moralem humilitatis. Et ratio fundamentalis est, quia virtus virtutibus contraria non servant eundem ordinem, ac virtutes circa obiecta propria, immo virtus ideo sunt virtus, quia pervertunt ordinem, quem virtutes observant inter propria obiecta. Licet ergo inter virtutes Theologicas, & morales talis sit ordo naturæ, quod virtus Theologica respicit Deum primo loco, hoc est in primis, & ante omnia, virtutes vero morales sua obiecta secundo loco, id est, ex amore Dei ut finis prius amati, & in ordine ad ipsum; tamen in peccando contra istas virtutes ordo iste totaliter invertitur, quia obiecta virtutum moralium, collocantur pro ultimo fine, & ponuntur in primo loco, quia non accipiuntur ut media, sicut ex lege, & ordine virtutis debebatur, sed appetuntur pro ultimo fine sine mensura, & subordinatione ad finem, & appetuntur in primis, & ante omnia in eo loco, qui debebatur obiecto virtutis Theologicæ, nempe Deo vero ultimo fini. Vnde licet virtus charitatis, & castitatis ita ordinentur, quod charitas imperat, castitas obtemperat, illa præcedat, hæc sequatur, tamen vitium luxuriæ directè contrarium castitati, & vitium invidiæ, vel odij specialis contra charitatem, talem ordinem non servant, sed pervertunt, quia luxuria, v. g. ponit delectationes pro ultimo fine, & præoccupat locum amori charitatis, & ex luxuria solet sequi invidia, & odium Dei quæ sunt peccata specifica contra charitatem: Ita ergo similiter dicimus in Angelo, quod secundum ordinem virtutis prius deberet esse amor charitatis erga Deum, ut ultimum finem, quam actus humilitatis erga propriam excellentiam moderans, & ordinans amorem propriæ excellentiæ sub Deo, sed hunc ordinem superbia pervertit, quia proprium obiectum materiale humilitatis, nempe propriam excellentiam, ponit in primo loco ut ultimum finem, seu in loco debito obiecto proprio charitatis, amando nempe propriam excellentiam in primis, & ante omnia, quo in primo loco deberet amari Deus per charitatem, & sic superbia præoccupat locum charitati, & illam per se destruit, & ex illa sequitur invidia, & odium Dei, quæ sunt peccata specialia contra charitatem.

64. Ex qua doctrina iam patet,

Gg

que

quo pacto dicimus, quod primum peccatum Angeli, primaque eius inordinatio fuit circa ultimum finem. Non enim est sensus, quod fuerit circa ultimum finem realiter, & materialiter talem, quia hic respectu Angeli solus erat Deus ut finis supernaturalis; & certe primum peccatum Angeli non fuit circa Deum ipsum ut obiectum adhuc materiale, quia nec fuit amor Dei, nec odium Dei; sed est sensus, quod fuit prima voluntatis Angeli inordinatio, in assumendo pro ultimo fine, & amando ut ultimum finem formaliter, quod re ipsa non erat, nec debebat assumi, aut amari pro ultimo fine, nempè propriam excellentiam, quae potius revera erat ex his, quae sunt ad finem, & debebat amari in ordine ad Deum verum ultimum finem; & sic prima inordinatio fuit circa ultimum finem formaliter, sed materialiter circa medium, quia fuit circa propriam excellentiam, que realiter, & materialiter erat ordinanda ad finem, collocando tamen eam pro fine ultimo, seu amando illam in primis, & ante omnia; & haec fuit iniqua illa negotiatio, qua medium pro fine commutavit, & loco finis ante possuit, & sic prima eius inordinatio fuit circa finem, & circa medium, amando nempè medium pro fine, & collocando suum finem ultimo in medio, quod erat propria excellentia: & haec quidem inordinatio fuit generaliter contra charitatem, quatenus à Deo abstulit rationem ultimi finis, sed specialiter contra humilitatem, quatenus rationem ultimi finis possuit in propria excellentia, & perfectione spirituali; sicut peccaret specialiter contra castitatem, qui ultimo finem collocaret in delectatione venerea, & specialiter contra temperantiam, seu parsimoniam, qui ultimo finem collocaret in delectatione comedendi, & bibendi. Et sic de alijs.

SEXTA REPLICA SOLVitur, & explicatur privatio constituenta primum peccatum Angeli.

65. **R**EPLICABIS sexto: Quia licet peccatum superbie specificetur secundum tendentiam positivam ab obiecto positivè amato, nempè à propria excellentia, tamen in ratione malitiae, & peccati debet consistere in privatione rectitudinis humilitatis propriae, non in privatione rectitudinis specialis charita-

tis: Sed si primum peccatum Angeli fuit amare propriam excellentiam ut ultimum finem, seu sine ordine ad Deum ut verum ultimum finem, prima privatio rectitudinis in tali amore fuit privatio rectitudinis specialis charitatis, non vero privatio rectitudinis specialis humilitatis: Ergò primum peccatum fuit speciale contra charitatem, non autem speciale contra humilitatem, & consequenter, nec specialiter superbia. Probatur primo: Quia prima privatio in illo amore propriae excellentiae, fuit privatio illam ordinandi, vel formaliter, vel virtualiter ad verum ultimum finem: Quia in defectu huius ordinationis consistit formalissime illam amare ut ultimum finem: Sed ordinatio propriae excellentiae ad ultimum finem, est propria rectitudo charitatis, non autem propria rectitudo humilitatis, quia ad charitatem pertinet omnia ordinare ad Deum ut ultimum finem, non vero ad humilitatem: Ergò prima privatio in illo amore fuit privatio rectitudinis specialis charitatis, non vero privatio rectitudinis specialis humilitatis.

66. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Prima privatio generalis, & communis, seu quasi extrinseca, rectitudinis in tali amore fuit privatio rectitudinis specialis charitatis, concedo: Prima privatio specialis, seu specifica, & intrinseca respectu talis amoris, nego minorem, & consequentiam. Ad probationem minoris, eadem distinctione, respondeo, cōcedendo: Quod ordinare omnne bonum creatum amatum, seu omnia media ad Deum ut finem ultimo sui ordine formali, sive ordine virtuali est rectitudo specialiter pertinens ad charitatem, sed privare hac rectitudine, licet propria charitatis, non constituit aliquod speciale peccatum, per se loquendo, sed est modus peccandi communis omni amori pernicioso, & inordinato amanti bonum commutabile sine ordine charitatis ut ultimum finem, sive illud bonum sit delectatio venerea, sive divitiae, sive aliquid aliud: Ut ergo privatio sit specialis, & constituat speciale peccatum, debet esse privatio rectitudinis specialiter debitæ, & intrinsecæ pertinentis specificè ad obiectum, & materiam specificam, circa quam versatur, v.g. si actus versatur circa delectationes corporeas, debet attendi rectitudo propria temperantie, si circa divitias, rectitudo propria liberalitatis, si circa excellentiam, rectitudo propria modestie, & humilitatis.

67. Igitur in amore, quo Angelus inordinatè amavit propriam excellentiam fuit quidem privatio generalis ordinis proprij charitatis, quia sine ordine charitatis illam amavit ut ultimum finem. Sed ex hoc præcise non fuit speciale peccatum, sed generaliter, aut in communione tantum. Fuit præterea in illo amore privatio specialis rectitudinis humilitatis propriæ, quæ consistit in respicere propriam excellentiam sub Deo ut supremo excellenti, & illam amare cum modo, scilicet moderatione illi debita, dando illi in sua estimatione, & affectu locum suum, nempe infinitè inferiorem sub Deo, secundum quod ex sua limitatione meretur; & privatio huius rectitudinis per se pertinentis ad humilitatem fuit, quæ amorem propriæ excellentiæ in Angelo constituit in ratione specialis peccati, & specialis malitiæ, nempe superbiæ.

68. Vbi notandum valde est, quod sicut in actu humilitatis infuse invenitur duplex ordo, & rectitudo, una generalis charitatis, quam virtus humilitatis quasi extrinsecè participat à charitate ordinante virtutes morales. Alia specialis, qua quis suam perfectionem subordinat Deo ut supremo excellenti, moderando sub illo estimationem, & amorem illius, & hæc rectitudo, ordo, & moderatio est propria, & peculiaris humilitatis, & constituit specialem virtutem, ille tamen ordo virtutis charitatis, quem generaliter participant à charitate omnes virtutes morales nullam constituit specialem virtutem, sed ex participatione à charitate convenit generaliter omnibus; ita in amore inordinato propriæ excellentiæ, sive in vitio superbiæ invenitur duplex privatio, una generalis omni vitio, quæ est privatio ordinis virtualis in finem charitatis, quem ordinem deberet ex charitate participare amor propriæ excellentiæ, sicut amor quilibet alius; alia privatio specialis circa propriam excellentiam, quæ est privatio ordinandi illam sub Deo ut supremo excellenti, dando illi locum in suo amore, & estimatione infinitè inferiorem sub illo, & tanquam nihilum in comparatione illius, & sic moderando illius amorem; & ista privatio specialis rectitudinis, ordinis, & moderationis propria humilitatis, est quæ constituit specialiter vitium superbiæ, non vero illa generalis privatio ordinis virtualis in Deum ut finem charitatis, quia illa est generalis omni vitio, sicut ordo virtualis in finem charitatis est generaliter debitus omni virtuti.

Tom. II.

69. Sed inquires pro maiori intelligentia huius doctrinæ utilissimæ in praesenti: Quam ex his duabus privationibus primo contraxit Angelus in suo peccato? Respondeo: Quod in genere causæ materialis loquendo per prius contraxit in amore propriæ excellentiæ privationem rectitudinis peculiaris humilitatis, quæ certè est magis intima, & propria amori superbo propriæ excellentiæ, quam privationem ordinis in finem charitatis, quicquidem ordo est magis extrinsecus, & generalis, & participative convenire potens amori propriæ excellentiæ secundum se, vnde sicut amor propriæ excellentiæ, quando est humilis, & moderatus per prius in genere causæ materiales, debet intelligi sic moderatus, & rectus rectitudine propria humilitatis, ut sit ordinabilis, & ordinetur participative, & quasi extrinsecè in finem charitatis, ita quando talis amor est superbus, & immoderatus, per prius in genere causæ materialis, intelligitur privatus moderatione, & rectitudine propria humilitatis, & ex consequenti privatur, etiam ordine participando ad finem charitatis, quia redditur incapax talis ordinis.

70. Ceterum loquendo in genere causæ finalis oppositum contingit, quia sicut in virtute morali humilitatis, ordine causæ finalis, per prius est ordinatio charitatis ad ultimum finem charitatis, ex qua ordinatione per modum imperij sequitur actus virtuosus, & rectus humilitatis, ita in vitio superbiæ, scilicet in amore superbo propriæ excellentiæ, ordine causæ finalis, prius talis amor privatur ordine debito in finem charitatis, constituendo ultimum finem in propria excellentia, & ex consequenti privatur moderatione, & rectitudine propria humilitatis, quia ex quo propria excellentia amatur sine ordine ad finem, & ut ultimus finis, moderari non potest, quia amor ultimi finis ut talis non habet regulam vnde moderetur, nec ordinetur sub Deo. Vnde iste duæ causales veræ sunt, quia amor propriæ excellentiæ est intrinsecè immoderatus, non est ordinabilis in finem charitatis. Et item: Quia est amor propriæ excellentiæ ut ultimi finis contra ordinem charitatis, est immoderatus, scilicet immobabilis intrinsecè moderatione propria humilitatis. Prima est vera in genere causæ materialis. Secunda, in genere causæ finalis. Vnde iam aperie leonstat, quod attento ordine causæ finalis, per prius contraxit Angelus in amore propriæ excellentiæ ut ultimi finis privatio-

nem generalem ordinis in finem charitatis, quam privationem specialem moderationis, & ordinis peculiaris humilitatis. Econtra vero in genere causæ materialis loquendo, per prius talis amor intelligitur privatus rectitudine, & moderatione propria humilitatis, quam ordine in finem charitatis.

SEPTIMA REPLICA SOLVITUR,
& explicatur quo pacto Angelus amavit se ut ultimum finem.

71. **R**EPLICABIS septimò:

Quia vel dicimus quod Angelus peccavit, quia amavit suam propriam excellentiam ut ultimum finem positivè, vel quia illam amavit ut ultimum finem purè negativè: Primum est falsum, secundum non sufficit ad peccatum grave: Ergò in eo non potuit consistere primum peccatum Angeli, quod certè fuit gravissimum. Probatur minor, quoad primam partem, quia ultimus finis positive ut talis importat, non solum, quod ipse non ordinetur ad alium finem, sed quod omnia præter ipsum ordinentur ad illum: Sed Angelus non potuit amare suam propriam excellentiam ordinando ad illam ut ad finem omnia alia, quia longè fuit ab eius mente, ordinare excellentiam supremam Dei ad suam propriam ut ad ultimum finem, nec potuit ita cæcūtire, quod illam sibi proponeret ut positivè ordinabilem ad suam propriam: Ergò falsum est, quod suam propriam excellentiam amaverit ut ultimum finem positivè. Deinde probatur minor quoad secundam pertem: Quia amare aliquod bonum creatum ut ultimum finem purè negativè, est illud amare, actu illud non ordinando ad ulteriorem finem: Sed hoc non sufficit ad peccatum grave, quia alias, quoties voluntas amat proprium bonum delectabile sine ordine actuali ad ulteriorem finem peccaret mortaliter, quod certè est absurdissimum: Ergò hoc non sufficit ad peccatum grave.

72. Respondeo, negando utramque partem dilemmatis, quæ bene impugnatur in arguento, & dicendo, quod ideo peccavit Angelus, quia amavit propriam excellentiam ut ultimum finem privativè, contra gravem obligationem collocandi in eo instanti suum ultimum finem in Deo ut Authore supernaturali. Et ratio est; Quia illud instans secundum

in quo peccavit Angelus, fuit instans in quo debuit primo deliberare de se ipso in ordine ad suum verum ultimum finem simpliciter, & universaliter talem, seū sibi præscribere finem ultimum universalis totius suę vitę angelicę, hoc est enim, quod primo deliberandum occurrit creaturæ intellektuali in sua vita intellectuali practica: Contra hanc autem obligationem primum, principalissimum, & gravissimum amavit se ipsum ratione suę excellentię proprię ut ultimum finem privativè, hoc est sine ordine, in illo instanti gravissime debito, ad finem verum ultimum sibi à Deo præscriptum pro scopo universalis suę vitę, & sui amoris; & ideo desertio, & privatio debiti finis in amore proprię excellentię, sistendo in illa, ac si esset finis ultimus, & universalis sui ipsius, fuit privatio, & defectus privativus gravissimus, & perniciosissimus, ut potè in primo principio deliberationis totius vitę angelicę, deficiendo primę, & potissimum obligationi de fine debito sibi præscribendo, & deordinando se ipsum, quantumvis excellentem à fine sibi à Deo Authore supernaturali præscriptum: *Hic primus defectus, primaque inopia, primumque ultimum eius naturę, nemp̄ angelicę, ut supra aiebat August. num. 16.*

73. Sed dices: Plerumque nos etiam amamus, vel appetimus delectationem, aut vanam gloriam, propter se ipsum, ut finem ultimum privativè, quia semper adest obligatio ordinandi omnes appetitus ad debitum finem honestum, saltē virtualiter, ut supra ostendimus, *quaest. 3.* Et tamen non propterea peccamus mortaliter: Ergò nec Angelus, ex quo præcisè amaverit propriam excellentiam ut ultimum finem privativè, peccavit mortaliter. Respondeo, ex dictis, quod quilibet homo in primo instanti usus rationis, seū deliberationis proprię, est quando tenetur deliberare de se ipso in ordine ad verum suum finem ultimum, & universalis obligatione gravi, & sub mortali, & ideo si in illo instanti amaret aliud ut ultimum finem privativè, peccaret mortaliter, ut ait Div. Thom. sapientissime, contra primam, & potissimum obligationem creaturę rationalis præscribendi sibi in primis, & ante omnia finem ultimum, & universalis suę vitę.

74. Ceterum in alijs suę vitę occasionibus posterioribus non tenetur semper, & pro semper sic deliberare de se ipso in ordine ad finem simplicitè ultimum

mum, & universalem suę vitę, sed satis est deliberare de rebus particularibus in ordine ad fines particulares, & proprios cuiuslibet obiecti, aut negotij servata mensura enique specialiter debita, & ordine ad finem proprium debitum; in his autem particularibus rebus, vel obiectis, privatio ordinis ad finem debitum proprium, v. g. in comedendo, & bibendo, privatio debite mensurę, & ordinis ad honestam substantiationem vitę, potest esse tantum venialis, quia per se non destruit finem habitualem charitatis universalem pro tota vita in generali; ordo enim universalis charitatis sui ipsius, suęque vitę in generali ad Deum ut ultimum finem, non destruitur, si propter infirmitatem; ac negligentiam aliquid appetatur præter illum ordinem per subceptionem indebiti finis particularis, ut alibi dicam ex Div. Thom. exponendo differentiam peccati mortalis, & venialis.

75. Cum ergo Angelus in illo secundo instanti, in quo peccavit, debuerit primo deliberare de se ipso in ordine ad finem simplicitè ultimum, & universalem totius suę vitę angelicę, & finem debitum, ac scopum sibi prafigere universalem; & in hoc deficeret privativę, aslumento pro fine propriam excellentiam, quam secūm ipso debuit ordinare ad finem ultimum supernaturalem sibi à Deo præscriptum, inde est, quod huiusmodi defectus privativus fuit peccatum gravissimum, & mortale, per se exclusivum finis charitatis, & ordinis universalis suę vitę in ipsum, pro eo instanti, in quo debuit primitus illam sic ordinare, & scopum, ac finem universalem debitum sibi prafigere. Vide supra, num. II.

OCTAVA REPLICA SOLVITUR Or explicatur mens Anselmi.

76. **R**EPLICABIS octavò:
Quia Div. Anselmus,
lib. de casu diaboli, cap.
4. aperte asserere videtur, Angelum peccasse volendo aliquid quod non habebat. Vnde Discipulo quarenti: Quid aliud voluit, quod non habebat? Respondet Anselmus: *Quiaquid non habebat, debuit velle.* Discip. *Debet verò velle quod à Leo accepterat, nec hoc volendo peccavit.* Contentus Anselmus, & concludit: *Voluit igitur aliquæ, quod non habebat, nec tunc velle debebat:* Et infra: *Peccavit ergo*

volendo aliquod commodum, quod tunc non habebat, nec tunc velle debuit, quod tamen ad augmentum beatitudinis illi esse poterat: Ergo non nisi contradicendo Anselmo defendere possumus, quod Angelus peccavit appetendo suam felicitatem naturalem, quam certe habebat. Et confirmatur: Quia, vt inquit idem Anselmus citatus à Div. Thom. *Diabolus peccavit appetendo id, ad quod pervenisset si stetisset:* Ergo peccavit appetendo id quod de facto non habuit, sed haberet, si perseverasset.

77. Ad hanc replicam respondet M. Gonet, solutione communi Thomistarum, nempè, quod beatitudo naturalis erat obiectum seu bonum realiter entitative, & materialiter possessum ab Angelo, sed non possessum in esse ultimi finis, & finalis beatitudinis simpliciter talis; vnde Angelus amando suam felicitatem naturalem ut ultimum finem, & finalem beatitudinem simpliciter talem, voluit formaliter quod non habebat, nec possidebat, licet materialiter quod possidebat, quia voluit suam felicitatem, & excellentiam naturalem, quam possidebat materialiter, sed voluit formaliter ex modo exercito illam amandi, in ea habere suum ultimum finem, & finalem beatitudinem, quod non habebat, nec possidebat. Et ex hoc secundo peccavit, non ex primo, & hoc pacto optimè salvatur doctrina Anselmi. Ad confirmationem similiter patet, quia Angelus deficiendo à recta regula, & veritate practica, appetivit suum ultimum finem, & ultimam felicitatem simpliciter in sua excellentia naturali, ad quam quidem felicitatem, & ultimum finem verè pervenisset, si in veritate stetisset, appetendo illam in Deo ut fine supernaturali, in quo verè sita erat, & eam amissit de facto, quia deserta veritate, eam appetivit ubi sita non erat. Et in hoc sensu salvatur integrè dictum Anselmi.

78. Hanc solutionem cum simili doctrina legit Mag. Navarro Benedictinus Salmanticensis, in opusculo nuncupato, *Syntagma Theologicum, de peccato Angelorum, controv. 2. à num. 93.* & inquit, hanc solutionem esse doctrinæ Anselmi contrariam, & purum effugium, nec speciem villam probabilitatis preferre, quod se demonstrare evidenter, ait, in hunc modum: Iuxta verba Anselmi, diabolus peccavit appetendo obiectum, non solum non possessum, sed possidendum, quia appetit id, à quod pervenisset, si stetisset.

stitisset : Sed nunquam erat possidenda ab ipso beatitudo naturalis sub ratione vltimi finis perfectè faciativi , & non subordinati ad beatitudinem supernaturalem , nec ad illam sub hac ratione vnquam pervenisset : Ergò non salvatur dictum Anselmi dicendo , quod appetivit beatitudinem naturalem sub ratione vltimi finis simpliciter . Explicat primò : Quia sensus Anselmi , vt per se pater , est , Luciferum aliquādo consequuturum obiectum illud , quod appetivit , si illud non appetivisset : Sed iuxta datam solutionem , nunquam Lucifer consequuturus esset obiectum , quod appetit , etiam si illud non appetivisset : Ergò prædicta solutio aperte contradicit Anselmo . Consequentia est recta , maior evidens . Minor probatur manifestè : Quia Lucifer , nunquam consequuturus erat beatitudinem naturalem materialiter , & entitativè acceptam , quia sic illam iam habebat : Rursus nec erat consequuturus illam formaliter , seu sub ea ratione formali sub qua illam appetebat , nempè sub ratione vltimi finis simpliciter non subordinati superiori fini , quia Angelo , semel elevato ad finem supernaturalem , hoc repugnabat ex terminis : Ergò ex dicta doctrina falsificatur dictum Anselmi .

79. Explicat secundò : Quia tota huius ratiocinij efficacia stat in eo , quod iuxta sensum verborum S. Paginę , & Anselmi debet salvare quod Lucifer peccavit , appetendo obiectum , non solum non possestum ab ipso , sed possidendum : Sed hoc minimè salvatur in nostra doctrina : Ergò . Tertiò : Quia Lucifer habuit perfectè , & adæquate possessam beatitudinem naturalem : Ergò non potuit illam appetere vt possidendam . Probat antecedens : Quia obiectum , quod totum habetur , sub quacumque ratione habeatur , verè , adæquate , & perfectè possidetur , quod potest demonstrari in omni possidente actione reali , vel intentionalī , vel iuris , quia dummodo rem totam sub quacumque ratione possideat , illam adæquate possidet , alioquin nullus erit perfectus possessor , quia nullus possidet rem sub omni ratione formalī : Ergò .

80. Tandem , inquit , hæc solutio , & doctrina ex eo solum rejeci potest , quod potius quam explicat , eludit vim verborum Sacré Paginę , & communem intelligentiam PP. & Theologorum . Quoniam quis audebit affirmare tumidam illam , & summam Luciferi superbiam à Sacra Scriptura , à PP. & Theologis exqui-

sitis verbis ponderatam , sitam esse in eo , quod appetivit id quod iam habebat , sed sub ratione formali intentionali non habatum ? An ne illud : Super Astra Dei exaltabo Solium meum : Sedebo in Monte Testamenti , &c. Illaque activa , & astuta negotiatio , eo tandem fine dicta , & pœcta sunt à Lucifero vt præcipue desideraslet , & quæreret illam rationem formalem , appetendo rem , quę nec pueri Logici digna cura est ? Id enim si credendum sit , credendum erit , quod parturient montes , & nascatur ridiculus mus .

81. Sic debacchatur præfatus Mag. contra communem sententiam Thomistarum , & Div. Thom. de qua in primis dixit , eam esse purum effugium , & nullam speciem probabilitatis præferre , licet postea , num. 161. in contra sibi obijcens : Ergò saltim probabilis est sententia Thomistarum . Respondet distinguendo : Est probabilis secundum se , asmittit consequens : Est probabilis nobis , nego consequiam , ubi iam temperat id quod prius dixerat , nempè nullam speciem probabilitatis præferre , admittens illam esse probabilem secundum se . Et hæc quidem in illo opusculo publici iuris fecit coram celeberrimam Salmantinam Academiam ; quin tamen propterea Thomistę , aut Discipuli Div. Thom. turbas excitaverint , aut de iniuria conquasti fuerint ; nec tales propositiones vilia censura notandas duxerint . Quod quidem hic notandum iudicavi , ut exemplum satis convincens contra quærelas , & turbas excitatas in Academia Complutensi adversus Thomistam , eo quod è suggestu ab arguente provocatus ex probabilitate sententię Scoticę , respondit : Est probabilis secundum se , vel alijs , concedo : Et probabilis mihi , nego . Quam propositionem Recentior Iesuita Complutensis , vt iniurię , temerariam , maleficiantem , piarum aurium offendit , notare non detractavit . Vide supra , quest 4. & num. 20. Ex hoc enim exemplo disces manifestè Discipulos Div. Thom. non ita querulos esse , nec tam facile ex his offendit . Et merito quidem : Quia cum eis supererant solida fundamenta pro veritate suę sententię , quę solam veram probabilitatem nedum probant , sed cōstituunt , floccifaciunt , & spernunt , si quis de probabilitate contendere velit , & ad fundamenta veritatis se convertunt . Vide vbi supra , num. 35. & 37. Quo obiter prænotato .

82. Respondeo iam, negando assumptionem principale, nempe predictam doctrinam, & solutionem esse Anselmo contrariam, purum effugium, nec speciem villam probabilitatis praefere: Et cum hoc te demonstrare evidenter inquis, in primis, negare possem maiorem, quia Anselmus nunquam dixit, quod Angelus peccavit appetendo obiectum non possidendum, sed possidendum, sed solum appetendo id, aut volendo id, quod non debuit velle; id autem non dixit esse obiectum aliquod, nec unquam illud nominavit obiectum, sed semper dixit, *volendo id, quod velle non debuit;* in eodem autem obiecto potest unus velle, quod velle debet, & alius velle, quod non velle debet; nam qui vult divitias ut bonū utile ad finē honestū, in eo obiecto vult, quod velle debet, nempe honestā utilitatē: Qui vero eas vult ut finē, & felicitatem, in eis vult, quod velle nō debet; quamvis uterque idem velit obiectum: Merito ergo nunquam dixit Anselmus, quod Angelus voluit obiectum, quod velle non debuit, sed semper id, quod velle non debuit. Enigitur, quomodo demonstrat evidenter intentum, imponendo Anselmo, quod Anselmus non asseruit. Deinde distinguo maiorem: Iuxta Anselmum diabolus peccavit appetendo obiectum pro materiali non possidendum, sed possidendum, nego: Pro formalis in ratione beatitudinis simpliciter talis non possidendum, sed possidendum, concedo maiorem, & distinguo minorem: Nunquam erat possidenda ab ipso beatitudo naturalis sub ratione ultimi finis perfecte satiativi, collocata intransitivè in ipsa beatitudine naturali, concedo: Collocata in Deo ut fine supernaturali, in quo talis ratio vere sita erat, nego minorem, & consequentiam: Quia si Angelus perseverasset, aut stetisset in veritate, appetendo suam finalem beatitudinem, tē rationem ultimi finis satiativi in Deo ut obiecto beatitudinis supernaturalis, in quo vere sita erat, possideret sanè ipsam beatitudinem supernaturalē, & sub ratione illius, tanquam sub ratione ultimi finis debiti, possideret etiam naturalem in ordine ad ipsam supernaturalē, & sub ratione finali illius; sed quia non stetit in veritate, sed appetivit finalem beatitudinem, vel rationem ultimi finis simpliciter in sua excellentia naturali, ubi sita non erat, ideo amissit, id quod per se primo, & formaliter appetebat, nempe rationem veram ultimi finis, seu veram beatitudinem finalem. Quid clarius pro mente Anselmi.

83. Ad primam explicationem, nego maiorem, quam dicit per se patente: Quia potius per se patet esse falsam, cum Div. Anselmus, nunquam nomen obiecti assumperit, nec dixerit, quod ad illud pervenisset, si non appetivisset illud, sed solum quod ad illud pervenisset, aut illud consequuturus esset, si stetisset in veritate; stetisset autem in veritate, si perseverasset appetendo suum ultimum finem, suamque finalem beatitudinem, ubi revera sita erat secundum ordinem divinę sapientię, nempe in Deo ut fine supernaturali; sic autem suam veram, & ultimam felicitatem assequeretur, quam inordinate, & indebet in sua naturali excellentia appetivit, deserendo iustitiam, & veritatem. Ex quo iam ad probationem minoris, concessa prima parte illius, nempe, quod Angelus non erat consequuturus suam beatitudinem naturalem materialiter, quia iam illam habebat, distinguo secundam: Non erat consequuturus illam sub ratione ultimi finis intransitivè collocata in illa, quomodo illam inordinate appetebat, concedo: Sub ratione ultimi finis transitive, ad quam illam ordinare debebat, nego maiorem: Quia sensus Div. Anselmi, nec fuit, nec potuit esse, ita disparatus, quod Angelus si stetisset in veritate, esset consequuturus id, quod inordinate, iniuste, & immoderatè appetivit, eadem inordinatione, quo illud appetivit, seu eadem iniustitia, qua illud appetivit; sed solum, quod illud, quod inordinate, iniuste, & immoderatè appetivit in sua propria excellentia illud collocando, nempe rationem ultimi finis, & finalis beatitudinis, id ipsum consequeretur debite, iuste, & ordinare, si suam excellentiam naturalem ordinasset ad beatitudinem supernaturalem, ut veritas exigebat, quia sic possideret veram beatitudinem, quam appetierat, & veram naturalem felicitatem ordine debito sub ratione finali beatitudinis supernaturalis transitive, & ordinative sub illa, quia tunc casus utraque simū frueretur felicitate, nempe naturali, & supernaturali; sed ordinare, nempe per se primo supernaturali, & ratione supernaturalis, seu in ordine ad supernaturalem, frueretur etiam naturali, non ut fine simpliciter ultimo intransitive, sed sub ratione alterius finis simpliciter ultimi transitive, cum ordine debito.

84. Ex quo iam patet ad secundam explicationem, in qua exponit totam vim sui ratiocinij, repetendo nempe doc-

trinam traditam. Ad tertiam, dico: Quod Angelus perfectè possidebat suam fœlicitatem, & excellentiam naturalem materialiter, sed non formaliter, ut illam appetebat, nempe tanquam ultimum finem simpliciter satiativum; sicut ille, qui dicebat: *Anima mea ecce habes multa bona in plurimos annos, epulare, &c.* Et ille, qui dicebat: *Dives sum, & nullius egeo.* Certe isti materialiter, & realiter possidebant consummatæ suas divitias, & sua bona; sed non formaliter ut finem ultimum sui satiativum prout ea amabant, & volebant, vnde primus audire meruit: *Stulte, hac nocte repetent animam tuam a te: Et bona tua cuius erunt?* Et secundus: *Nescis, quia miser es, & pauper, &c.* Sic ergo Angelus, realiter, & materialiter possidebat suam excellentiam, & fœlicitatem naturalem, sed nō quomodo eam adamat, nempe ut ultimum finem sui satiativum, & sibi sufficientem; & propterea egens, & miserrimus perpetuo permansit, amissa sui satietate, quam deserta veritate, appetivit, vbi vere sita non erat.

85. Ad ultimam, dico, illam solum continere voces admirationis, & confusione, quæ explicata veritate, evanescunt. Nihil enim notior apud Theologos, & Philosophos, quam quod ratio finalis beatitudinis, & ultimi finis simpliciter satiativi, inter omnia appetibilia est primi, & maximi momenti; dignaque cura, non solum pueri Logici, sed omnium sapientissimorum, tam hominum, quam Angelorum, ut potè ex qua debitè, vel indebetè collocanda, & appetenda, vera, & suprema fœlicitas, sive hominum, sive Angelorum pender. Quod satis convincitur ex ipsa primorum Philosophorum laboriosissima inquisitione, qua indagabant, in quo tandem bono, aut bonorum cumulo, illa ratio sita sit? Quid ergo mirum, si dicamus, primum Angeli peccatum, & practicum errorem, tumidamque illius superbiam circa talem rationem commissum fuisse, quia videlicet, inordinatissime, & superbissime illam rationem finalis sue beatitudinis, & ultimi finis satiativi in propria excellentia collocavit, amando in primis, & ante omnia suam excellentiam, tanquam suum ultimum finem, & supremam fœlicitatem? Est ne ratio ista finis ultimi talis, vt ne pueri Logici digna cura sit? Certe, quia talem rationem in sua vita contempserit, vel amens, vel bellua censendus est: Quo ergo sensu indigna censetur, vt vel puer Logicus illius curam habeat. En-

igitur, quò pertingit *demonstratio illa evidens* promissa. Cui sanè quis non videat, congruentius adaptari, illud affirmatum: *Parturient montes, & nascetur ridiculus mus?* Nisi forte, quis dicat, non ridiculum, sed horrendum esse, negare, rationem formalem ultimi finis, dignam esse cura, vel pueri Logici.

86. Sed, quia doleo, Magistrum alias Sapientissimum, & Anselmi Discipulum, qui vbi suprà, num. 161. ait: *Tanti Doctoris Domestici iurati Discipuli sumus*, doctrinam Anselmi ipsum ad extraneos sensus detorquere; quæ tamen profundissima pariter, & ingeniosissima vbiique est, necnon verissima, iurisque publici in Ecclesia; nolui pratermittere, ipsius aliqualem expositionem, ut quid sentiat in praesenti controversia apparere possit. Igitur in lib. illo de casu diaboli, cap. 4. sic ait Magist. Cernis utique, quia plus aliquid, quam accepit, inordinate volendo, voluntatem suam extra iustitiam extendat? Discipulus: Aperte nunc video. Et infrà: *Contra voluntatem Dei voluit inordinate similis esse Deo, quia propria voluntate, quæ nulli subdita fuit, voluit aliquid: Solius enim Dei esse debet sic voluntate propria velle aliquid, ut superiorem non sequatur voluntatem.* Discip. Ita est. Ex quo sic infero: Ergo Anselmus non ponit peccatum Angeli, nec affectatam similitudinem Dei, in volito, nec ex parte voliti, quod solum dicit fuisse aliquid, sed solum in modo volendi sine subordinatione ad debitam regulam, nempe ad voluntatem superiorum, qui est modus volendi soli Deo proprius: Hæc igitur est doctrina Div. Thom. & Thomistarum.

87. Confirmatur: Quia infrà, cap. 6. sic rogit Discipulus: *Si posses dicere, vellere audire, cuiusmodi commodum illum fuit, quod boni Angeli iusta volendo sic perfecerunt, & mali iniuste concupiscendo, sic defecerunt.* Cui Mag. *Quid illud fuerit non video, sed quid quid fuerit, sufficit scire, quia fuit aliquid, ad quod crescere potuerunt, quod non acceperunt, quando creatis sunt, ut ad illud suo merito proficerent.* Sed nihil aliud est id, quod non accepit in sui creatione Angelus, & ad quod crescere potuit, & proficere per meritum, quod boni Angeli iuste voluerunt, & perfecerunt, & mali Angeli iniuste concupierunt, & defecerunt, nisi ratio ultimi finis satiativi, seu finalis beatitudinis, quia de sola ista verificatur dictum Anselmi, & conditiones ab ipso assig-

assignat: Ergò iuxta Anselmum, illud quod diabolus voluit, quod non habebat, nec tunc velle debebat, quomodo nempè illud voluit, fuit ratio finalis beatitudinis, & ultimi finis satiatiyi, quam voluit in sua propria excellentia possidere intransitivè. Minor pater: Qsia in primis eam rationem beatitudinis finalis boni Angeli iuste voluerunt, quia illam voluerunt secundum divinam ordinacionem ia Deo ut fine supernaturali, vbi vere illis promissa erat, & sic ad illam profecerunt; itemque eandem mali Angeli iniuste voluerunt, quia præter ordinem divinæ voluntatis eam in sua propria excellentia querierunt, vbi sita non erat, & sic ab illa verè assequenda defecerunt. Item illa ratio beatitudinis finalis fuit aliquid ad quod crescere potuerunt, quamque non acceperunt, quando creati sunt, ut ad illam suo merito assequendam proficerent: Ergò ea ratio beatitudinis finalis, est illud plus, quod non acceperat, illud commodum, quod velle tunc non debebat, & quod inordinate volendo, nempè in sua propria excellentia vbi situm non erat, deseruit iustitiam, & peccavit.

88. Confirmatur secundò, Ex illis verbis argumenti, num. 76. vbi ait Anselmus: *Voluit igitur ali- quid quod non habebat, nec tunc velle debebat.* Et item: Peccavit ergò volendo aliquod commodum, quod tunc non habebat, nec tunc velle debuit, quod tam ad augmentum beatitudinis illi esse poterat. Vbi rōgo: Quo sensu ait Anselmus, quod illud commodum tunc velle non debebat? Cur enim non poterat, & debebat ex tunc velle illud commodum, quod vt ad illud suo merito proficeret, illi certè promissum erat? Nos quidem ex nunc volumus beatitudinem, ad quam per merita assequendam vocati sumus, & tamen non peccamus: Cur ergò Angelus tunc non debuit velle illud commodum, ad quod suo merito proficere poterat, aut cur illud tunc volendo, peccavit? Certè aliud dici non potest, nisi quod sensus Anselmi est, quod tunc pro tunc non debuit tam præmaturè velle illud commodum, nempè esse simpliciter beatus cum solis bonis iam posse ss, fruendo illis vt suo ultimo fine; ad modum quo, illos peccatores, qui dicunt, fruemur bonis, que sunt, &c. dicimus eos velle hic, seu nunc in præsenti vita suam beatitudinem habere in bonis præsentibus; quod certè velle non debent, & volendo peccant. Sic ergò ait Anselmus,

Tom. II.

quod illud plus, illud commodum, nempè suam finalem beatitudinem, non debuit Angelus velle immature tunc possidere, dum adhuc erat in via, volendo illam in bonis præsentibus, inordinate illis fruendo: Ergò iuxta legitimum sensum Antelmi in eo peccavit Angelus, quod suam finalem beatitudinem appetivit in bonis præsentibus, & postessis, seu quia bonum propriè excellentiè amavit ut suam finalem beatitudinem, & ultimum finem simpliciter.

89. Confirmatur tertio, ex alia doctrina Anselmi, qua ibi pluribus capitibus totus est in probando ingeniosissime, quod iustitia est aliquid positivum, & iniustitia est solum privatio, & absensia iustitie, vnde, cap. 9. ait: *Quod iusti- tiae est ipsum bonum, quo sunt boni, id est, iusti, & Angeli, & homines; iniusti- tia vero ipsum malum esse, quod nihil aliud dicimus esse, quam boni privatio- nem, quod malos, & malam voluntatem facit, & ideo iniustitiam non aliud esse asserimus, quam privationem iustitiae.* Quandiu enim voluntas data rationali na- ture, & simul in ipsa datione ab ipso dato- re conversa ad hoc, quod velle debuit, stetit in ipsa rectitudine, quam dicimus verita- tem, sive iustitiam, in qua facta fuit, iusta fuit. Cum vero avertit se ab eo, quod debuit, & convertit se ad id, quod non de- buit, non stetit in originali rectitudine, in qua facta est, quam cum deseruit, mag- num aliquid perdidit, & nihil pro ei, nisi privationem eius, que nullam habet effen- tiā, quam iniustitiam nominamus, sus- cepit. Ex qua doctrina sic arguo: Ergò totum Angelus peccatum situm fuit for- maliter, in eo quod avertit se à fine ultimi debito, ad quem conversa erat à suo Creatore in ipsa creatione, & convertit se ad finem ultimum indebitum, conver- sione iniusta, non per aliquid positivum, sed per solam privationem iustitie, seu subordinationis propriè voluntatis ad di- vinam: Sed totum hoc salvatur in amore propriè excellentiè vt ultimi finis, id est, sine subordinatione ad regulam debitam, nec ad verum ultimum finem supernatu- ralem, per privationem solam talis subor- dinationis: Ergo.

90. Confirmatur quartò, quia, cap. 13. totus est Anselmus in probando, Angelum necessario habere voluntatem, qua velit beatum esse, & sua commoda, & quod hæc voluntas, quando vult com- moda infima vt suam beatitudinem, est voluntas iniusta, & vituperabilis; cum

Hh

vere

vero vult commoda summa, ut beatitudinem, iusta, & laudabilis. Et subdit: *Volentatem tamen ipsam, sive cum vult summa commoda, sive cum vult infima, constat esse opus, & dorum Dei, loquitur nempè de voluntate beatitudinis, secundum rationem communem volendi beatitudinem, sive secundum se. Vnde subiungit: In quantum essentia est, bonum aliquid est, quantum vero ad iustitiam pertinet, vel iniustitiam, nec bona, nec mala est, quia nempè velle beatitudinem, secundum se, nec bonum, nec malum est moraliter. Vnde cap. 14. prosequitur ostendens id ipsum his verbis: Nec solammodo volendo beatitudinem, cum ex necessitate hoc velit, iustus, vel iniustus potest appellari. Nec potest, nec debet esse beatus, nisi & velit, & iuste velit :::: Quatenus addita iustitia sic temperet voluntatem beatitudinis, ut & resecet voluntatis excessum, & excedendi non amputet potentiam; ut cum per hoc quod volet beatus esse, modum possit excedere, per hoc quod iuste volet, non velit excedere, & sic iustum habens beatitudinis voluntatem, possit, & debeat esse beatus. Et infra: Memento, quod cum superius consideravimus voluntatem beatitudinis sine hac meta, quam addimus, ut sub Deo se coercent, diceamus, in ea non esse iustitiam, nec iniustitiam, quidquid velit. Discip. Bene memini. Et concludit Anselmus, quod meta sic temperans, seu coercens voluntatis excessum, est iustitia, & est aliquid positivum, cuius privatio est iniustitia.*

91. Ex qua doctrina, aperte sequitur, quod peccatum Angeli pro formaliter non fuit, nec in obiecto vello positivè volito, nec in positiva volitione illius obiecti vel boni, in quantum positiva volito est, sed in privatione iustitiae in modo volendi, quæ iustitia iuxta Anselmum consistere debuit, in eo quod in volendo beatitudinem sub Deo se coerceret, seu moderaret, subordinando suam voluntatem Deo, seu ordini divinae sapientiae, & voluntatis; & in privatione huius subordinationis, & moderationis sub Deo, constitut primum Angeli peccatum, quatenus nempè voluntarie deseruit illam subordinationem, & moderationem, si-
vè iustitiam appetendo suam beatitudinem finalem, non in ipso Deo, ut vero sine supernaturali, in quo illi constituta fuerat, sed in sua propria virtute, & excellentia, ubi constituta non erat; quod tandem idem est formalissimè, ac amare

suam excellentiam propriam, ut ultimum finem, & finalem beatitudinem, discessit ordine iustitiae sibi divinitus praefixo: sed hæc est doctrina D. Thom. & Thomistarum: Ergo.

92. Si dicas: Anselmus ex parte collocat peccatum Angeli in eo, quod voluntas excessit modum, & metam iustitiae in beatitudine volenda; sed hic excessus non potest esse privatio, sed tendentia positiva ad obiectum, quod non debebat velle: Ergo in hac ponit Anselmus peccatum Angeli, & non in sola privatione ex modo volendi. Explicatur: Anselmus expressè ait, quod Angelus peccavit, volendo aliquid, quod velle non debebat, volendo plus aliquid, quam acceperat, & sic voluntatem suam extendendo extra iustitiam: Ergo peccatum eius fuit in excessu positivo volendi obiectum, quod ipsi vetatum erat. Respondeo: Huiusmodi replicam evidentè militare contra ipsum Anselmum, qui tenacissimè pariter, ac ingeniosissimè ibi probat, malum, peccatum, & iniustitia, qua factus est Angelus malus, & eius voluntas mala, non fuisse quid positivum, sed solam privationem, & desperationem iustitiae; iustitiam autem temperantem, & coercentem voluntatem sub Deo fuisse aliquid positivum, aliquid magnum, & verè bonum; quod qui detrectaverit credere, legat proprijs oculis Anselmum. Rursus afferit, quod voluntas beatitudinis secundum se, sive secundum rationem communem volendi beatitudinem, semper donum Dei est, aliquid bonum est, moraliter verò, & simpliciter nec bona, nec mala est, nec iusta nec iusta, quidquid velit: Et item quod solum fit iusta, si deserendo ordinem, & metam iustitiae temperantem, & coercentem voluntatem sub Deo, velit aliquid, nempè beatitudinem; quam metam, & ordinem iustitiae esse quid positivum, & magnum bonum expressè defendit; eiisque privationem unicum, & totale malum: Ergo contra Anselmum expressè militat, qui peccatum Angeli vult constituere in positivo excessu voluntatis, ut positivè volentis obiectum aliquid positivum venum.

93. Vnde ad mentem illius, distinguo maiorem: Anselmus expressè collocat peccatum Angeli in eo, quod voluntas eius excessit privativè, & per verum defectum, modum, & metam iustitiae in volendo beatitudinem, concedo: In eo quod excessit positivè, & per

verum augmentum, nego maiorem, & minorem in sensu concesto; quia si profunde consideretur, ille, qui communiter vocatur in voluntate excessus, & extensio extra ordinem, & metam iustitiae, non est excessus verè positivus, vi cuius positivè velit voluntas bonum positivè excessens illud bonum, ad quod volendum ordinatur per rectitudinem iustitiae; immo semper est excessus infra versus declinando ad minus bonum, qui est excessus privativus. Vnde ipse Anselmus cap. 13. explesè ait, quod *cum voluntas vellet commoda infima, quibus irrationalib[us] delectantur, effet eadem voluntas iniusta, & vituperabilis.* Et supra num. 80. aiebat, quod voluntas in sui creatione converia ad id, quod velle debuit, nempe ad suum finem supernaturalem, dum stetit in ipsa rectitudine, veritate, & iustitia, iusta fuit; cum vero ayerit se ab eo, quod debuit, nempe à Deo, ut sine supernaturali, & convertit se ad id quod non debuit, quod certè fuit aliquid minus, quam Deus vt Author supernaturalis, magnum aliquid perdidit, & pro eo solam suscepit privationem: Ergo ille excessus extra metas iustitiae, & extra ordinem debitum, revera loquendo, semper est ad minus, non ad plus reipsa, & ideo est excessus privativus, seu excessus per modum declinationis de maiori bono ad minus, prætermisla regula, & mensura superiori; qui quidem excessus formalissime in privatione modi, & ordinis consistit, vnde peccatum Angeli, quo immoderate, & inordinate suam excellētiā amavit, in tali privatione ex modo illam amandi situm fuit.

94. Ad explicationem pariter dicō, quod verum est dictum Anselmi, quatenus Angelus voluit id, quod voluit, ex modo volendi inordinate, & immoderate, quod certè eo modo velle non debebat; & voluit plus, quam acceperat, etiam inordinate, quia voluit habere supernam beatitudinem in propria excellētia, aut per suam virtutem, quod non acceperat. Sed hoc velle plus, reipsa non fuit velle plus, quam illi per gratiam promissum fuerat, sed revera multo minus; fuit enim declinare à bonis supernaturalibus, quibus, ut ultimo sibi inhārebat, ad bonum proprium valde inferius, cui ut ultimo sibi inhāsit. Lege supra num. 19. textum D. Thom. & num. 16. textus Augustini, & item quest. 1. à num. 8. & præsertim à num. 22. Vnde illud plus velle quam debet, in peccante, si recte, &

Tom. II.

profundè consideretur, est idem, ac plus deficiētē, plus declinando & superioribus bonis, plus ad nihilum devenerādo, plus inordinate velle, quam debet velle; non vero plus de bono positivo vero, & reali velle, quam debet velle, quia lex Dei, seu divina regula, & mensura ex suo munere nō habet choartare, aut limitare appetitū creature intellectualis de superiori bono ad inferius, nec de maiori ad minus, sed potius econtra de inferioribus ad superiora elevare, de infimis ad suprema, de minimis ad maxima. Vnde immoderatio voluntatis, qua se dicitur extendere extrā metas iustitiae, & legis divinę, & extrā mensuram, & regulam divinam, non est per positivum excessum volēdi maiora, superiora, aut altiora bona, aut magis, quam debeat, cum potius debeat velle bonum, quo nihil maius ex cogitari potest, & illud velle quantum positivè possit, & etiam alia omnia bona in ordine ad ipsum; quo solum sensu sunt verè bona; solum ergo voluntas dicitur extendere se, & exceedere metas, regulam, mensuram, & normam divinę sapientię, iustitię, & voluntatis, aut legis Dei, declinando à summo, & maximo bono, quod pro ultimo fine velle debet, & ab ordine ad ipsum, ad inferiora, & minora bona, sine ordine ad summum bonum, quo pacto non sunt vera, sed vana bona,

95. Tota ergo illa immoderatio appetitus, tota illa extensio voluntatis extrā metas iustitiae, totus ille excessus, & illud plus velle, quam debeat velle, re ipsa est quid privativum per declinationem ad minus, sine debito ordine: Quæ tota doctrina invenietur in Anselmo, codem libro de casu diaboli, probante malum, quod eius voluntatem, & ipsum fecit malum, fuisse privationem; & titulus ipsius libri hoc ipsum probat, quia *casus diaboli* fuit re ipsa eius peccatum, *casus* autem non est de minori ad maius, nec de minus ad plus, sed de plus ad minus per declinationem. Nec obest, quod tale peccatum fuerit superbia, quæ dicitur elatio animi ad altiora, & cuius est alta sapere; quia tota illa elatio vana est, & illud alta sapere, revera, seu in rei veritate declinare, ruere, & ad nihilum tendere est, vnde de ipsa superbia Luciferi, dicebat supra Augustin. *Hic primus defectus, pri- maque inopia eius nature.* Quia doctrina si recte penetratur, aptissime intelligitur, quo pacto primum Angeli peccatum fuerit in eo, quod deserendo verum fi-

aem supertauralem , & ordinem in volendo ad ipsum , declinavit ad propriam excellentiam amandam ut finem ultimum, seū sine ordine ad verum finem, illi à Deo præscriptum.

CATERA SOLVUNTUR
obiecta.

96. **O** BIJCIES tertio : Angelus naturaliter, & necessario amat suam beatitudinem naturalem: Sed per actum, aut amorem necessarium, & naturalem, non potest peccare: Ergo Angelus non peccavit per amorem suę beatitudinis naturalis.

97. Huic argumento communitè respondent Thonistę: Quod Angelus necessario, & naturaliter amat suam beatitudinem naturalem, præcisivè ab ordine, vel privatione ordinis in finem supernaturalem, quo pacto fatentur talem amorem non esse peccatum; liberum tamen esse, vel ad amandam illam in ordine ad debitum finem supernaturalem, vel cum privatione talis ordinis ex parte modi volendi se tenentis; vndè non fuit peccatum ille amor, quia præcise terminatus fuit ad beatitudinem naturalem secundum se sumptam, sed quia terminatus fuit ad illam, absque prædicto ordine ex modo volendi. Ita PP. Salmanticensi, in present. controversi. & Magist. Goneti, cum alijs.

98. Verùm tamen satis inconsequenter: Quia illi tenent, peccatum commissionis in positivo per se primo consistere. Cum hoc tamen, non est facile conciliare, quod libertas Angeli solum fuerit ad amandam, vel appetendam beatitudinem naturalem cum ordine, vel cum privatione ordinis, & quod eius peccatum fuerit præcisè, non quia illam amavit, sed quia illam amavit sine ordine, aut cum privatione ordinis. Cum potius consequenter debeant dicere, quod pro priori ad privationem ordinis fuerit ille amor peccatum commissionis pertendentiam positivam ad obiectum voluntum, & prohibitum. Quod qualiter in hoc peccato Angeli explicare possint, non video. Nam dicere, quod modo positivo recusavit illum ordinem ex modo volendi, in primis id falsum esse, infrà constabit. Deindè, iam libertas Angeli non præcisè fuisset ad ordinem, vel privationem ordinis, sed ad ordinem positivum, vel modum positivum ordinis contrarium,

Itemque ille modus positivus, vel esset directus ad obiectum amatum, vel ad ordinem recusatum? Si ad obiectum amatum, vel ad illud ut bonum, & sic ille modus bonus esset ab obiecto bono. Si ad ordinem recusatum, esset iam alia tendentia positiva, non ad obiectum volitum, sed per modum positivè aversionis ad ordinem recusatum, sub ratione mali, quod quam falsum sit, infrà patebit. Vnde inconsequenter satis in hac re procedunt. Quia inconsequentia præmissa.

99. Secundò, contra dictam solutionem se offert, quod voluntas non potest propriè ordinare libere actum aliquem ad finem, nisi illum imperando ex amore finis: Sed actum omnino necessarium, tam quoad exercitium, quam quoad specificationem, non potest voluntas libere imperare ex amore finis, quia supponitur necessariò exercitus ante liberum imperium: Ergo nec illum libere ordinare ad finem: Ergo si amor beatitudinis naturalis in Angelo fuit naturalis, & necessarius, etiam quoad exercitium, non potuit Angelus illum libere ordinare ad finem. Minor probatur: Quia voluntas non potest libere imperare actum, qui non subsit eius potestati, & dominio quoad elici, vel non elici: Sed actus necessarius omnino quoad specificationem, & exercitium, non subest eius potestati, & dominio quoad elici, vel non elici: Ergo non potest ipsum libere imperare.

100. Nec dici valet, posse illum imperare quoad ordinem ad finem debitum, sed non illum quoad substantiam, & secundum se. Contra enim est: Quia e modo debet illum posse imperare, quo possit illum ordinare ad finem: Sed non potest illum ordinare præcisè, quantum ad ordinem, quia quod ordinatur ad finem, non est ipse ordo, sed solum actus quoad substantiam, & secundum se: Ergo opus est, quod possit imperare illum actum, vel amorem quoad substantiam, & secundum se. Explicatur: Nam quia motus cordis non cadit sub imperio, & arbitrio voluntatis humanę, non potest voluntas humana illum motum ordinare, ad hunc, vel alium finem, quinimò, quia ipse appetitus in genere beatitudinis in communi non cadit sub potestate voluntatis humanę, sed est necessarius, & naturalis, non potest voluntas humana, nec imperare, nec ordinare ad finem ulteriorem ipsum appetitum beatitudinis in

com-

communi: Ergò pariter si amor propriæ felicitatis, & excellentiæ sit omnino naturalis, & necessarius, etiam quoad exercitium in Angelo, nec potest voluntas Angeli illum imperare, nec ordinare ad veterem finem.

101. Sed dices: Cur quis non poterit etiam motum cordis, seu vitam vegetativam, & sensitivam, & omnes suos actus etiam necessarios, ordinare ad verum ultimum finem, nempè ad Deum, quandoquidem, & sicut esse, & vivere ad illum ordinare potest, quamvis non possit illud imperare? Respondeo: Quod potest quis ordinare suum esse, & suum vivere naturale ad Deum, ordinatione extrinseca, & consequenti, supponente obiective actum essendi, & vivendi naturaliter; que ordinatio non facit, quod esse, & vivere naturaliter sit meritorium, nec demeritorium, bonum moraliter, aut malum moraliter, vt per se patet; sed ad summum potest facere, quod usus iugis vite naturalis, quatenus imperabilis, & ordinabilis antecedenter ad bonum, vel malum finem sit bonus, aut malus, vel quod amor sui esse, & iugis vite naturalis, quatenus etiam similiter imperabilis, & ordinabilis antecedenter ad bonum, vel malum finem, sit bonus, vel malus amor; nunquam vero potest fieri, quod actus omnino necessarius, etiam quoad exercitium, praesuppositus ante liberum imperium voluntatis, & solum obiective, consequenter, & extrinsecè ordinatus ad finem bonum, vel malum, ex hoc ille actus sit bonus, vel malus in se ipso; sed semper requiritur, quod antecedenter, & causaliter, & subiective ordinetur intrinsecè in finem bonum, vel malum, vt ex tali ordine actus ille in se sit bonus moraliter, vel malus moraliter: Sed ita ordinari non potest actus, qui intrinsecè in sui exercitio, & elicientia non sit liber, & sub dominio voluntatis: Ergo.

102. Explicatur: Qui vult suum esse, & vivere naturale propter Deum, & in ordine ad Deum, minimè facit, quod suum esse, & vivere naturale sit actus moraliter bonus, aut meritorius intrinsecè in se ipso, alias quis posset mereri intrinsecè per actum essendi, & vivendi physicæ, & naturaliter, aut etiam demereri per talem actum physicum, si illum vellet per ordinem ad malum finem; quod certè falsissimum est: Et tamen volendo suum esse, & vivere physicum propter Deum, illud ordinat obiective, consequenter, & extrinsecè ad

Deum, licet non imperativè, subiective, aut causaliter, & antecedenter: Ergo non sufficit ut aliquis actus sit intrinsecè bonus, vel malus moraliter, meritorius, aut demeritorius, quod obiective, seu tanquam obiectum volitum, & necessario præexistens in se, ordinetur extrinsecè, & consequenter ad bonum, vel malum finem, sed requiritur, quod antecedenter ad sui elicitiæ ordinetur subiective, imperativè, & causaliter: Sed hoc modo ordinari non potest, nisi talis actus sit in dominio, & libertate voluntatis, saltèm elicitivè, & quoad exercitium: Ergo si in Angelo amor suæ felicitatis naturalis est omnino necessarius etiam quoad exercitium, non potest ita ordinari, vel non ordinari in finem debitum, quod ex tali ordine, vel privatione ordinis fiat intrinsecè bonus, aut malus moraliter in se. Vide Tract. de Cbarit. quæst. 17.

103. Qua propter, vt dicto argumento satis fiat, distinguenda est primo beatitudo naturalis obiectiva, & beatitudo naturalis subiectiva, & formalis. Beatitudo naturalis obiectiva respectu Angeli est Deus ipse vt Author, & finis naturalis univerſi, sive vt bonum univerſale omnis naturæ, quatenus est optimum intelligibile, & contemplabile ab ipso Angelo suo perfectissimo accumine naturali, & primum naturaliter appetibile, & amabile ab ipso. Beatitudo autem naturalis subiectiva, & formalis ipsius, est quidem essentialiter, & in recto actuallis contemplatio naturalis illius optimi intelligibilis, nempè Dei vt Authoris, & finis univerſalis naturalis ipsius Angeli, & totius univerſi; sed integraliter importat etiam amorem illius super omnia pertinentia ad ordinem naturæ, eius fruptionem, & integrum restitudinem naturalalem sui intellectus, & voluntatis secundum omnes virtutes morales in ordine ad tales ultimum finem naturalem erga omnia, que ordinantur ad ipsum: Ex his enim omnibus integratur consummata perfectio subiectiva Angeli, ad quam virtute suæ naturæ pervenire potest, & ideo in cumulo istarum perfectionum, consistit eius integra beatitudo, seu felicitas naturalis, que ipsum in summo gradu possibili ex virtute suæ naturæ constituit foelicem, excellentem, ac decorum, seu splendidum.

104. Secundò, distinguendum est in Angelo inter amorem directum ad suam beatitudinem naturalem obiecti-

vam, id est, ad Deum ut optimum intelligibile, & appetibile tanquam bonum universale totius naturae; & inter amorem reflexum suę foelicitatis formalis integrę, & consummatę talis, qua constituitur in se ipso subiectivę foelix, beatus, & excellens in summo gradu naturae: Est autem multiplex differentia inter istos duos amores. Prima est: Quia amor ille directus ad Deum ut optimum intelligibile, sive ut Author naturalis, & finis universalis, cum fruitione illius, integrat intrinsecę eius folicitatem, & beatitudinem naturalem; amor autem reflexus suę integrę foelicitatis formalis naturalis, non pertinet ad integratatem ipsius, cum potius illam ut consummatam, & integrę respiciat pro obiecto signata amato. Secunda differentia est: Quod amor ille primus directus ad Deum ut Authorem, & finem naturalem, non potest dici verè, & in rigore amor proprię excellentię subiectivę, quia potius est amor benevolentię erga excellentiam Dei ut Authoris, & finis naturalis, & sui optimi intelligibilis, & appetibilis obiectivę. Amor vero reflexus suę foelicitatis formalis & subiectivę naturalis, est propriissimum amor suę proprię excellentię subiectivę, & formalis, quia ipsamet folicitas formalis, & subiectiva integrę sumpta, est quę constituit ipsum nimis excellentem subiectivę in se ipso.

105. Tertia, & potissima differentia est: Quia ille primus amor directus ad Deum ut finem, & Authorem naturalem super omnia, est naturalis, & necessarius etiam quoad exercitium, ut supra ostendimus, *quest. 22. ac proinde imperabilis subiectivę ex alio amore præcedenti.* Attamen amor reflexus suę foelicitatis formalis subiectivę, & naturalis, non potest esse necessarius etiam quoad exercitium, tum quia reflexio supra se ipsum ut consummatę foelicem, & excellentem consequitur ad suam consummatam folicitatem, & excellentiam, & ideo Angelus sine tali reflexione esset consummatę foelix, & excellens subiectivę, & formaliter; reflexio autem, qua non indiget Angelus ad sui consummatam folicitatem, non potest esse illi necessaria quoad exercitium, & consequenter nec amor reflexus suę integrę, & consummatę folicitatis formalis naturalis. Tum demum: Quia si ille amor reflexus esset necessarius quoad exercitium, etiam alter amor reflexus huius amoris reflexi esset necessarius quoad exercitium,

& procederemus in infinitum. Sequela patet: Quia amor reflexus suę integrę folicitatis formalis naturalis, est amor illius primi amoris directi ad Deum per se pertinentis ad integratatem suę folicitatis formalis naturalis, non enim potest reflexe amare suam folicitatem formalem naturalem consummatam, nisi reflexe amando illum amorem directum ad Deum; quo illa integratur: Ergo si amor reflexus illius amoris directi esset necessarius quoad exercitium, etiam esset necessarius quoad exercitium aliis amor reflexus super primum amorem reflexum. Et denique constat: Quia rationes, quibus supra probavimus Angelum necessarium quoad exercitium amare directe Deum ut Authorem, & finem naturalem, minimè probant diligere necessarium reflexe sui folicitatem formalem naturalem, ut ex dictis ibi, manifeste constat.

106. Tertio supponendum est, folicitatem purę naturalem Angeli, consistentem in contemplatione, & amore directo Dei ut Authoris, & finis naturalis, non esse simpliciter, & absolutè beatitudinem, sed solum secundumquid, supposita elevatione ad finem supernaturalem videndi Deum in se ipso; nec posse dici beatitudinem formalem sine addito, sicut nec ultimum finem, quia supposita illa elevatione, sola visio Dei in se ipso est verè beatitudo finalis, & solus Deus ut videndus in se ipso est verè ultimus finis simpliciter. Ex quibus prænotatis.

107. Ad principale argumentum ex num. 97. facile respondeo, distinguendo maiorem: Angelus naturaliter, & necessario amat directe suam beatitudinem naturalem obiectivam, concedo: Necessario amat reflexe suam beatitudinem formalem integrę, & consummatam, sub distinguo: Necessario quoad specificationem, quatenus non potest illam nolle, aut odio habere, concedo: Necessario quoad exercitium, nego maiorem, & distinguo minorem: Per actum vel amorem necessarium etiam quoad exercitium non potest peccare, concedo: Per actum vel amorem necessarium quoad specificationem, sed liberum quoad exercitium, nego minorem, & distinguo consequens: Ergo Angelus non peccavit per amorem directum suę beatitudinis naturalis obiectivę, nempe Dei ut Authoris, & finis naturalis, concedo: Per amorem reflexum suę beatitudinis formalis naturalis, nego consequentiam. Quæ

108. Quæ distinctiones constant manifestè ex dictis. Nec aliter posse intelligi PP. & D. Thom. quin & Sacrae Scripturæ verba , nisi de amore reflexo suæ foelicitatis subiectivæ , & formalis, ex inde patet , quia textus Sacrae Scripturæ aperte innuant , Angelum peccasse in amore sui decoris , & pulchritudinis spiritualis per quandam reflexionem suprà sui magnas perfectiones , & excellentias, quibus creatus fuerat ; cum dicunt, quod elevatum est cor eius in decore suo, quod perdidit sapientiam in decore suo, nempe reflexè , & inordinatè amato ; & PP. aperte innuant hanc ipsam reflexionem amoris, quo aversus à summo bono, ad bonum proprium, id est, subiectivum conversus est. Et similitè D. Thom. ait, quod peccavit , quia inhæsit proprio bono , nempe subiectivo, vt fini ; nullus autem dicere autus est , quod peccavit, quia adhæsit directè Deo vt Authori , & fini universalí naturali , seu quia Deum inordinatè amavit , vt finem universalē naturalē , quo sensu erat sua beatitudo naturalis obiectiva : Ergo omnes contestantur peccasse per amorem reflexum suæ foelicitatis , pulchritudinis , & excellentiæ subiectivæ , quatenus illam inordinatè , & immoderatè amavit reflexè , id est , sine debito ordine , & mensura illam amandi sub Deo vt Authore , & fine ultimo simplicitè , seu supernaturali. Quod autem talis amor reflexus sit liber quoad exercitium , iam ostendimus , vnde fuit imperabilis , & ordinabilis , vel non ordinabilis subiectivè , & antecedentè ad debitum finem , moderabilis , vel non moderabilis in sui elicientia , & ideo viabilis ; & in eo potuit Angelus formaliter peccare per privationem ordinis in debitum finem , seu amando reflexè suam propriam foelicitatem subiectivam , & excellentiam , vt vitium finem , & vt finalē suam beatitudinem , sine ordine , & respectu ad verum vitium finem , & veram beatitudinem supernaturalem.

109. Obijcies quartò , quia ex quo intellectus speculativus, eorum, quæ sunt coniancta , aut connexa , cognoscat unum sine alio , aut sine habitudine ad aliud , non est falsus , nec pravus speculative loquendo , nisi affirmet ex parte obiecti unum esse sine alio , aut sine habitudine ad aliud . Ergo pariter , licet voluntas ex duobus bonis , v. g. ex naturali , & supernaturali beatitudine , illa ordinata ad istam , appetat illam sine ista , & sine ordine ad istam , non ideo voluntas est

mala , aut prava , nisi velit ex parte obiecti signatè habere primam sine secundam , & sine ordine ad secundam : Sed Angelus non voluit signatè ex parte obiecti habere beatitudinem naturalem , sine supernaturali , aut sine ordine ad illam , sed ad summum amavit unam sine ordine ad aliam præcisivè : Ergo in eo non fuit malus , nec peccavit.

110. Respondeo primò , esse disparem rationem , quia veritas , vel falsitas intellectus speculativi præcisè consistit in conformitate cum suo obiecto tignatè repræsentato , non vero in ordine intelligendi , & repræsentandi unum propter aliud , & ideo absque tali ordine si semel in repræsentando conformetur cum obiecto , nihil indicando de ipso , quod illi non convenit , est verus , & non falsus ; attamen rectitudo intellectus practici , & voluntatis in proponendo , & volendo potissime consistit in ordine volendi , & per conformitatem ad appetitum rectum debiti finis , ac proinde si intellectus practicus proponat bonum verum ex parte obiecti , sed sine ordine ad debitum finem , male , & pravè , hoc est inordinatè proponit , & similitè si voluntas velit bonum verè bonum ex parte obiecti , sed sine debito ordine ad debitum finem , male , & inordinatè vult , vt cum vult delectationem corporream propter ipsam , sine ordine ad finem honestum , & in alijs innumeris exemplis.

111. Præter quam , quod etiam intellectus speculativus ex defectu ordinis potest esse pravus , & inordinatus , v. g. si accipiat conclusionem pro principio in aliqua scientia , aut præponat autoritatem humanam , vel propriam opinionem authoritati divinæ , vt faciunt hæretici , qui etiam in veris articulis credendis magis innituntur propriæ rationi , & opinioni , quam divinæ authoritati , & ideo adhuc in illis ex modo credendi , male , & inordinatè credunt , licet verum ex parte obiecti credant. Sic igitur intellectus practicus , & voluntas , etiam erga bonum obiectum signatè bonum , possunt male tendere , si inordinatè ex modo præponendi , & volendi tendant.

112. Denique restat duplex argumentum non levis momenti. Primum , quia D. Thom. non semel videtur asserere Angelum peccasse appetendo beatitudinem supernaturalem , vt consequenter virtute suæ naturæ : Ergo eius peccatum

catum non fuit in amore suæ fœlicitatis, & excellētiae naturalis sine ordine ad supernaturalem. Secundum est, quia non videtur possibile Angelū amans inordinatè suam excellentiam naturalem, ut ultimum finem, nisi per prius eius intellectus practicus illam sibi proponeret, ut ultimum finem simpliciter : Sed eius intellectus practicus ante peccatum non potuit illam sic proponere, quia hæc propositio foret erronea, & prava, & ante peccatum intellectus Angeli non potuit esse erroneous, & pravus : Ergo. Pro hoc dupli argumento, duplex instituenda est quæstio, ut utramque difficultatem non perfunctoriè, sed radicitus enodare conemur.

QUÆSTIO XXVIII.

*AN ANGELUS PRIMO
peccaverit circa beatitudinem super-
naturalem, ut obiec-
tum.*

1. **P**RIMA sententia admittit Angelum primo peccasse amando suam excellentiam naturalem, negat tamen eius peccatum solam illam reiplexisse ex parte obiecti, sed respexisse etiam aversivè, & per modum displicantè, saltem inefficacis, beatitudinem supernaturalis. Vnde eius peccatum constituit in eo, quod ita complacuit in sua fœlicitate, & excellentia naturali, quod simili displicuit ei expectare aliam beatitudinem per merita pendentia ex auxilio gratiæ sibi premiast. Hanc sententiam ut verosimilem tenet Vazquez, *di p. 235. cap. 5.* & pro eadem refertur Egidius: Quin & in sensu eiusdem sententiæ expōnere videntur Thomistæ aliqui Antithomistæ, eo quod sèpè dicunt, quod Angelus amavit suam fœlicitatem naturali, recusando supernaturalem.

2. Hanc sententiam probat Vazquez, & alij primò: Quia solus amor, aut complacentia positiva in propria fœlicitate, & excellentia naturali, absque positiva displicantia, & nolitione supernaturalis, non videtur esse peccatum ultimum : Ergo solum fuit peccatum, quia fuit cum displicantia finis, aut beatitudinis supernaturalis. Antecedens patet: Quia amare bonum aliquod minus, & inferius sine displicantia maioris, & altioris, est amare minus sine iniuria maioris, & sine contemptu illius : Ergo non est

peccare. Secundò: Quia satis verisimile est, Angelum, si peccavit amando suam excellentiam naturalem, ideo fuisse, quia in tantum illam amavit, & in illa complacuit, ut sibi displiceret expectare aliam ex meritis, & dependentè à gratia obtinendam : Ergo ita peccavit. Tertiò: Quia non videtur possibile Angelum defruisse amorem, & appetitum beatitudinis supernaturalis, nisi ex aliqua displicantia erga illam; sola enim complacentia, & amor beatitudinis naturalis non erat incompossibilis cum appetitu etiam supernaturalis : Ergo ideo peccavit prætermittendo amorem beatitudinis supernaturalis, quia amavit naturalem cum displicantia positiva supernaturalis. His non obstantibus.

*PRIMA HÆC SENTENTIA
refellitur, & eius fundamenta
enervantur.*

3. **D**ICO primò: Primum peccatum Angelii non fuit in eo, quod habuerit positivam, & formalem displicantiam, aut nolitionem beatitudinis supernaturalis, aut illam positivè recusaverit. Ita ni fallor omnes Thomistæ: Quia licet RR. aliqui ex illis sèpè dicant, peccasse recusando beatitudinem supernaturalem, quia ex gratia erat expectanda, hoc semper explicant de recusatione interpretativa, & virtuali, seu per nolitionem interpretativam, & virtualem, non de nolitione positiva, & formalis. Et licet per has voces, & terminos *interpretatio*, & *virtualiter*, parum aut nihil explicit de reali constitutivo peccati Angeli, nisi tandem exponant fundamentum formale talis interpretativis, & ideo terminis illis insistere, ultra non progrediendo, sit effugium difficultatis, magis quam illius radicalis enodatio, tamen hoc non sufficit, ut eis attribuatur sententia contraria, quam impugnamus, & quam ipsi expressè negant. Igitur.

4. Probatur assertum, primò: Quia ut suprà vidimus ex Div. Thom. primum Angelii peccatum non potuit esse odium, quia odium est per modum fugæ à malo contrario bono præamato; atque adeò supponit previum amorem boni cui contrariatur malum: Si autem ille prævius amor non sit inordinatus, sed rectus veri boni, odium mali contrarij bono recte amato, non poterit esse maleum, sed bonum, quia bonum, & rectum est odio ha-

habere malum contrarium bono recte, & ordinatè amato: Si autem amor prævius boni sit amor inordinatus: Ergo iam prima inordinatio non est in odio, sed in amore prævio boni, cui contrariatur malum odio habitum. Sed hæc eadem ratio probat, quod primum peccatum Angeli non fuerit in displicentia, aut nolitione positiva, quia hæc etiam solum esse potest de malo, quia contrario bono præviè volito, & appetito, cum sit actus fuge, quæ non est nisi de malo, & à malo sub ratione mali, & contrarij bono præamato: Ergo. Vide supra dicta

5. Secundo probatur assertum: Quia voluntas Angeli non potuit displicere de beatitudine supernaturali, aut eam nolle positivè, nisi per eius intellectum proponeretur sibi ut mala sub aliqua ratione mali: Sed intellectus Angeli non potuit, antequam deordinaretur per peccatum, proponere sibi beatitudinem supernaturalem ut malam sub aliqua ratione mali: Ergo nec de illa displicere, aut eam nolle ante aliud peccatum deordinans voluntatem, & intellectum Angeli: Ergo talis displicentia non potuit esse primum peccatum. Probatur minor: Quia talis propositio intellectus beatitudinis supernaturalis sub ratione mali esset manifestè practicè erronea: Sed intellectus Angeli, antequam deordinaretur per peccatum, non potuit proponere cum errore pratico, quia erat vndeque perfectus: Ergo.

6. Respondet Vazquez: Quod ut voluntas Angeli displiceat positivè de beatitudine supernaturali, saltèm displicentia inefficaci, satis est, quod intellectus per simplicem apprehensionem proponat voluntati talem beatitudinem sub aliqua ratione mali, scilicet displicentis; in simplici autem apprehensione non est error vñlus, vnde ante peccatum bene potest in Angelo præcedere talis propositio, & apprehensio. Sed contra est: Quia ad movendam displicentiam positivam in voluntate non satis est qualibet apprehensio mali, sed requiritur apprehensio practica obiecti sub ratione mali, suasiva voluntatis: Huiusmodi autem simplex apprehensio non potest non esse practicè fictitia, & suasivè erronea, siquidem proponit practicè, & suasivè ut malum, quod sub nulla ratione est malum, sed optimum bonum, nempè Deum ut finem supernaturalem, scilicet beatitudinem supernaturalem: Sed repugnat, quod intellectus Angeli ante pec-

catum practicè, & suasivè sit fictitious, & erroneous proponendo positivè ut malum, quod revera malum non est: Ergo. Vide supra, quest. 24. num. 7.

7. Iam ergo ad fundamenta contraria, ex num. 2. Respondeo, ad primam, distinguendo antecedens: Solus amor, & sola complacentia in beatitudine naturali, si sit cum ordine ad supernaturalem, non est peccatum, concedo: Si sit in beatitudine naturali ut in ultimo fine simpliciter, sine ordine ad supernaturalem, nego antecedens. Ad cuius probationem, distinguo antecedens: Amare bonum minus, aut inferius sine displicentia maioris, ex terminis, & secundum se loquendo, est illud amare sine iniuria maioris, & sine illius contemptu, transeat: Amare minus bonum in primis, & ante omnia, tanquam ultimum finem, quando est obligatio vrgens amandi maius bonum ut ultimum finem in primis, & ante omnia, nego antecedens, & consequentiam, quia Angelus in illo secundo instanti, in quo peccavit, obligabatur deliberare circa ultimum sui finem, & amare ut ultimum finem in primis, & ante omnia id quod pro ultimo fine ipsi à Deo præscribatur, nempè bonum superiorius, & divinum; per hoc autem præcisè, quod loco illius amavit pro ultimo fine in primis, & ante omnia suam felicitatem naturalem contra prædictam obligationem, iniuriam fecit bono divino, & superiori, commutando pro illo bonum inferius, & infinite minus, & ideo illud contempsit virtualiter, seu privativè, apprecedendo pro illo, seu contra positivè ad illud, bonum inferius, & totum hoc sine displicentia positiva, & formaliter boni superioris, & divini, cum solo amore inordinato boni proprii inferioris ut ultimi finis, pro priori ad illam displicantiam formalem, & positivam.

8. Ad secundam, distinguo causalem: Quia in tantum illam amavit inordinatè, ut ex consequenti, & pro posteriori displiceret ei expectare aliam ex meritis, & dependenter à gratia, transeat antecedens: Ita quod ante talem displicantiam, ille amor, & illa complacentia in sua felicitate non fuerit inordinata, & peccatum, nego antecedens, & consequentiam. Non enim negamus, quod Angelus ita, vel in tantum amaverit suam propriam felicitatem, & excellentiam naturalem, ut ei displiceret expectare aliam ex gratia, sed solum, quod primum eius peccatum in hac dis-

plicentia fuerit , & non potius ante ipsam , quia ante ipsam præcessit amor , & complacentia inordinata in sua excellētia naturali , & propria vt in vltimo fine , & faciativo , quatenus exercitè voluit ea esse contentus , ex qua inordinatione voluntatis potuit sequi alia inordinatio in intellectu practico , quo sibi propone ret vt malum , & indignum propriè excellētia sic iam amatè expectare aliam ex gratia , & per merita , vt ita hoc ipsum eius voluntati displicerit . Ceterū hæc secunda inordinatio , & displicantia non potuit esse primum peccatum , sed primum peccatum fuit , quod per prius amavit propriam excellentiam vt vltimum finem simplicitè , & in illa sibi inordinate complacuit , tanquam in foelicitate sibi sufficienti , & adæquate sui satiativa .

9. Ad tertiam , nego antecedens : Quia voluntas in deliberando nunquam potest incipere à nolitione , aut displicantia , aut alio affectu fugè à malo , sed de necessitate semper incipit ab affectu prosequutivo erga bonum , quod solum est obiectum specificativum , & primarium voluntatis . Vnde primum motivum deserendi amorem beatitudinis supernaturalis , non potuit esse displicantia , aut nolitio positiva ipsius , sed debuit esse amor positivus alterius boni , nempe propriè excellētia . Cum autem arguis : Quod sola complacentia , & amor beatitudinis naturalis non erat incompatibilis cum amore supernaturalis , dico , quod ex terminis , & secundum se accipiendo amorem , & complacentiam beatitudinis naturalis , hoc verum est ; falsum tamen loquendo de amore illius inordinato vt vltimi finis simplicitè , in primis , & ante omnia appetiti , & amati ; quia impossibile omnino est vtramque amare vt vltimum finem simplicitè , & in vtraque affectivè collocare rationem vltimi finis , & finalis beatitudinis simplicitè talis , vnde ideo deseruit beatitudinem supernaturalem , eiusve amorem vt vltimi finis , quia per prius amavit naturalem , & vltimum finem simplicitè , & vt finalem beatitudinem .

10. Sed replicabis primò : Quia vel ille amor beatitudinis naturalis vt vltimi finis simplicitè importat aliquid vtrà hoc , quod est amare illam secundum se , & ex terminis , vel nihil amplius ? Si aliquid amplius : Ergò Angelus primo peccavit , quia amavit aliquid amplius , quam beatitudinem naturalem secundum se , non

vero , quia appetivit , vel in appetendo suam fœlicitatem naturalem . Si nihil amplius : Ergò tandem totum primum peccatum Angeli præcisè fuit , quia amavit suam fœlicitatem naturalem secundum se , & ex terminis . Respōdeo ad dilemmat . Quod importat aliquid amplius privativè , non aliquid amplius positivè ; importat aliquid amplius privativè , quia amor beatitudinis naturalis secundum se , & ex terminis est ordinabilis positivè ad finem supernaturalem , & privativè inordinabilis , seu exercibilis cum privatione talis ordinis debiti ; & secundum se , & ex terminis , nec dicit talem ordinem , nec privationem talis ordinis , sed ab utroque præscindit : Amor ergò ille elicitus in ordine ad beatitudinem , & finem supernaturalem , importat aliquid plus positivè , quam ipse ex terminis , & secundum se , nempe ordinem positivum sub Deo ad finem supernaturalem : Amor autem ille beatitudinis naturalis vt vltimi finis simplicitè , importat aliquid plus privativè , quam ipse amor secundum se , quia importat elici cum privatione ordinis debiti ad finem supernaturalem , vndè illud plus , vt suprà dicebamus quæst . præced . a n . 94 . revera non est plus , sed revera minus privativè velle , quam deberet velle .

11. Sed replicabis secundò : Quia vltima , & finalis beatitudo , seu vltimus finis simplicitè talis ex terminis , importat bonum positivum , & satiativum appetitus , & non puram privationem : Sed per nos Angelus appetivit in sua fœlicitate naturali rationem vltimi finis satiativi , & finalis beatitudinis simplicitè talis : Ergò plus aliquid positivè appetivè in illa , & non solum plus privative . Respondeo , concessa maiori , distinguendo minorem : Angelus appetivit in sua fœlicitate naturali rationem vltimi finis satiativi , & finalis beatitudinis contrahendo illam ad infinitè minus , quam ipsa de se importat , concedo : Contrahendo illam ad tantum bonum , quantum revera importat , nego minorem , & consequentiam : Quia fatemur rationem vltimi finis satiativi voluntatis , & finalis beatitudinis de se revera importare bonum positivum infinitum , ac propterea divinum : Sed peccatum Angeli in eo situm fuit , quod hanc rationem , ita de se excellentem , contraxit , & coarctavit ad bonū revera infinitè minus respectu propriè excellētia , & fœlicitatis naturalis , qua voluit satisfieri , & contentus , & satiatus esse ; quod quidem re ipsa non importat plus positivum , sed plus

plus tantum privatū per modum ruinæ, & declinationis de maiori ad minus. Vnde sive consideres appetitum Angeli, quatenus suam beatitudinem naturalem appetivit ut ultimum finem satiativum, sive quatenus appetivit ultimum finem satiativum in propria felicitate, & excellentia, utrumque fuit formaliter privatū, nemp̄, vel privando voluntariè amorem proprię excellentię ordine debito in verum ultimum finem, vel privando amorem ultimi finis simpliciter obiecto debito, in quo verè esset ultimus finis simpliciter, seu privando rationem ultimi finis simpliciter subiecto proprio, & solido, & relinquendo illam vanam, & vacuam veritate; ac proinde tota illa inordinatio, & peccatum in privatione fuit, sive in ruina, & declinatione privativa, & voluntaria à vero ultimo fine ad ultimum finem vanum, à veritate vacuum. Quod valde notandum est pro dictis supra, quæst. precedent. a num. 94.

12. Replicabis tertio: Quia si hæc doctrina vera sit, sequitur, Angelum peccasse directè contra finem naturalem. Sed hoc ut impossibile suprà negavimus: Ergò. Probatur sequela: Quia peccavit amando ut ultimum finem beatitudinem naturalem, quæ ita non debuit amari: Sed beatitudo naturalis est ultimus finis naturalis: Ergò peccavit amando ultimum finem naturalem aliter, ac debuit amari: Ergò peccavit contra finem naturalem. Respondeo, negando sequelam. Ad eius probationem, distinguo maiorem, quoad secundam partem: Quæ ita non debuit amari debito orto per se ab ipsa beatitudine naturali, nego: Debito orto per se à fine supernaturali proposito, & à lege supernaturali, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam: Quia ratio, quare beatitudo naturalis non debuit amari ut ultimus finis absolutè, & simpliciter, est quia Angelus erat elevatus ad finem supernaturalē, & finis supernaturalis iure suo prævalere debebat, & exigebat vnicè amari ut finis ultimus simpliciter, & omnia propter ipsum, & in ordine ad ipsum: Vnde amare finem, seu beatitudinem naturalem ut ultimum finem simpliciter, propter se ipsam, & sine ordine ad finem supernaturalē, fuit quidem peccatum circa beatitudinem naturalem, ut obiectum peccati, sed non contra illam directè, sed directè, & vnicè contra finem supernaturalē, quia directè, & vnicè contra ius finis supernaturalis, non contra ius proprium beatitudo.

Tom. II.

tudinis naturalis, quæ per se non habet ius ut ordinetur ad supernaturalem, sed hoc ius solum est ex fine, & lege supernaturali.

13. Ex quo inferes, quod ille amor propriæ excellentiæ, ut ultimi finis simpliciter, est quidem bonus ex obiecto, & fine naturali, quantum attinet ad sphæram puræ naturæ, quia intra sphæram puræ naturæ illi amoti, nec debetur aliud obiectum, nec aliis finis, & ipsa propria excellentia intra limites naturæ est bonum obiectum, & bonus finis respectu Angeli considerati etiam in puris naturalibus; attamen absolutè, & simpliciter, & omnibus inspectis est malus finis ultimus, quia supposita elevatione ad finem supernaturalem, iam propria excellentia naturalis non potest nisi inordinatè, & contra ius finis supernaturalis assumi pro fine ultimo simpliciter. Vnde si ut talis ametur, & assumatur, finis est malus, & amor inordinatus, non intra limites naturæ, sed suprà versus contra ius finis supernaturalis; ideoque talis amor, & finis dicitur malus, & inordinatus supernaturaliter, non naturaliter, quia est malus per privationem, non quidem rectitudinis, & ordinis naturalis, naturaliter debita tali amori, & fini, sed per privationem rectitudinis, & ordinis supernaturalis, ex fine supernaturali debitis tali amori, & fini naturali. Itaque privatio, in qua prævitas, & malitia talis finis, & amoris consistit, non est privatio naturalis, sed supernaturalis, quia non est privatio rectitudinis, aut ordinis naturalis, nec alicuius naturaliter debiti, sed solum est privatio supernaturalis, quia solum est privatio rectitudinis, & ordinis supernaturalis, supernaturali titulo debiti. Vnde rectissimè supradiximus, illum amorem esse malum supernaturaliter ex fine supernaturaliter pravo, licet sit bonus naturaliter ex fine secundumquid naturalis, naturaliter bono.

14. Sed dices: Implicit in terminis malitia, & prævitas supernaturalis: Ergò & nostra doctrina. Probatur antecedens, quia supernaturale ex terminis debet esse à principio supernaturali: Sed implicit in terminis à principio supernaturali procedere malitiam, aut prævitationem: Ergò. Respondeo, negando antecedens. Ad cuius probationem distinguo maiorem: Supernaturale ex terminis debet procedere à principio supernaturali, si fuerit supernaturale positivè à principio positivo, & activo supernaturali, &

si fuerit supernaturale privativè à principio defectivo supernaturaliter, concedo: Aliter, nego maiorem, & distinguo minorem: Implicit in terminis, quod à principio positivo supernaturali procedat positiva malitia, & pravitas, concedo: A principio solum supernaturali defectivo, nego minorem, & consequentiam: Quia hoc argumentum solum habet vim ingentem contra constituentes malitiam, & pravitatem peccati commissionis in positivo, & potentiam peccandi in positivo, qui sanè difficillimè poterunt assignare principium peccati in Angelo, quia iuxta illos debet assignari principium positivum malitiae positivæ, quod tamen nec possunt dicere esse naturale, quia Angelus intra lineam naturæ non est peccabilis, nec supernaturalis, quia repugnat à principio positivo supernaturali procedere malitiam peccati. Nos autem tantum agnoscamus malitiam, & pravitatem privatim, in privatione consistentem, vnde quando privatio est solius beatitudinis supernaturalis supernaturaliter debita actu, pravitas sicut privatio est supernaturalis solum privativè, cuius principium debet esse, non positivè supernaturalis, sed solum defectivè, seu in defiendo supernaturalis, licet positivè, & pro materiali naturale: Et talis est voluntas Angeli considerata sub absentia regulæ, & finis debiti supernaturalis, ut infra clarius explicavimus, quia sic considerata est positiva, & pro materiali principium positivum naturale, sed pro formalis absentia regulæ supernaturalis debitæ, est defectivè supernaturalis, seu defectivè à conformitate supernaturali cum regula supernaturali debita.

15. Quo pacto rectè intelligitur, quomodo Angelus peccare posse amando beatitudinem naturalem, sed non contra finem, & legem naturalem, sed solum contra finem, & legem supernaturalis. Item rectè intelligitur, quomodo in tali amore peccare possit sine displicentia, aut nolitione positiva, & formalis beatitudinis, aut finis supernaturalis, seu priori ad ipsam, nempe per solam privationem ordinis ad illam, aut collocandi ultimum finem in ipsa, quæ privatio non est, ut per se patet, positiva displicentia, aut formalis nolitus ipsius, sed solum privativa desertio finis supernaturalis debiti. Colligitur etiam, quod dum Thomistæ dicunt ex D. Th. 1. part. quest. 63. art. 3. in corp. quod Angelus peccavit appetendo, ut finem

ultimum beatitudinis id, ad quod virtute sua naturæ poterat pervenire, avertens suum appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei, vel recusans illam, quia est ex gratia Dei, ut loquuntur Thomistæ, non sunt intellegendi de aversione formalis, & positiva, aut de recusatione formalis, & positivæ illius, sed solum de aversione privativa, aut de recusatione privativa; quod si aliquando Thomistæ se explicant per terminos nolitionis, iam ipsi addunt, quod noluit interpretative illam quia ex gratia, quod nolle interpretativum, in sola privatione fundatur, & nihil aliud formale positivum importat. Eo modo, quo quilibet peccans mortaliter avertitur à Deo ut ultimo fine, non quidem aversione formalis, & positiva, quæ sit formalis displicentia, aut nolitus Dei, vel odium ipsius, sed sola privatio respiciendi ipsum proximo fine, aut desertio privativa illius. Quod si hanc intelligentiam non admittant, reiiciendi sunt.

SECUNDA SENTENTIA DIVERSIMODE à varijs accipitur

16. **S**ECUNDA sententia asserit Angelum primo peccasse appetendo positivè beatitudinem supernaturalis. Sed cum illam appetere ex terminis non peccatum, sed licitum esset, & obligatorium, restat explicare, in quo modo illam appetendi fuit peccatum. Itaque primo D. Thom. quest. 16. de Malo, art. 5. inquit: *Primum Angelus peccatum fuisse in eo, quod voluit consequi beatitudinem supernaturalis per vires sua naturæ.* Quam sententiam non negat, in 1. part. quest. 63. art. 3. Sed potius ait: *Vel si appetit illam Dei similitudinem, quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem sua naturæ, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem.* Et hoc consonat dictis Anselmi dicentibus, quod appetit illud, ad quod pervenisset, si stetisset. Ex his D. Thom. testimonij non levia discordia, & confusio orta est inter Thomistas. Nam PP. Salm. inquiunt, probabile esse, in via D. Thom. quod Angelus primo peccaverit per solum appetitum beatitudinis supernaturalis ut propria virtute obtinenda, sed probabilius, quod per solum amorem beatitudinis naturalis, ut ultimi finis, & etiam probabilius, quod peccaverit simul per appetitum virtusque, ita quod per prius pecca-

peccaverit circa beatitudinem naturalem, & quasi secundario appetendo, supernaturalem, & hoc secundo appetitu, quasi consummatum fuisse primum eius peccatum, & fuisse quasi corollarium eius primi peccati. Vnde non sine magna hesitatione, & ambiguitate de his opinionibus, quas ut distinctas, vel contrarias tractant, loquuntur. Alij autem Thomistæ censent, solum virtualiter interpretativè voluisse, seu appetivisse Angelum beatitudinem supernaturalem ut viribus naturæ assequendam, non formaliter, & expressè; hanc autem appetitionem interpretativam fundant in eo, quod voluit quicquid in sua beatitudine naturali, recusando supernaturalem, quia ex gratia alterius, in qua recusatione, aut nolitione illius, quia ex gratia interpretativè includitur, quod vellit eam habere per se ipsum propria virtute. Mitto alios deinde modos.

17. Novissimè vero Mag. Navarro Benedictinus Salmant. in opusc. de peccato Angelii, propugnandum assumit, primum Angelii peccatum in eo situm fuisse, quod beatitudinem supernaturalem consistentem in clara Dei visione appetivit ut habendam, non virtute suè naturæ, sed ex gratia, sine meritis tamen proprijs, ex quadam debito congruentie, aut condecorante suè naturæ. Hanc sententiam facet, apparitaram singularem, sed contendit eam esse mentem propriam Anselmi. Moveretur autem ad ipsam, quia hoc pacto salvatur, quod Angelus nihil appetivit impossibile, quia possibile est Angelum habere beatitudinem supernaturalem sine meritis, quod non potest salvati in sententia Thomistarum dicente quod illam appetivit ut habendam virtute propria, quia impossibile est illam habere, vel acquirere virtute propria.

PRIMA ASSERTIO COMMUNIOR inter Thomistas.

18. VERUMTAMEN, dico primo: Primum Angelii peccatum non potuit consistere in eo, quod appetiverit positivè, & formaliter beatitudinem supernaturalem expressè ut talem, & ut habendam per virtutem suè naturæ. Dixi, quod appetiverit positivè, & formaliter, quia non dispuo de appetitu, vel negativo, vel virtuali, & interpretativo, quia hiusmodi interpretationes lapidissime sunt volun-

tariæ, & arbitriæ, & per se nihil explicant de formalí constitutivo rei. Dixi beatitudinem supernaturalem expressè ut talem, quia non loquit modo de appetitu illius sub ratione vaga aut commoni beatitudinis finalis, de quo postea sed solum nego in primo Angelii peccato appetitum illius ut distincte, & expressè supernaturalis, & nihilominus ut habenda ex virtute suè naturæ.

19. Quo supposito facile probatur assertio: Quia Angelus non potuit ante primum peccatum ita cœcūtire, quod sibi practicè proponeret beatitudinem ut distincte, & expressè supernaturalem, & consequibilem virtute solius naturæ, cum hoc apud nos etiam terminos intelligentes, implicet manifestam contradictionem, nempe esse supernaturalem, & posse haberi virtute solius naturæ: Sed Angelus non potuit illam sic positive, & formaliter appetere, nisi illam sic sibi per intellectum proponendo, quia nihil voluntum, nisi practicè præcognitum: Ergo. Nec maiorem probationem exigit assertio proposita, & explicata, quia censio à nullo ex Discipulis Div. Thom. improbandam. Nam PP. Salmant. qui magis contra illam videntur loqui, solum dicunt, quod appetivit beatitudinem supernaturalem, ex modo illam appetendi ut habendam virtute suè naturæ; quod explicant, non quia signate ex parte objecti appetiverit illam habere positivè virtute suè naturæ, sed quia appetivit illam habere, non appetendo modum debitum, nempe ex viribus gratiæ, ex quo virtualiter, & interpretativè censem illam voluisse habere viribus solius naturæ. Vnde nunquam afferunt, quod voluerit positive, & formaliter illam habere virtibus naturæ. Verumtamen.

20. Dico secundò: Nec Angelus primo peccavit, quia appetivit beatitudinem supernaturalem distincte ut talem, & non ex viribus gratiæ, nec formaliter ex viribus naturæ, est contra PP. Salmant. Probatur tamen: Quia vel talis appetitus fuit per modum intentionis, & speci, seu conatus, vel per modum simplicis amoris circa beatitudinem supernaturalem in se ipsa sine conatu illam assequendi? Si hoc secundum, talis appetitus cum non esset conatus assequendi illam beatitudinem, nec debebat inniti viribus gratiæ, nec viribus ullis, sed præcisivè respiciebat per simplicem amorem illa ut bonam in se, præcisivè ab illa consequenda, vel non consequenda; & hoc pacto non fuit peccatum

peccatum illam sit amare, & non ex viribus gratiæ; nec propterea interpretari poterat ex vi illius affectus simplicis, quod illam volebat consequi viribus naturæ, quia ille affectus præscindebat à consequitione illius, & consequenter à viribus, quibus consequenda erat: Ex affectu autem sic præscindente, minimè, nisi sinistre, interpretari potest, quod illam vellet consequi viribus naturæ. Si vero ille affectus fuit per modum intentionis, conatus, aut spei, circa beatitudinem supernaturalem vt assequendam, non poterat non inniti positivè viribus, vel proprijs, vel gratiæ: Ergò non potuit illam sive velle vt assequendam, & non positivè ex viribus gratiæ, nec ex viribus naturæ.

21. Nec enim dici potest: Quod voluit illam consequi ex viribus vagè, & in communi, non determinando nec vires nature, nec vires gratiæ; quia in primis, nec hic affectus de se esset pravus, sed solum præcisivus, qui posset pro posteriori determinari ad vires gratiæ eligendas pro medio, & asilo; nec ex illo posset interpretari, quod vellet determinare illam assequi per vires naturæ determinatè, quandoquidem illo affectu non excludebat vires gratiæ pro asilo, sed præscindebat. Secundò: Quia purè voluntariè ponetur ille affectus consequendi beatitudinem per vires in communi cum præcisione à viribus naturæ, vel gratiæ. Tertiò: Quia Div. Thom. expresse ait, quod voluit illam beatitudinem obtinere per vires naturæ: Ergò non fuit præcisivus ille affectus à viribus naturæ.

22. Nec exponi potest Div. Tho. quasi dicat, quod voluit interpretativè, seu ex modo volendi, illam habere ex viribus naturæ, non formaliter, & positivè. Non inquam: Quia Div. Thom. expresse loquitur, & non semel, constituendo peccatum Angeli in eo quod voluit beatitudinem finalem habere ex virtute suæ naturæ: Ergò cum hoc ita expresse dicit, incepit explicatur per interpretationem, & virtualitatem. Tum quia restat explicare fundamentum formale illius interpretationis, & virtualitatis, quod non est credibile Div. Thom. reliquise inexplicatum: Ergò sensus Div. Thom. est, quod expresse, & formaliter illam volunt habere per propriam virtutem.

23. Dico tertio: Angelus in primo peccato, nec in eo instanti, in quo peccavit, appetivit efficaciter beatitudinem superna-

turalem vt distinctè, & expresse talem, abduc secundario, & a corellarium, & ornatum beatitudinis naturalis per se primo dilecta. Est etiam contra PP. Salm. & probatur primo ex D. Thom. qui in 1. part. quæst. 63. art. 3. ubi ultimo se explicat, & aperte ait, quod Angelus voluit esse similis Deo, quia appetit ut similem ultimum beatitudinis, id ad quod virtute suæ naturæ pervenire poterat: Avertens suum appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei: Sed implicat avertere appetitum ab illa, & illam appetere: Ergo non peccavit illam appetendo expresse, & distinctè ut sus pernatualem. Secundo ex August. quæst. preced. num. 16. relato, qui expresse ait, & repetit, quod peccavit Angelus, seu Angeli, quatenus sua potestate delectati, & superiori beatifico bono, ad propria deflexerunt, seu quia non adheserunt Deo summo bono, quia ab illo, qui summe est, aversi, ad se ipsos conversi sunt. Item ex D. Greg. num. 17. ibi relato, dicenti, quod peccaverunt Angeli, quia relicto eo, cui debuerunt inbarere principio; relicto eo, quod vere sibi sufficere poterat, se sibi sufficere posse iudicarunt. Ex quibus latis evidenter assertur, Angelum peccasse avertendo suum appetitum à fine supernaturalis beatitudinis. Quod amplius confirmatur ex D. Thom. 3. contra Gent. cap. 110. aiente: Patet etiam, quod Angelus non appetit aliud bonum, nisi unum, quod est sibi proprium, sed in hoc fuit peccatum, quod prætermis- sit superius bonum: Ergò falsum est, quod aiunt PP. Salm. nempe appetivisle primo, & per se beatitudinem naturalem, & secundario alio appetitu beatitudinem supernaturalem, vt ornamentum naturalis iam enim appetivisle duplex bonum, & non unum tantum. Item non prætermisisset superius bonum, sed illud appetivislet etiam.

24. Secundo probatur assertio, quia non potuit Angelus appetere efficaciter beatitudinem supernaturalem distinctè, & expresse vt talem, nisi innidente, vel proprijs viribus, vel viribus gratiæ, vel viribus in communi, & vagè præscindendo ab utrisque: Sed iam patet nullo ex his modis potuisse illam appetere: Ergò. Maior patet, quia appetitus efficax est cum conatu ad finem assequendum, & implicat conatus ad finem assequendum, nisi aliqua virtute, aut aliquibus viribus.

Tertio, & specialiter contra PP. Sal-

Salmanticenses, quia non potuit Angelus appetere distinctè, & expressè vtramque beatitudinem naturalem, & supernaturalem tanquam duas, & distinctas, nisi comparando illas aliquo ordine, & comparando vnam alteri, seu conferendo vnam cum altera: Sed hoc modo non potuit vtramque simul appetere, vt ultimum finem simpliciter: Ergo supposito, quod appetivit beatitudinem naturalem, vt ultimum finem simpliciter, vt supponunt ex D. Thom. PP. Salmant. non potuit distinctè appetere supernaturalem, vt etiam ultimum finem simpliciter, alias appetivisset duos ultimos fines simpliciter, quod prolsus repugnat.

25. Dices, hoc solum probare, quod non appetit æquè primo beatitudinem supernaturalem propter se ipsam, vt ultimum finem per se sumptum; verumtamen illam appetivisse secundario, vt ornatum beatitudinis naturalis per se primo appetitæ, & propter illam. Sed contra est, quia hoc fuit impossibile, nisi conferendo vnam cum altera, & errando in tali collatione, & conferentia, seu comparatione: Sed Angelus non peccavit ex mala, & erronea conferentia, & collatione, sed potius ex inconsideratione, & defectu conferentiae, vt est doctrina expressa D. Thom. & communis Thomistarum infra exponenda: Ergo Angelus non peccavit appetendo vtramque beatitudinem, naturalem primario, supernaturalem secundario, ordine inverso primarij, & secundarij. Maior probatur, quia voluntas nequit duo vt distincta appetere ordine primarij, & secundarij, hoc propter illud, nisi cum tali ordine sibi ab intellectu proponatur, tum quia nihil volitum, quin præcognitum, tum quia ordo ex parte volitorum non potest provenire primo à voluntate, quæ ex se ordinativa non est, sed primo, & per se semper provenit ab intellectu, qui solus ordinativus est. Sed intellectus Angeli non potuit proponere voluntati vtramque beatitudinem, vt distinctam, cum ordine perverso, naturalis vt primariæ, & supernaturalis vt secundariæ, nisi pravè, & erroneè conferendo, seu comparando vnam cum altera, & anteponendo positivè naturalem supernaturali, istamque positivè proponendo naturali, quæ certè esset prava, & erronea comparatio, & collatio: Ergo non potuit appetere naturalem primario, & supernaturalem secundario, nisi ex prava, & erronea conferentia, & comparatione vtriusque.

26. Explicatur, quia non potest intellectus practicus ex duobus bonis distinctis proponere bonum A, vt per se primo appetibile, & bonum B, vt secundario appetibile propter A, nisi proponendo practice bonum A, vt minus bonum, quam bonum B, & comparando istud vt minus illo; quia contra naturam intellectus practici est præferre minus bonum, vt minus bonum bono maiori; unde quoties proponit vnum cum præferentia positiva ad aliud, illud practice proponit vt maius, istud vt minus bonum; & quoties proponendo postponit vnum bonum alteri, practice proponit illud, quod postponit, vt minus bonum bono præposito: Ergo implicat, quod proponat beatitudinem naturalem, & supernaturalem, illam præferendo, & anteponendo, & istam postergando, & postponendo positivè illi, seu quod idem est, illam primario, & istam secundario, nisi practice proponendo naturalem vt maius bonum, & supernaturalem vt minus bonum: Sed hoc sine perversa, & erronea conferentia, & comparatione esse non posset; quæ quidem Angelo repugnat ante primum peccatum, imò & in ipso instanti, quo primo peccavit, quia esset contra fidem, quæ adhuc in illo durabat: Ergo. Unde licet supposito primo peccato, & execrata iam mente per illud, & amissa fide Theologica, vel illam excludendo, potuerit ita pravè, & erroneè conferre beatitudinem naturalem cum supernaturali, vt istam tanquam corollarium primæ debitum estimaverit, & secundario appetibilem propter decorem primæ; tamen ante primum peccatum, & ante execrationem mentis propter illud incursum, hoc impossibile fuit, & consequenter quod in illo eodem instanti, quo primo peccavit, vtramque vt distinctam, tam pravo ordine appetiverit, vt naturalem primario, & propter se, supernaturalem secundario, & propter illam appetiverit.

27. Sed dices: Nos etiam concedimus, quod appetivit naturalem primario, & propter se, sive vt finem simpliciter ultimum: Sed hoc esse non potest, nisi illam præferendo supernaturali beatitudini, & omni alio bono; quia finis ultimus primatio appetitus importat præferentiam omni alteri bono appetibili: Ergo eadem difficultate nos etiam præmimur. Respondeo, distinguendo maiorem: Nos fatemur, quod appetivit naturalem primario positive relate ad

supernaturalem, & ut finem simplicitè ultimum positive relatè ad supernaturalem, nego maiorem: Primario privativè, & ut finem simplicitè ultimum privativè, relatè ad supernaturalem, concedo maiorem, & distinguo minorem: Hoc esse non potest, nisi illam præferendo privativè supernaturali, concedo: Nisi illam præferendo comparativè, & positivè, nego minorem, & consequentiam. Nos enim libenter fatemur, quod appetivit naturalem, illam præferendo privativè supernaturali, quia illam appetivit amore desertivo supernaturalis, seu quia illam appetivit primario amore, cui titulo primarij amoris debebatur esse amorem beatitudinis supernaturalis, sed cum huius debiti obiecti privatione declinavit ad esse amorem primarium beatitudinis naturalis, deserta privative supernaturali. Ad quod non requiritur unam alteri conferre, aut comparare ordine perverso, sed satis fuit, inconsideratè, & sine collatione procedere, proponendo sibi beatitudinem naturalem, sine ullo respectu positivo ad supernaturalem, vt in primis, & propter se amabilem, & illam sic anando in primis, & propter se cum inordinatione privativa, hoc est, cum defectu privativo ordinis debiti, ex sola inconsideratione, seu non conferentia intellectus proveniente; si enim intellectus prævie utramque conferret, & consideraret, & ex tali conferentia, & consideratione regularetur voluntas, minimè peccasset, nec appetivis illet in primis, & ante omnia beatitudinem naturalem cum privatione ordinis ad supernaturalem, sed potius appetivis illet in primis supernaturalem, & secundario naturalem, quia nec intellectus considerando, & conferendo positivè unam cum alia, aliter posset utramque propone

28. Ceterum dici non potest, quod ordinatè appetivit primario naturalem, & secundario supernaturalem, nisi ordine positivo prævio, & facta prævia collatione, & comparatione positiva, quia amor positivus duorum ordine primarij, & secundarij, non importat tantum defectum privatuum ordinis debiti: Sed positivum ordinem secundarij ad primarium, quod sine positiva comparatione, & conferentia esse non potest; hoc autem modo Angelus non potuit ante mentis excæcatiō nem comparare beatitudinē supernaturalē ut secundariam ad naturalem. Vnde acc nos, quantumvis primario pro ultimo

fine amemus visibilia, & temporalia, nūquam audemus spiritualia, & supernaturalia ordinare ad temporalia, aut ea secundario appetere propter temporalia, nisi magna sit excæcatio mentis, ut in simoniacis, & sortilegis, qui propterea directa fide nomihil suspecti fiunt. Regulariter autem amor temporalium ut ultimi finis excludit privativè amorem bonorum spiritualium, sed minimè ordinet bona spiritualia, & supernaturalia ad temporalia. Non ergo dici potest de Angelo, quod in primo peccato, quando nondum eius mens erat excæcata, ordinaverit bona supernaturalia, & quod magis est beatitudinem ipsam supernaturalē, ac bona sua propria naturalia, seu ad suam beatitudinem naturalē, ut secundariam ad primariam? Vide igitur quanta sit disparitas nos inter & PP. Salmanticens.

QUARTA ASSERTIO, IN QUA explicatur mens Div.

Thom.

29. **D**ICO quartò: Angelus in primo peccato solum appetivit beatitudinem in debito supernaturalem, sub ratione finalis beatitudinis, quo modo illam appetere est idem, ac appetere naturalem ut finalē beatitudinem. Assertio ista videtur difficilè intelligibilis, illam tamen colligo ex ipso Div. Thom. locis, vbi de hoc tractat. Ut autem intelligatur, supponendum est, quod finalis beatitudo potest summi duplicitè, nempè, vel in suppositione simplici, & quasi abstractè, non designando hanc, vel illam, nec bonum, in quo sita sit; vel in vi suppositionis personalis, demonstrando bonum, in quo sita sit, aut demonstrando illam distinctè, & differentialiter ab alia. Hanc duplice acceptionem expressit Caietanus, in 1. part. quæst. 63. artic. 3. exponens illud Anselmi: Angelus appetivit id, ad quod pervenisset, si stetisset. Vbi ait: Quod Anselmus ita interpretandus est, quod illud, ad quod pervenisset, non facit demonstrationem personalem, sed simplicem, id est, demonstrat beatitudinem ultimam, & non hanc, nec illam. Constat enim, quod si stetisset, ad ultimam beatitudinem pervenisset. Supponendum est secundò: Quod supposita elevatione Angelii ad finem supernaturalem, ultima, sive finalis illius beatitudo materialiter in debito erat supernaturalis, quia unice sita erat, debebatque collocari

in bono supernaturali , sive in Deo clare videndo , sed ex ratione explicita finalis beatitudinis hoc non explicabat , nec determinabat , sed poterat practicè , & affectivè collocari in bono naturali : per inconsiderationem boni supernaturalis , & legis supernaturalis : Vnde eadem formaliter ratio finalis beatitudinis , quæ revera erat pro materiali sui subiecto debito supernaturalis , poterat appeti indebet in bono naturali , & appeti ut naturalis : Sic ergo dicimus , quod Angelus illam appetivit in primo peccato . Sic ergo explicata assertio .

30. Probatur iam ex Div. Thom. nam immediate post Textum supra relatum , num. 16. pro ratione dubitandi ex 1. part. sic subiungit : Et hæc duo , nempe appetere suam beatitudinem naturalem , sive id ad quod virtute sue naturæ poterat pervenire , vt finem ultimum sue beatitudinis , & appetere beatitudinem supernaturalis ut habendam virtute propria : Hec inquam duo , ait Div. Thom. quodammodo in idem redeunt , quia secundum utrumque appetit finalē beatitudinem per suam virtutem habere , quod est proprium Dei : Et in hoc sensu , & non aliter admittit Div. Thom. quod appetivit beatitudinem supernaturalis , quia hic ultimo se explicat : Sed hoc solum probat , quod appetiverit beatitudinem finalē , quæ realiter , & materialiter erat supernaturalis , non ut talem distinctè , & expressè , sed præcisè ut beatitudinem finalē habendam per propriam virtutem ; quod idem appetivit appetendo beatitudinem naturalem ut ultimum finem sue beatitudinis : Ergo hoc , & non aliud est de mente Div. Thom.

31. Explicatur , quia Div. Thom. expressè dixerat : In hoc appetit esse similiis Deo , quia appetit ut finem ultimum beatitudinis id , ad quod virtute sue naturæ pervenire poterat . Rogo nunc , quid est appetere id , ad quod virtute sue naturæ pervenire poterat ? Certe Div. Thom. quæst. antecedenti , art. 1. in corp. dixerat : Quod nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio intellectualis naturæ :: ultima autem perfectio intellectualis naturæ est duplex . Una quidem , quam possunt aequi virtute sua naturæ . Et hæc quodammodo beatudo , sive felicitas dicitur , nempe naturalis : Ergo appetere id , ad quod Angelus potest pervenire virtute sue naturæ , est formalissimè appetere beatitudinæ naturalis . Rogo vterius : Quid est hoc appetere ut finem ultimum sue beatitudi-

Tom. II.

nis ? Certe idem est , ac appetere illud ut finalē beatitudinem : Tunc si , sed idem est appetere id , ad quod potest pervenire virtute sue naturæ , ut finalē beatitudinem ; ac appetere finalē beatitudinem , ut potentem haberi , vel habendam propria virtute ; ita ut eodem appetitu appetendo unum appetatur aliud . Ut idem , & indistinctum , licet diverso modo à nobis explicetur : Ergo ex mente Div. Thom. idem est appetere beatitudinem naturalē , seu id , ad quod virtute sue naturæ pervenire poterat , ut ultimum finem sue beatitudinis , sive ut finalē beatitudinem , ac appetere finalē beatitudinem ut habendam virtute sue naturæ . Sed non alio sensu admittit Div. Thom. appetivit beatitudinem supernaturalē , nisi quatenus in idem redit , cum hoc quod est appetere beatitudinem finalē ut habendam proprijs viribus : Ergo D. Th. solum admittit Angelum appetivit beatitudinem supernaturalē , non ut distinctè , & expressè supernaturalē , sed solum sub ratione beatitudinis finalis :

32. Sed dices : Div. Thom. refert opinionem dicentem , quod appetit beatitudinem supernaturalē , sive illam Dei similitudinem , quæ datur in Patria , ut opinionem distinctam à prima , qua statuerat , quod appetivit ut finem ultimum sue beatitudinis id , ad quod virtute sue naturæ pervenire poterat ; siquidem ait : Vel si appetivit ut ultimum finem illam Dei similitudinem , quæ datur in Patria , &c. Ergo non accipit Div. Thom. pro eodem primum ac secundum ; alias enim supposita prima sententia , in illa includeretur secunda , siquidem idem dicaret una , ac alia . Respondeo : Quod Div. Thom. refert secundam opinionem quasi distinctam , sed non admittit illam ut distinctam , sed solum , quatenus in idem redit cum prima , seu quatenus cum illa convenit in hoc , quod appetivit finalē beatitudinem habere per propriam virtutem ; quod vere salvatur in prima sententia , independentè à secunda ut distincta à prima , seu independentè ab appetitu beatitudinis supernaturalis ut distinctè , & expressè supernaturalis , quo sensu talem appetitum , nec talem sententiam Div. Thom. nunquam admittit .

13. Sed contra insurgis : Ex alio textu eiusdem Div. Thom. ex quæst 16. de Malo , art. 5. supra relato , num. 16. in ratione dubitandi , vbi ait : Peccatum Angelis stetisse in eo , quod voluit consequi

beatitudinem supernaturalem per vires suæ naturæ. Respondeo tamen, talia verba, licet ita citentur à Mag. Navarro Benedictino, in Div. Thom. non haberi, nec in illo art. 3. nec in art. 2. aut 3. ubi rem exprofesso pertractat.

34. Sed dices: In art. 3. sic ait: *Fuit ergo primum peccatum diaboli in hoc, quod ad consequendam supernaturalem beatitudinem, quæ in plena Dei visione consistit, non se erexit in Deum, tanquam finalē perfectionem ex eius gratia desiderans cum Angelis sanctis, sed eam consequi voluit per virtutem suæ naturæ.* Ergo iuxta Div. Thom. primum peccatum Angeli in eo fuit, quod beatitudinem supernaturalem distinctè talem, quæ nempè consistit in clara Dei visione consequi voluit per virtutem suæ naturæ. Respondeo, concessso textu, negando consequentiam: Quia cum in yltimis verbis, ait: *Sed eam consequi voluit per virtutem suæ naturæ,* ly eam non refertur ad beatitudinem supernaturalem vt distinctè consistentem in clara Dei visione, à qua potius supponitur avertisse appetitum, sed refertur ad finalē perfectionem sub ratione finalis perfectionis, quam voluit habere virtute suæ naturæ. Vnde Div. Thom. dissertissimè per prius possuit beatitudinem supernaturalem consistentem in clara Dei visione, tanquam terminum à quo privativè desertum ab Angelo, sive ad quam consequendam non se crexit in Deum; & immediate illam considerat sub ratione finalis perfectionis, dicens, tanquam finalē perfectionem ex eius gratia desiderans cum Angelis sanctis, & tunc subiungit; sed eam, nempè finalē perfectionem, *consequi voluit virtute suæ naturæ,* quia scilicet eam habere voluit in excellentia suæ naturæ, non in visione supernaturali Dei, cum Angelis sanctis.

35. Explicatur: Quia in hoc converunt Angeli omnes sancti, & mali, quod omnes suam finalē beatitudinem, & suam finalē perfectionem appetivere, quia hoc, in communi loquendo, est naturale in omnibus; ceterum differentia maxima fuit, quia sancti Angeli appetivere finalē beatitudinem vt supernaturalem, & vt ex auxilio gratiæ comparandam, & vt consistentem in visione clara Dei per solam gratiam possibili. Ceterum mali Angeli appetivere etiam finalē beatitudinem, & finalē perfectionem, non distinctè, & expresse vt supernaturalem, nec vt pendecatem ab au-

xilio, & virtute gratiæ, sed vt eam invenerire volentes in sua propria excellentia, & virtute, & potestate, & felicitate naturali, sive constituendo, & collocando eam affectivè in sua naturali excellentia, & felicitate, & in hoc fuit eorum peccatum. Ceterum, quid fuit appetere suam finalem perfectionem, & finalem beatitudinem in sua naturali excellentia, & naturali felicitate, aut potestate? Sanè non aliud, quam appetere suam naturalē excellentiam, & felicitatem sibi convenientem per virtutem suæ naturæ vt finem ultimum simplicitè, sive vt suam finalem beatitudinem: Ergo in idem reddit utrumque, eademque sententia est vtraque, licet ordo, & modus illam explicandi distinctus.

36. Nec Div. Thom. vñquam dixit, quod Angelus peccavit appetendo beatitudinem supernaturalem, explicantando illam distinctè vt supernaturalem, & virtutem suæ naturæ consequendam, cum enim ex ipsis terminis hoc importet contradictionem notissimam Angelo, minimè potuit Angelus illam sic appetere, nec hoc invenietur in Div. Thom. Sed solum: *Quod appetivit beatitudinem finalē habere per propriam virtutem,* quod voluit per sua naturalia in perfectionem beatitudinis pervenire, quod finalē perfectionem non desideravit ex Dei gratia habendam cum Angelis sanctis, sed eam consequi voluit per virtutem suæ naturæ. Totum autem hoc in idem redit, & coincidit, cum eo, quod est, appetere vt ultimum finem suæ beatitudinis id, ad quod virtute suæ naturæ pervenire poterat; in quo possuit peccatum Angeli, 1. part. quest. 63, art. 3. in corpore, sive cum eo, quod est appetere suam beatitudinem naturalē vt finalē beatitudinem, & ultimum finem simplicitè: Ergo immerito singitur distinctio sententiarum, & quod peius est contradictione in Div. Thom. cum semper id ipsum dicat, & sentiat in re praesenti, absque omni, vel probabili contradictione.

37. Sed dices: Beatitudo finalis, sive ultimus finis simplicitè respectu Angelii non est alia, nec alias, nisi supernaturalis: Sed Div. Thom. expresse ait Angelum peccasse, quia voluit habere beatitudinem finalē per virtutem suæ naturæ: Ergo aperte in hoc intelligit, quod voluit habere beatitudinem supernaturalē per virtutem suæ naturæ. Secundò: Quia dum Div. Thom. ait, peccasse Angelum appetendo beatitudinem fina-

Iera habere virtute suæ naturæ , hoc non intelligit de beatitudine finali naturali, tūm quia hæc non est simplicitè finalis respectu Angeli. Tūm quia non foret peccatum velle habere beatitudinem finalem naturalem per virtutem suæ naturæ. Tūm quia quest. 16. de Malo , art. 3. immediate ante verba relata , dixerat: Vnde relinquitur quod peccatum Angeli non fuerit in aliquo , quod pertineat ad ordinem naturalem : Ergò solum intelligit , quod peccavit , quia voluit habere beatitudinem finalem supernaturalem virtute suæ naturæ.

38. Respondeo hoc argumentum esse sophisticum , etenim nihil frequenter , nec verius , quam plures homines peccare , quia volunt habere suam fœlicitatem in bonis sensibilibus , & corporalibus , aut eam consequi per delectationes sensibiles. Rogo igitur , de qua fœlicitate id dicitur , & intelligitur , de fœlicitate sensibili , & corporali , an de fœlicitate spirituali ? Si de sola sensibili , illa non est propria fœlicitas hominis , nec esset peccatum illam appetere in delectationibus sensibilibus , quia alibi non repertitur , nec aliter , quam per illas potest consequi , ac proinde non esset peccatum illam in illis , & per illas appetere. Si intelligitur de fœlicitate spirituali : Ergò peccatores appetunt fœlicitatem , & beatitudinem spiritualem , vt talem expreſſe , & distinctè , in rebus corporalibus : Hoc autem certissime falso sum est. Quomodo igitur illud est intelligendum ? Explica , & explicabo , quo pacto Angelus peccavit , quia appetivit finalē beatitudinem in propria excellentia naturali , sive ut consequendam virtute suæ naturæ. Vel aliter : Omnes Thomistæ fatentur , quod peccavit Angelus amando suam excellentiam naturalē , vt ultimum finem , sive ut suam finalē beatitudinem. Rogo igitur , vel quia illam amavit vt ultimum finem , & finalē beatitudinem naturalem , vel quia illam amavit vt ultimum finem , aut finalē beatitudinem supernaturalem? Hoc secundum , certè repugnat , quia ex terminis repugnat Angelum apprehendere , & appetere beatitudinem naturalem vt supernaturalem. Si primum , non esset peccatum , quia amare beatitudinem naturalem , vt finem ultimum naturalem , seu ut finalē beatitudinem naturalem , non videtur esse peccatum: En igitur eadem difficultatem.

39. Respondeo igitur pro omni
Tom. II.

bus , distinguendo maiorem : Beatitudo finalis , sive ultimus finis respectu Angeli non est alius re ipsa , & in particulari nisi supernaturalis , concedo maiorem : Ut appetitus ab Angelo inconsideratè , nego maiorem , & concessa minori , nego consequentiam ; quia solum infertur quod sensus D. Thom. sit , Angelum peccasse , quia voluit habere vt naturalem , beatitudinem , quæ haberi non poterat nisi vt supernaturalis , seu quia appetivit , vt sibi naturalem , beatitudinem finalē , quæ revera non erat nisi supernaturalis , seu quia habere voluit beatitudinem finalē viribus naturæ , quæ haberi non poterat nisi viribus gratiæ , quæ omnia idem omnino sunt.

40. Ad secundam , distinguo antecedens : Hoc non intelligit de beatitudine finali naturali in rei veritate , quæ vt naturalis debeat appeti , concedo : De beatitudine , quæ vt naturalis appetita fuerit ab Angelo ex inconsideratione , cum tamen deberet appeti vt supernaturalis , & ex gratia , nego antecedens. Ad cuius primam probationem dico , quod beatitudo revera naturalis , non est simplicitè finalis respectu Angeli , sed beatitudo , quæ appetita fuit inordinate ab Angelo vt naturalis , erat simplicitè finalis , quia beatitudo simplicitè finalis fuit appetita ab Angelo inconsideratè vt naturalis. Ad secundam dico , quod peccatum non esset appetere beatitudinem finalē , quæ revera esset naturalis , & vt naturalis appetenda , volendo illam habere per virtutem suæ naturæ ; sed peccatum fuit velle habere vt naturalem , sive virtute suæ naturæ beatitudinem , quæ revera non erat alia , nisi supernaturalis. Ad tertiam , concedo , quod peccatum Angeli fuit in aliquo , quod re ipsa pertineret ad ordinem supernaturalem , fuit tamen circa beatitudinem finalē , quæ per se pertinebat ad ordinem supernaturalem , & sic appeti debebat , sed appetita fuit vt pertinens ad ordinem naturalem per inconsiderationem , quia appetita fuit vt virtute nature habenda , & possidenda.

41. Quæ doctrina vt clarius percipiat , recolenda sunt , quæ diximus tom. I. quest. 7. de Liber. Arbitr. præcipue ex D. Thom. circa appetitum beatitudinis in communi , qui si contrahatur ad appetitum illius in bono speciali , in quo revera non est , vitiatur , & est appetitus beatitudinis pravus , & demeritorius ; si vero contrahatur , aut specificetur ad KK 2 bo,

bonum divinum, in quo revera est, est appetitus bonus, supernaturalis, & meritiorius, licet hoc quod est appetere beatitudinem ex terminis, & in communione accipiendo, sit naturale, & non meritum, nec demeritorium. Sic igitur dicimus in Angelo, quod hoc quod est appetere beatitudinem finalis, ex terminis, & incommuni hoc accipiendo, nullam dicit supernaturalitatem, sed est ratio communis ipsi naturalis; supposito autem, quod elevatus erat ad ordinem supernaturalem, illa ratio communis de se naturalis appetendi beatitudinem finalis, & ultimam, debebat costrahiri ad illam appetendam in bono supernaturali visionis Dei, quia iam illa sola erat illi in rei veritate beatitudo finalis; sed peccatum Angeli fuit, quia rationem communem appetendi beatitudinem finalis, contraxit indebet, inconsideratè, & deficienter ad appetitum specificum suum beatitudinis naturalis, quæ revera non erat finalis respectu ipsius, deserta beatitudine supernaturali visionis Dei, quæ sola ipsi destinata erat pro ultimo fine.

42. Ubi si recte calleas, invenies non esse duplum appetitum realiter distinctum, unum beatitudinis finalis supernaturalis, alium beatitudinis naturalis ut finalis, sed unum, & eundem realiter appetitum in Angelo fuisse, & appetitum beatitudinis naturalis ut ultima, & finalis, sive ut ultimi finis, & eundem fuisse appetitum beatitudinis finalis, seu ultimi finis in sua beatitudine, & excellentia naturali, quia videlicet in eo Angelii appetitu prava ratio communis naturalis, & necessaria de se appetendi beatitudinem finalis, sive ultimum finem simpliciter, indebet, seu contra debitum contracta fuit ad appetitum beatitudinis naturalis ut ultimi finis. Qui appetitus, secundum rationem communem, præcisè respicit beatitudinem finalis, non specificando in particulari, nec naturalem, nec supernaturalem, licet cum debito specificandi in particulari supernaturalem; sed secundum rationem specificam, & particularem non specificavit supernaturalem ut ultimum finem, sed solam naturalem, cum defectu privativo respiciendi specificè supernaturalem, quam ex vi legis supernaturalis debebat respicere; & in hoc ille appetitus fuit pravus, & peccaminosus.

43. Dices forsitan, in Angelo non admittimus appetitum præcisivum beatitudinis incommuni, quia inchoatum, &

imperfectum, & potentiale, sed solum appetitum determinatum beatitudinis in particulari: Ergo male nunc distinguimus in Angelo appetitum beatitudinis finalis in communi, & in particulari. Respondeo, concessio antecedenti, negando consequentiam; quia licet solum detur in Angelo appetitus beatitudinis finalis, seu ultimi finis in particulari, in illo tamen distinguere possumus, & debemus rationem communem appetendi beatitudinem finalis, ex se præscindente à bono specifico, in quo illam appetit, & rationem specificam appetendi illam in bono proprio naturali, seu rationem specificam contrariam appetendi illam in bono specifico supernaturali, quia illa ratio communis per vitramque rationem contrahibilis est divisim, & supposita lege supernaturali, debet contrahiri in exercitio per secundam, & dum contrahitur in exercitio ad primam, privatim contra debitum secundam, & in hac privatione fuit eius primum peccatum.

44. Dices secundo: Angelus non potuit, nisi per errorem sibi proponere finalis beatitudinem in sua excellentia naturali, nec ut assequibilem virtute suæ naturæ: Sed ante primum eius peccatum non admittimus errorem in intellectu angelico, adhuc in apprehensione sua siva, & practica: Ergo non potuit in primo peccato appetere beatitudinem finalis in sua excellentia naturali. Probatur maior, quia supposita elevatione Angelii ad finem supernaturalem, finalis eius beatitudo, solum sita erat re ipsa in bono supernaturali, & re ipsa erat supernaturalis, ut supponimus: Sed sine errore non poterat proponere in bono naturali, nec ut naturali virtute habendam, beatitudinem, quæ solum erat re ipsa supernaturalis, & solum sita in bono supernaturali: Ergo. Respondeo negando maiorem, ad cuius probationem, concessa maiori, nego minorem, quia per solam inconsiderationem boni supernaturalis, ad quod Angelus elevatus erat, & in quo sibi destinata erat finalis beatitudo, absque alio errore, potuit Angelus sibi proponere finalis beatitudinem, & ultimum finem in sola beatitudine naturali, eo enim ipso, quod non consideravit bonum superius divinum ad quod elevatus erat, non restabat aliud sibi proponendum pro ultimo fine, nisi beatitudinem, & excellentiam naturali: Satis ergo fuit illa inconsideratio absque omni errore positivo, ut finalis beatitudo.

beatitudinem, seu finem ultimum sibi proponeret in sola beatitudine naturali. Et quidem hoc argumentum est contra omnes Thomistas, quia omnes tenent appetivissem Angelum, & consequenter sibi proposuisse beatitudinem naturalem ut finem ultimum, & ut suam finalem beatitudinem, & hoc expressè tenet Div. Thom.

COROLLARIA NOTATU DIGNA
ex praecedenti doctrina.

45. **E**X dictis colligitur pri-
mo, aperta intelligentia Anselmi, dicentis,
quod diabolus appetivit id, ad quod perve-
nisset, si stetisset, quod licet in Anselmo
expresis verbis non inveniatur, illud
tamen pro dicto Anselmi refert D. Thom.
quia cap. 6. de casu diaboli, rogatus à Dis-
cipul. Cuiusmodi commodum illud fuerit,
quod mali Angeli iniuste concupescendo, sic
defecerunt. Respondet: Quid illud fuerit
non video, sed quidquid fuerit, sufficit scire,
quia fuit aliquid, ad quod crescere potue-
runt, quod non acceperunt, quando creati
sunt, et ad illud suo merito proficerent.
Ex quo textu infertur clare dictum, quod
Anselmo tribuit D. Thom. quod scilicet
appetivit malus Angelus id, ad quod perve-
nisset, si stetisset. Sed virumque ex-
pliatur optimè ex praecedenti doctrina,
quia accipiendo finalem beatitudinem in
vi suppositionis simplicis, & non perso-
nalitatis, sive abstracte pro finali beatitudi-
ne, non hac, vel illa, seu nullam demon-
trando in particulari, verissimum est, quod
illam appetendo inordinatè, & iniuste,
appetivit Angelus id, ad quod pervenis-
set, si stetisset, quia verissimum est, quod
appetivit finalem beatitudinem, & quod
pervenisset ad illam, si stetisset, ad quam
tamen non pervenit, quia non stetit in
veritate. Item verissimum est, quod fi-
nalis beatitudo abstractè sumpta fuit il-
lad commodum, quod non acceperunt
Angeli, quando creati sunt, ut ad illud
suo merito proficerent. De quo rectissime
dixit Anselmus: *Quia illud fuerit, non vi-
deo, quia ratio beatitudinis finalis prædic-
to modo accepta, non est aliquid deter-
minatè demonstrabile, sed est aliquid
abstractè, & in communi, quo sensu non
videtur quid sit, nisi sub ea ratione con-
fusa, quo illud exponit Anselmus, &
Discipulus, quod nempè fuit id, quod
boni Angeli iuste volendo sic perfec-
serunt, & mali Angeli iniuste volendo*

amisserunt, ad quod suo merito perve-
nire poterant, quæ ratio solum adaptatur
beatitudini finali indeterminatè accep-
ta.

46. Colligitur secundò, quam vo-
luntaria sit, & sine fundamento gravi,
sententia Mag. Navarro Benedictini, af-
ferentis, obiectum superbiæ angelicæ
fuisse beatitudinem expressè, & deter-
minatè supernaturalem, ut habendam
sine meritis. Etenim talis expressio, nec
tale obiectum non invenitur in Anselmo,
qui nunquam expressit determinatè, quid
illud fuerit, quod appetendo peccavit
Angelus, nec dixit esse quid supernatu-
rale, nec esse quid naturale, nec ha-
bendum ex meritis, nec habendum sine
meritis, imo dixit: *quid illud sit non vi-
deo.* Solum ergo voluntariè abscribitur
Anselmo, quod Anselmus se non videre
testatur, & quod minimè determinavit
ipse, nisi sub conceptu confuso adaptabi-
le solum beatitudini finali ut sic.

47. Imò expressè contradicit, quia ex-
presè ait fuisse illud, *ad quod pervenisset, si
stetisset, seu ad quod suo merito pervenire
possit.* Sed ad habendam beatitudinem su-
pernaturalem sine meritis aequaliter suo me-
rito pervenire posset, quia hoc implicat
contradictionem; nempè pervenire suo me-
rito ad habendam beatitudinem sine me-
rito: Ergò Anselmus expressè contradiz-
it, quod illud, quod Angelus superbè
appetivit, fuerit habere beatitudinem si-
ne meritis suis. Explicare conatur Au-
thor citatus Anselmum, quasi dixerit,
quod pervenisset ad illam habendam, id
est, conservandam sine meritis, quia se-
mè habita sine merito præcedenti, illam
sine novis meritis conservaret. Sed hoc
potius est eludere, quam exponere dictum
Anselmi: Nam Anselmus expressè ait,
quod appetit id, ad quod pervenisset, si
stetisset, sive id ad quod suo merito perve-
nire posset. Sed quid fuit hoc? Respondebat
præfatus Magister, quod fuit habere bea-
titudem sine meritis. Sed ne laboremus
in æquivoco, (non enim decet ludere
verbis æquivocis in Anselmo exponen-
do) rursus rogo: *Vel habere illam sine
meritis præcedentibus; vel habere illam
sine meritis consequentibus eius posses-
sionem?* Toto enim cœlo distat vnum ab
alio: Si primum fuit, quod appetivit,
certè nunquam ad illud pervenisset,
etiam si stetisset, nec posset suo merito
pervenire ad habere sine merito præce-
denti beatitudinem, cum implicet aper-
tam contradictionem. Si secundum fuit,
quod

quod appetivit, non primum, vbi superbia, vbi singularitas, vbi peccatum? Omnes enim Angeli Sancti, & homines Sancti appetunt beatitudinem certo habendam sine meritis consequentibus ipsam, quia omnes scimus, quod possessa beatitudine illa, non erit locus meritis consequentibus ad ipsam, & ita illam habere desideramus. En quo tandem deve nit prædicta ab Authore præfato Anselmi expositio.

48. Et confirmari potest, quia D. Thom. expressè exponit Anselmum de habere beatitudinem propria virtute, aut virtute suæ naturæ, non ex gratia: Ergò contra D. Thom. exponitur Anselmus de appetitu habendi beatitudinem ex gratia sine meritis, quo pacto est magis ex gratia. Mirum est, quantis conatur etiam D. Thom. verba à sensu obvio distrahere, querendo in illis sensum implicitum explicito contrarium. Sed quia cuique legenti ipsum facile erit ea impugnare, vt aliena à mente D. Thom. idèo ea prætermittimus. Confirmatur secundò, quia habere gloriam non ex meritis, sed ex pura gratia, non est obiectum competens superbiae, sed à ratione superbiae valde alienum, est enim illam habere inferiori modo, quam cæteri Angeli, & homines adulti, nempè sicut infantes baptizati decedentes; quis autem credit, superbiam ingentem Luciferi, hoc tantum appetivis? Inquit, superbiam in eo fuisse, quod appetivit illam vt sibi debitam sine meritis titulo condecorat, & congruentia, quia videlicet homines solum illam habent ex meritis, Deus sine meritis ex natura sua, & videbatur sibi congruere, & concedere modum medium illam habendi, quo excelleret homines singulariter illam habendo sine meritis, & magis modo possibili assimilaretur Deo in eo, quod est habere illam sine meritis, licet non ex natura, sed ex gratia, quia aliter erat impossibile. Hac tenus idæa talis noviter adiunctæ opinionis.

49. Sed contra eam plura occurserunt, primo, quod in habere gloriam sine meritis, ex gratia tamen, non excederet homines, tūm quia infantes illam sic habent, dum baptizati decedunt. Tūm quia adultos nedum non excederet, sed ab illis excederetur, cum excellentius sit habere aliquam dignitatem iure meritorum, quam purè gratis sine meritis: Ergò ille modus, ut potè valde inferior, habendi gloriam, præmodo, quo illam ho-

mines habent, non deceret, nec con grueret Angelis, nec ab illis sine errore talis potuit estimari. Secundo, quia quo quis maiori iure, & magis à se obtinet gloriam, tanto magis in modo illam habendi assimilatur Deo, qui illam habet omnino à se iure naturæ: Sed maiori iure, & magis à se habetur, quando habetur ex meritis proprijs, seu iure meritorum, quam si habeatur purè gratis: Ergò Angelus, qui immoderatè appetivit similis esse Deo, non potuit appetere illam habere gratis, recusato iure meritorum.

50. Tertiò: Quia titulus ille con decentiæ, & congruentiæ excogitatus, vel est verum ius ad gloriam habendum sine meritis fundatum in nobilitate naturæ angelicæ; vel non est verum ius? Si ponitur vt verum ius, est error manifestus, quod natura angelica ex sua nobilitate fundet ius ad gloriam sine meritis, quia est contra essentiam beatitudinis supernaturalis deberi alicui naturæ creæ iure suæ nobilitatis, ac proinde nisi per errorem manifestum, non potuit Angelus estimare illam vt sibi debitam iure suæ nobilitatis? Si vero nullum ius, aut exigentiam, nec debitum importat, quia natura, quantumvis nobilis, ad dona supernaturalia nullam exigentiam, aut ius verum habet, hoc sanè cognovit Angelus: Quomodo autem appeteret habere sine meritis, quod nullo iure sibi debebatur, nec sibi taliter proportionatum erat? Etenim appetitus efficax alicuius doni ex alterius largitate habendi, necessatio fundatur, vel in iure proprio habito, vel acquirendo ad illud, vel in promissione largitoris, vtroque enim secluso, fatuè quis appeteret efficaciter donum situm purè in arbitrio alterius; que fatuitas tanto maior esset, quanto magis nollet tale donum de se promerer, nec aliquid præstare ex parte sua ad illud obtainendum, vel promerendum: Sed talis fatuitas non est credibilis, nec verosimilis in mente Angeli peccantis: Ergò cum ex natura sua non haberet ius ad donum glorie, nec ex parte Dei præcessisset promissio illius sine meritis dandæ, sed potius neganda non illam promerenti, inverisimile est, quod illam appetivisset efficaciter vt sibi dandam sine meritis.

51. Confirmatur hoc ipsum: Quia repugnat appetitus, seu volitio efficax alicuius finis absque omni conatu ad tam finem: Sed talis esset volitio efficax habendi gloriam suæ ullis meritis: Ergò

repugnat. Probatur minor: Quia esset voluntas non promerendi illam, & consequenter nihil ex parte sua faciendi, quo illam promeretur; nec esset conatus ad illam vi extrahendam à manu libera Dei, ut per se patet: Ergo esset volitus beatitudinis absque omni conatu ad illam. Explicatur: Quia nec vellet moveare Deum obiectivè, aut eum obligare ut sibi largiretur gloriam, quia Deum nullus moveret obiectivè, nec ipsum obligat, nisi aliquo merito saltèm impetratorio, & ipse nollet mereri apud Deum; nec vellet Deum moveare physicè, quia hoc est chimera: Ergo nullum omnino conatum haberet ad gloriam obtainendam: Sed implicat volitus, vel appetitus efficax gloriæ à Deo obtainendæ absque omni conatu ex parte sua ad illam obtainendam: Ergo repugnat in Angelo volitus, seu appetitus efficax gloriæ obtainendæ sine meritis. Vnde si nollet illam vlo modo promereri, ad summum posset illam simplici quadam, & fatua expectatione expectare sibi otioso proventuram à Deo, qui id nec levi aliquo iudicio sibi promiserat. Quis autem in hac fatua expectatione otiosa constituit unquam peccatum Angelii. Mitto alia plura contra præfatum modum opinandi, quæ cuique facile occurrent.

QUESTIO XXIX.

QUA VIA IRREPSE RIT PECCA^{TUM} IN ANGELO?

CONTROVERSIA ista est quasi cardo totius difficultatis de Angeli peccato; ideoque valde difficilis. Cum enim mens Angeli supponatur propter suam immaterialitatem cum ingenti perspicacia ad omnia cognoscenda, quæ ad se spectarent, & alias peccatum sit malum maximum voluntarium, difficillimum appareat, quo pacto cum tanta perspicacia, & scientia potuerit in se voluntariè admittere tantum, tamque gravissimum malum, quale est peccatum superbiae gravissimum. Pro qua difficultate extricanda.

Supponendum est primò: Quod primum Angeli peccatum provenire non potuit ex aliqua passione inordinata præveniente rationem, aut intellectum eius practicum, aut contra rationem rebellante; quia videlicet cum ipse non sit compositus ex contrarijs, non habet portio-

nem inferiorem suæ tationi, vel suo intellectui, sed purè portionem intellec-tualem, quia est purè intellectualis, ac prouinde ex nulla sui portione inferiori potest insurgere motus, aut passio aliqua præveniens, perturbans, aut rebellans contra rationem: In solo igitur eius intellectu pratico inquirenda restat origo peccati in Angelo.

2. Suppono secundò: Quod defectus in intellectu quatuor possunt excogitari. Primus est nescientia, seu ignorantia negativa aliquorum, quæ scire non debet, & huiusmodi nescientia omni intellectui creata, & creabili convenit necessario, nec ab illa penitus purgari potest, quia repugnat intellectum creatum esse omniscium, & nihil penitus nescientem. Secundus est ignorantia: Quæ importat privationem sciendi ea, quæ quis scire debet, & tenetur, vtpotè ad se, vel ad sui officium, aut statum per se pertinentia. Tertius est error positivus consistens in falso iudicio de ignorantia, qui quidem error suprà ignorantiam, addit aliiquid plus de voluntario, & aliquam audaciam, & præsumptionem, quia non est sine voluntarietate, & aliqua præsumptione, quod quis de ignoratis sententiam ferat. Quartus denique defectus est inadvertentia, & inconsideratio; quæ potest esse, vel negativa, vel privativa; est negativa, quando est defectus considerationis sine obligatione considerandi. Est privativa, quando est defectus considerandi cum obligatione considerandi. His suppositis:

PRIMA ASSERTIO.

3. **D**I CO primò: Primum Angeli peccatum non procedit ex ignorantia, nec ex errore positivo intellectus. Ita Div. Thom: 1. part. quest. 63. art. 1. ad 4. dicens: Peccatum mortale in actu liberi arbitrij contingit esse duplicitè. Vno modo ex hoc quod aliquod malum eligatur, sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundum se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia, vel errore, alioquin id, quod est malum, non eligetur ut bonum: Hoc autem modo in Angelo peccatum esse non potuit: Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliiquid, quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debita mensuræ, & regula, ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, que non

non habet debitum ordinem, nisi ex parte rei electæ; sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et huiusmodi peccatum non præexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum, quæ considerari debent: Et hoc modo Angelus peccavit convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam divinae voluntatis. Quod autem nec ex errore processerit, afferit, quest. 16. de Malo, art. 2. ad 4. his verbis: Semper autem in peccato defectus intellectus, & voluntatis proportionaliter se comittantur; unde non oportet ponere in primo peccato dæmonis talem defectum intellectus, ut aliquid falsum existimaverit, sed in hoc quod defectus ab apprehensione prime regulæ, & ordinis eius. Et ad 7. sic ait: Dicendum, quod peccatum dæmonis non provenit ex defectu rationis, qui haberet rationem contrarietas. Non enim approbavit malum pro bono, nec verum pro falso, sed solum ex defectu, qui habuit rationem negationis, in quantum scilicet voluntas eius non fuit regulata regula divini regiminis. Et 3. contra Gent. cap. 110. sic ait: Non enim cogimur dicere, quod error fuit in intellectu substantia separata iudicando aliquod bonum, quod bonum non sit, sed non considerando bonum superioris ad quod proprium bonum referendum erat. Quid clarius?

4. Deinde probatratione: Quia in Angelo ante primum eius peccatum non potuit esse ignorantia privativa, & propria: Ergo ex illa non potuit primum eius peccatum procedere. Probatur antecedens: Quia in primis non potuit esse in eo ignorantia proprie circa naturalia, quæ ad suam conditionem, & statum pertinebant, quia fuit creatus cum plena scientia omnium naturalium ad se pertinentium, vnde ab Ezechiele, dicitur: Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, & decore. Et in toto illo textu quam maximè celebratur eius scientia, & sapientia potissimè, antequam peccaret. Et item: Quia ut supra vidimus fuerunt creati in beatitudine naturali, cum qua ignorantia privativa circa naturalia repugnat. Ac deum: Quia Angelus in naturali scientia non procedit per discursum, nec de actu imperfecto ad perfectum, nec de potentia ad actum, sed statim à principio fuit perfecte in actu, cognoscens conclusiones in principijs. Non ergo circa naturalia fuit in illo ignorantia proprie talis. Deinde nec circa

supernaturalia: Quia cum fuerit à Deo creatus in gratia, fuit etiā à principio supernaturaliè instructus de omnibus supernaturalibus, quæ scire debebat; alioquin in illo instruendo fuisset defectus ex parte Dei, qui quantum ad supernatura fuit Angeli supremus. Doctor, Preceptor, & institutor in illo primo instanti: Ergo Angelus ante primum peccatum non habuit ignorantiam propriæ talem, ex qua posset oriri primum peccatum.

5. Deinde nec potuit esse error proprie talis, tūm quia error semper supponit ignorantiam circa id, quod intellectus errat: Ergo seclusa ignorantia, repugnat error. Nec valet dicere: Quod ad errorem satis, est nescientia eorum circa quæ quis indicat. Contra enim est. Quia, ut inquit Div. Thom. quest. 3. de Malo, art. 7. in corp. his verbis: Error est approbare falsa pro veris; vnde additum quedam super ignorantiam; potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat, & tunc est ignorans, & non errans. Sed quando iam falsam sententiam fert de his, quæ nescit, tunc proprie dicitur errare. Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati, non enim est absque presumptione, quod aliquis de ignorantia sententiam ferat, & maximè in quibus periculum existit: Ergo adhuc supponitur ignorantia, vel nescientia in Angelo circa supernaturalia, error tamen esse non potest in illo ante primum peccatum, seu ante presumptionem, quandoquidem non est sine presumptione, quod aliquis de ignorantia tentantium ferat.

6. Confirmatur hoc ipsum ex Div. Thom. quest. 16. de Malo, art. 6. in corp. sic assumptione nostrum probant, quia error, sive falsa opinio, est quedam defectiva operatio intellectus, sicut partus monstruosus est quedam defectiva operatio naturæ. Vnde Philosophus dicit, in 6. Ethicor. quod malum intellectus est falsum: Sed defectiva operatio semper procedit ex defectu, alicuius principij, sicut ex aliquo defectu, seminis procedit monstruositas partus, ut dicitur in 2. Physic. Ergo necesse est, quod omnis falsa estimatio procedat ex defectu, alicuius principij cognoscendi. Tūm sic sed nullum principium potest esse deficiens, seu deficere, quantum ad id, ad quod semper est in actu secundum suam naturalram; sed solum in eo, respectu cuius est in potentia; nam id quod est in potentia potest subiecti & perfectioni, & privationi;

vationi; actus autem opponitur privatio-
ni, ad quam pertinet omnis defectus: Er-
gò nullum principium cognoscendi po-
test esse deficiens defectu nempè priva-
tivo, quantum ad id respectu cuius sem-
per est in actu: Sed ut supra dictum est,
Angelus secundum conditionem sue naturae
actu habet perfectam notitiam omnia eorum,
ad qua vis sua cognoscitiva natura-
liter se extendit, quia non discurrit à prin-
cipijs ad conclusiones, sed statim in prin-
cipijs notis conclusiones videt: Ergò Angelo
non potest inesse falsa opinio circa quecum-
que naturalia eius cognitioni subsunt. Et
confirmat à paritate: Quia nobis inesse
non potest falsa opinio circa prims prin-
cipia naturaliter nobis nota, qua intellectus
noster respectu illorum non est in po-
tentia, sed in actu: Sed intellectus an-
gelicus non solum est in actu erga prin-
cipia, sed erga conclusiones, alioquin si
actu habens principiorum notitiam, in po-
tentia conclusiones cognosceret, oporteret
ipsum, sicut, & nos, per discursum ra-
tionis notitiam conclusionum acquirere, cu-
ius contrarium patet per Dionysium 7. de
divin. nominib. Ergò Angelus nec circa
principia, nec circa conclusiones potest
habere falsam opinionem circa natura-
lia. Ex quo infert Div. Thom. quod
quia peccando diabolus proprietatem natu-
rae sue non amissit, sed data naturalia in
eis manent integra, & splendidissima, ut
Dionysius dicit, cap. 4. de divinis nominib.
consequens est, quod nec diabolus falsam
opinionem habere posset in his, que perte-
nent ad eius naturalem cognitionem.

7. Quod si dicas: Ergò saltē
circa supernaturalia poterit falli, & erra-
re. Respondebit Div. Thom. sic discur-
sum continuans: Quamvis autem mens
eius sit in actu respectu eorum, que natu-
raliter cognoscere potest; est tamen in po-
tentia respectu eorum, que suam natura-
lem cognitionem excedunt, & ad ea cog-
noscenda indiget superiori lumine illustra-
ri: Vnde necessè est, quod respectu eo-
rum, in quibus superior intellectus inferio-
rem excedit, inferior intellectus sit quasi
in potentia indigens perfici per superiorem:
Ergò respectu eorum, que sunt in divine
cognitione excedente, omnis intellectus an-
gelicus est in potentia indigens illustrari
ad ea cognoscenda quodam supernaturali
lumine, quod est lumen gratiae divine: Ex
quo iam infert, quod respectu buius cog-
nitionis gratiae potest in quolibet Angelo
aliquis defectus existere. Aliter tamen, &
aliter. Nam in bono Angelo potest qui-

dem respectu buiusmodi cognoscibilium es-
se defectus; sed si simplicis negationis, secun-
dum quod Dionysius dicit 7. cap. Ecclesiast.
Hyerarch. quod à nescientia purgantur:
non autem potest in eis esse defectus falsæ
opinionis, quia cum voluntas eorum sit or-
dinata, non applicant suum intellectum ad
iudicandam de illis, qua cognitionem eo-
rum excedunt: Sed in malis Angelis prop-
ter inordinatum, & superbam voluntatem
potest esse respectu buiusmodi cognoscibi-
lium etiam defectus falsæ opinionis, in
quantum exhibent suum intellectum præ-
sumptuosè ad indicandum de his, que eos
excedunt: Ergò ante primum peccatum,
seù antequam Angelus sit malus per su-
perbam voluntatem non potuit in eo esse
falsa opinio, nec error vllus, sed ad
summum negativa nescientia, adhuc cir-
ca supernaturalia. Quem Div. Thom.
discursum prolixè retuli, quia radicali-
ter probat assumptum, & placet miram
eius energiam exponere cunctis.

8. Respondebis primò Div. Thom.
falso supponere, quod intellectus Angeli
circa cognoscibilia naturalia semper sit in
actu, quia dato, quod circa cognitionem
sue essentię, & sui ultimi finis, & Authoris
naturalis semper sit in actu, tamen circa
omnia alia non semper actu ea cognoscit,
sed per cognitiones discretas, & sibi suc-
cedentes adinvicem. Sed contra est: Quia
ad hoc respondet Div. Thom. ibidem
ad 4. dicendum: Quod habere notitiam in
actu dicitur duplicitè. Uno modo quan-
tum ad actualem considerationem omnium
eorum, ad quę sui naturalis cognitio se ex-
tendit. Alio modo quantum ad habitualem
notitiam, quia ut dicitur 2. de Anim. & 8.
physic. aliter dicitur aliquis esse potentia
sciens ante adscire, quando scilicet non
habet habitum scientię; & aliter ante con-
siderare; & hoc modo, nempè in habitu ha-
bet Angelus actualem notitiam respectus
omnium, quę naturaliter cognoscere po-
test, & istud sufficit ad repellendam falsi-
tatem contrarium; non enim nos semper
actu consideramus principia, sed ipse habi-
tus principiorum sufficit ad repellendum
omnē errorē contrarium circa ipsa: Ex quo
sic arguitur: Div. Thom. solum intendit
intellectum Angelii semper esse in actu
sciens habitualiter omnia naturaliter cog-
noscibilia, sicut nos sumus in actu ha-
bitualiter erga prima principia, minimè
autem, quod semper sit in actuali consi-
deratione omnium, sicut nec nos sumus
semper in actuali consideratione princi-
piorum: Sed primum rectissime probatus

ab Angelico Doctore, & illud sufficit ad excludendum errorem omnem circa ea cognoscibilia: Ergo in praedicto discursu Div. Thom. nihil falsum supponitur, sed ad intentum quidquid continet, totum radiciter probatur.

9. Dices secundò: Quod licet circa supernatura in Angelo bono, in sensu composito, quod est bonus, non possit esse falsa opinio, & hoc probetur ratione Div. Thom. Non tamen probatur, quod desinendo bonitatem, & rectitudinem suę voluntatis, non possint errare in iudicio, incipiendo ab hoc erroneo iudicio pravitatem suam. Sed contra est: Quia ratio Div. Thom. fundatur in eo, quod non potest Angelus, nisi ex voluntate presumptuosa applicare intellectum suum ut iudicet de ignorantia, aut exceedentibus suam cognitionem: Ergo ut intellectus de illis falso, aut erroneè iudicet, opus est, quod per prius voluntas eius iam sit superba, & presumptuosa: Ergo quod per prius iam peccaverit: Ergo ante primum peccatum non potest eius intellectus errare, nec à iudicio erroneo potest eius peccatum incipere, sed potius iudicium erroneum ad primum eius peccatum debet subsequi. Quod confirmari potest ex Augustin. lib. 3. de Liber. arbitrio, cap. 24. dicente: *Approbare vera pro falsis, non est natura instituti hominis, sed poena dannati*: Sed poena non praedit primam culpam, sed necessariò illam supponit: Ergo error, seu approbare vera pro falsis, non potest praecedere primam culpam, sed solum ad illam sequi.

SECUNDA ASSERTIO.

10. **D**I CO secundò: *Ante primum Angelii peccatum debuit praecedere aliqua inconsideratio in cognitione proponente bonum, seu aliquis defectus considerationis, ex quo originem duceret primum peccatum.* Ita Div. Thom. & cum eo omnes eius Discipuli. Contra Henticum, Gabrielem, Maiores, OKam, Marsilium, Aureolum, Valentiam, Molina, Vazquez, Rada, & Scotum, quos citant PP. Salmanticens. Tractat. 7. de Angelis, dub. 8. num. 260. Quique asserunt: Quod Angelus potuit peccare, nullo defectu, nec erroris, nec considerationis praecedente in eius intellectu. Assertio vero nostra constat expressè ex locis supra relatis pro Assertione praecedenti. Quia ibi ait Div. Thom. *Et huiusmodi peccatum, nempe Angeli,*

non praexigit ignorantiam, sed absentiam considerationis eorum, que considerari debent; unde non oportet ponere in primo peccato daemonis talem defectum intellectus, ut aliquid falsum existimaverit, sed in hoc, quod defectus ab apprehensione prime regule, & ordinis eius. Et item: Semper autem in peccato defectus intellectus, & voluntatis proportionaliter se comittantur. Et item: Non enim cogimur dicere, quod error fuit in intellectu substantiae separatae iudicando aliquid bonum, quod bonum non sit; sed non considerando bonum superius, ad quod proprium bonum referendum erat. Satis sint ista ut de mente Div. Thom. dubitare non liceat.

11. Deinde probatur ratione de sumpta ex discursu Div. Thom. expenso à num. 6. Quia peccatum essentialiter est quædam defectiva operatio voluntatis, sicut partus monstruosus est quædam defectiva operatio naturæ: Sed defectiva operatio semper procedit ex defectu alicuius principij, sicut ex aliquo defectu seminis procedit monstruositas partus: Ergo peccatum necessariò procedit ex defectu alicuius principij concurrentis ad ipsum: Sed non est aliis defectus ex parte principij excogitabilis, vt necessarius, nisi defectus considerationis practice ex parte intellectus proponentis: Ergo scilicet hic defectus requiritur necessariò ad peccatum in Angelis, ut origo peccati pro formalis.

12. Explicatur primò: Implicat partus monstruosus deficiens à debita proportione, & integritate naturali, nisi ex parte alicuius principij praecedat defectus aliquis, ex quo originetur defectus ille monstruosus in partu; & ideo Philosophi recurrent ad defectum seminis: Sed peccatum in voluntate est quidam actus monstruosus: Ergo necessario debet supponere in aliquo principio concurrente ad ipsum defectum aliquem, ex quo monstruositas in tali actu originetur: Hic non est aliis, nisi defectus plenè considerationis ex parte intellectus proponentis bontum: Ergo talis defectus necessariò prærequiritur ante primum Angelii peccatum. Probatur iam minor: Quia in primis talis defectus requiri non potest esse defectus virtutis activæ ex parte voluntatis secundum se, quia hic defectus constitueret voluntatem simpli citèr impotentem ad actum debitum, & iam non peccaret formaliter, & culpabiliter, si ex defectu intrinseco virtutis activæ deficeret ab integritate debita in volen-

lendo bonum; vnde nec Authores contrarij ad tales defectum recurrent: Sed supposita voluntate sine defectu virtutis activae ex parte sua, non restat alius defectus, nisi ex parte intellectus practicè proponentis bonum: Ergo requiritur defectus aliquis ex parte intellectus propoenitatis bonum: Sed non requiritur defectus erroris, aut falsæ opinionis, vt ostensum manet, & cōcedunt cōtrarij: Ergo requiritur ad minus defectus plenè considerationis.

13. Secundò probatur assertio: Quia peccatum commissionis, vt ab initio Tractatus ostensum manet, consistit in defectu privativo rectitudinis debitæ actui, & consequenter peccatum Angelii, quod fuit appetitus inordinatus, & immoderatus suæ excellentiæ, debet consistere in defectu privativo modi, & ordinis debiti ipsi actui: Sed implicat defectus in actu, qui non præcontineatur in principio elicito actu: Ergo ille defectus modi, & ordinis debiti, debet præsupponi in voluntate, vt ex illa in actu originetur: Sed non aliter potest præsupponi in voluntate, nisi quatenus voluntas præsupponatur defectuose informata à bono apprehenso, nec aliter potest voluntas sic defectuose informari, nisi quia bonum ei proponitur sine modo, & ordine debito, seu cum defectu ordinis, & modi debiti, quod esse non potest, nisi per inconsiderationem debitæ regulæ, debitique finis, & mensuræ: Ergo talis inconsideratio, sive considerationis defectus, debet præsupponi ante primum Angelii peccatum. Explicatur: Quia voluntas, cum sit potentia cæca, de se non potest bonum appetere, nisi prout sibi proponitur ab intellectu; vt est communis omnium Philosophorum sententia: Ergo nequit appetere bonum inordinatè, & immoderatè, id est, cum defectu privativo ordinis, & mensuræ debitæ, nisi bonum ei proponatur sine tali ordine, & mensura, sive cum defectu talis ordinis, & mensuræ, seu regulæ: Sed hoc esse non potest, nisi per inconsiderationem debiti finis, regulæ, & mensuræ: Ergo.

14. Tertiò probatur assertio, quia potentia peccandi pro formalis non consistit in positivo, sed in defectu aliquo vel negativo, vel privativo ex parte potentiae agendi, vt ex PP. & à ratione ostendimus supra quest. 7. & 8. & potentia proxima peccandi pro formalis in defectu attentionis ad regulam debitam ex parte intellectus proponentis, vt ostendimus quest. 9. qui defectus attentionis ad

regulam est formalissimè inconsideratio, seu defectus considerationis: Ergo potentia proxima expedita peccandi consistit formaliter in defectu considerationis regulæ debitæ, sive in inconsideratione illius ex parte intellectus proponentis bonum: Sed peccatum necessariò debet procedere ex potentia peccandi formaliter vt tali, & ex potentia non solum remota, sed etiam proxima peccandi vt tali: Ergo debet procedere ex aliquo defectu, præsertim ex defectu considerationis debitæ regulæ. Mitto alias asserti probationes, tūm quia ex illis tribus cītatis questionibus abunde probari potest, tūm quia in hoc mens D. Thom. est clara. Tūm quia tota difficultas est in solvendis argumentis, quæ quia solvere non potuerunt Authores contrarij, à mente D. Thom. declinatunt; potissimè, quia à plerisque Thomistis maioribus difficultibus implicatur, quam explicatur, vt statim videbimus.

SOLVUNTUR OBJECTA CONTRA primum assertum.

15. C ONTRA primum assertum tenuerunt Aegidius, & Pessantius, vt referunt PP. Salmant. Pro quibus obiectetur primo ex D. Thom. in 2. ad Anibald. quest. 1. art. 1. ad 1. vbi ait: *Dicendum, quod intellectus Angelii, licet in eligendis non possit ligari passione, scilicet in nobis accidit, potest tamen impediri à recto iudicio eligibilis, per omissionem aliquorum, quæ consideranda sunt, non enim naturali cognitione omnia simul cognoscit. Aliquid autem secundum se consideratum est eligibile, quod consideratis alijs eligibile non est, & sic circa iudicium eligibilium in Angelo error esse potuit, quanvis non circa cognitionem absolutam eorum, ad quæ naturalis cognitio se extendit: Ergo ad primum Angelii peccatum potuit, & debuit præcedere error.* Ad hoc respondent PP. Salmant. & ex illis Thomistæ sequentes, D. Thom. esse intelligendum de errore interpretativo, & virtuali, non vero de errore formalis, quia eo ipso, quod voluit suam beatitudinem absque debita consideratione circumstantiarum, per inde se habuit, ac si expressè, & formaliter iudicasset, esse sibi conveniens appetere beatitudinem, sine debitis circumstantijs. Et id probant, quia D. Thom. talem errorem solum ponit vt provenientem ex inconsideratione:

Ad salvandum autem errorem provenientem præcisè ex inconsideratione, satis est, quod error ille sit interpretativus, & fundatus in ipsa inconsideratione, ratione cuius est sufficiens fundamentum ad censendum, illum, qui sic procedit, errare in iudicio.

16. Sed contra est, quia D. Thom. aperte asserit, quod in Angelo *error esse potuit circa iudicium eligibilium ex inconsideratione eorum, quæ consideranda sunt, proveniens*: Sed error in iudicio eligibilium proveniens ex inconsideratione eorum, quæ consideranda sunt, est error reipsa distinctus ab ipsa inconsideratione, cum illam supponat, & ex illa proveniat: Ergo D. Thom. admittit errorum iudicij circa eligibilia reipsa distinctum ab inconsideratione: Sed hic necessariò est error formalis, & non purè interpretativus: Ergo. Probatur hæc minor, quia error interpretativus non est reipsa aliquid distinctum à fundamento interpretationis, nec præter tale fundatum ponit realiter aliquid in Angelo: Ergo error iudicij circa eligibilia realiter distinctus ab inconsideratione, & ex illa proveniens, non potest esse purè interpretativus in sola inconsideratione fundatus, sed debet esse formalis, ut potè ab illa repta distinctus. Explicatur, quia si D. Thom. loqueretur de errore purè interpretato, minimè dixisset, potuit esse error in iudicio eligibilium, sed clarè dixisset, potuit interpretari error, quod toto celo distat; nec est credibile D. Thom. vnum possuisse pro alio, qui semper cum proprietate possibili loquitur: Sed aperte dixit, *potuit esse error*, supposita, ut supponebat, inconsideratione: Ergo purè voluntariò interpretatur de errore interpretato, & non de errore realiter potente existere.

17. Contra secundò, quia vel ille error interpretatur ex sola inconsideratione ut prevenit actum voluntatis, scù peccatum ex tali inconsideratione elicium; vel ex inconsideratione ut iam voluntariè sequuta à voluntate per appetitum inconsideratum, & inordinatum? Si primum, falsum est, quod sola inconsideratio negativa, & nondum voluntaria pro illo priori, sit fundamentum sufficiens interpretandi errorum circa eligibilia; & consequenter, quod sit error interpretativus. Si secundum, iam potest esse in Angelo circa eligibilia non solum error interpretativus, scù non solum po-

test interpretari error in iudicio circa eligibilia; sed potest reipsa esse iudicium practicè erroneum formaliter circa eligibilia; quod sic probo, quia supposito, quod voluntas per appetitum inconsideratum boni, vel finis, sit iam de ordinata, & immoderata respectu finis, nihil prohibet, quod ex tali voluntate intellectus Angelii applicetur ad iudicandum de ignotis ab ipso, & consequenter ad iudicium erroneum formale de eligibilibus, & agendis; vnde supra num. 7. D. Thom. aiebat: *Quod in malis Angelis propter inordinatum, & superbam voluntatem potest esse defectu false opinionis, in quantum exhibent suum intellectum presumptuose ad iudicandum de his, quæ eos excedunt*: Ergo supposito, quod voluntas Angelii sit deordinata circa finem per appetitum inconsideratum, & immoderatum finis, iam potest errore in iudicio pratico de eligibilibus, & agibilibus, non solum interpretativè, sed verè, & propriè: Sed alias si voluntas non supponatur sequens inconsiderationem intellectus, illa inconsideratio solum est negativa, & minimè potest interpretari error in iudicio circa eligibilia: Ergo in eo sensu, in quo admittitur error interpretativus, est possibilis error formalis, & in eo sensu, in quo non est possibilis error formalis, nec est possibilis interpretatus.

18. Respondeo igitur, concessissimo textu, ut iacet, negando consequiam, quia in eo art. non agit Div. Thom. specialiter de primo peccato Angelii, sed solum, an Angelus peccare potuerit, & opponit sibi primo, quod omne peccatum ex errore est; sed in Angelo error esse non potest, quia intellectus eius semper est rectus: Ergo nec peccatum. Ad quod respondet, ut in testimoniis citato, quasi tacite admittens, quod omne peccatum circa eligenda, scù in eligendis ex errore procedit, negando tamen quod in Angelo circa iudicium eligibilium error esse non possit, quia licet eius intellectus non possit ligari passionibus, ex defectu tamen considerationis iam voluntario per appetitum inconsideratum, & inordinatum circa finem, potest iudicare ut hic, & nunc eligendum, vel agendum, quod licet secundum se sit eligibile, non tamen hic, & nunc omnibus attentis eligibile sit; hoc autem iudicium est practicè erroneum circa eligibilia, quod tamen semper supponit voluntatem deordinatam circa finem,

nem, & consequenter primum peccatum Angelii, quia ut conitat ex D. Tho. prima inordinatio voluntatis Angelicæ fuit circa finem, non circa eligibilia ad finem; vnde adhuc admissio iudicio practice erroneo circa eligibilia ad finem, quale admittit D. Thom. non sequitur, quod ad primum Angelii peccatum debet præcedere iudicium erroneous, nec error in iudicio vlo, quia, ut alibi ostendimus, appetitus finis non regulatur iudicio propriè tali, minusque iudicio de agibilibus, aut eligibilibus, sed solum apprehensione practica iusliva, quæ possit appellari inchoative iudicium.

19. Obijcitur secundo: Quia ideo negamus primum Angelii peccatum præcisissime ex errore, quia error est malum pœnæ, & debet culpam supponere: Sed etiam inconsideratio est malum naturæ angelicæ, & supponitur ante culpam: Ergo vel neganda est inconsideratio ante primum peccatum, vel admitti potest error. Respondeo facile, omisla maiore, distinguo minorem: Inconsideratio prout est modus volendi in voluntate, est malum, concedo: Inconsideratio, prout est defectus ex parte cognitionis proponentis bonum, nego minorem, & consequentiam, quia inconsideratio prout est modus voluntatis in appetendo bonum, est malum culpe, seu ipsa culpa, quia omnis appetitus, vel amor inconsideratus boni, est culpabilis, quia iam in illo actu defectus considerationis est voluntarius, & culpabilis, & privativus, & sic non præcedit primum peccatum, sed illum constituit. Inconsideratio autem prout dicitur de cognitione proponente bonum, & non cum omnibus circumstantijs debitiss, minimè est malum naturæ angelicæ, quia non est defectus privativus, sed negativus in intellectu angelico, & in cognitione proponente bonum, quia intellectus Angelii, nec potest, nec debet semper in actu per quamlibet cognitionem omnia simul considerare, & sic si quando deficit in cognitione proponente à consideratione alicuius circumstantiæ, solum hic defectus est in illo negativus, non privativus, nec malus, quia malum privationem importat, non puram negationem. Sed de hoc iterum postea.

20. Obijcitur tertio: Quia si ad primum peccatum Angelii solum præcederet inconsideratio, non vero error practicus, primum peccatum Angelii non esset superbiæ proprieæ talis, sed incurie,

& negligentiæ in considerando, aut imprudentia in procedendo sine circunspectione, & consideratione: Sed hoc est contra dicta: Ergo. Probatur maior: Quia ille, qui ex ignorantia culpabili occideret hominem, non peccaret peccato homicidij formaliter talis, seu propriæ, & specialiter dicti; sed ad summum reductivè pertinet ad rationem, & speciem homicidij: Ergo pariter, qui ex inconsideratione peccaret amando propriam excellentiam. Confirmatur: Quia inconsideratio solum importat ex parte intellectus defectum consistentem in sola omissione considerationis: Ergo ex parte voluntatis solum corresponebit defectus in omissione quadam consistens: Ergo peccatum voluntatis non erit commissionis, & consequenter nec superbiæ proprieæ dictæ.

21. Respondeo negando maiorem. Ad probationem, in primis nego maiorem, quia ut ostendimus, Tract. de Conscientia, quest. 7. peccatum secutum ex ignorantia, vel ex errore vincibili est novum, & distinctum peccatum cum malitia specie distincta ab ignorantia, vel errore culpabili, ac proinde homicidium sic patratum ex errore, vel ignorantia culpabili esset peccatum per se, & proprie pertinens ad speciem homicidij. Deinde, quidquid de hoc sit, omissione antecedenti, nego consequentiam, quia inconsideratio secundum se non est speciale aliquod peccatum, immo nec vere peccatum prout præcedit actum voluntatis, sed est defectus generaliter prædens omne peccatum, & generaliter contractus in omni peccato, quia omne peccatum formale est actus voluntatis inconsideratus; vnde species peccati solum sumunt ex materia, vel obiecto, vel bono inconsiderate appetito; cum autem peccatum Angelii fuerit amor inconsideratus, & ideo inordinatus propriæ excellentiæ, ex hoc ipso reducitur determinatè, & per se ad speciem superbiæ, quæ ex propria ratione est amor inordinatus propriæ excellentiæ.

22. Ad confirmationem, in primis negari potest antecedens: Quia inconsideratio, quam ponimus pro radice proxima peccati in Angelo, non est ex parte intellectus omissionis omnis considerationis, quia potius, intellectu nihil omnino considerante, voluntas nihil posset appetere, & consequenter nec peccare; sed est diminuta, seu imperta considerationis propriæ excellentiæ naturalis cum defectu

fectu considerandi regulam, & ordinem debitum, quo debet amari, vnde est consideratio deficiens à plenitudine considerandi, seu consideratio partim inconsiderata; ex qua sequitur in voluntate, non quidem omissionis actus debiti, que eslet peccatum omissionis, sed sequitur actus positivus privatus ordine, & modo debito, seu amor propriæ excellentiæ deficiens privativer ab ordine, & modo debito ipsi actui, qui certè est peccatum commissionis, & superbiæ consistens formaliter in privatione rectitudinis debite actui.

SOLVUNTUR OBJECTA CONTRA secundum assertum,

23.

CONTRA secundam assertiōnēm obijcitur primò ex PP. sāpē afferentibus, hominem post peccatum, admisum fuisse ad pœnitentiam, quia ex infirmitate peccavit; non tamen Angelum, quia ex malitia peccavit: Sed peccare ex inconsideratione est peccare potius ex infirmitate, quam ex malitia: Ergò Angelus non peccavit ex inconsideratione, sed cum advertentia, & scientia malitie, alioquin non teneret disparitas à PP. assignata inter hominem, & Angelum.

Respondent PP. Salmant. Angelum peccasse ex inconsideratione, ita tamen ut hæc inconsideratio oriatur ex pura malitia. Sed contra est: Quia prima malitia Angeli orta fuit ex inconsideratione: Ergò hæc inconsideratio non potuit oriari ex pura malitia. Nec enim admitti potest in his mutua prioritas, quam PP. Salmant. propugnant, que potius est effugium, quam solutio difficultatis.

24. Aliter ergò respondeo, quod omne peccatum ex infirmitate aliqua, vel imbecillitate virtutis procedit, quia omne peccatum ex potentia peccandi pro formaliter procedit; hæc autem, ut suprà vidi mus ex PP. est formaliter infirmitas aliqua, & imbecillitas potentie, & virtutis, non vera potestas, nec virtus. Sed differentia inter hominem, & Angelum, in eo stat, quod homo habuit infirmitatem, & imbecillitatem, non solum ex natura spirituali relatè ad ordinem supernaturalem, sed etiam ex carne fragili sibi adiuncta; Angelus vero hanc infirmitatem non habuit, sed ex natura sua, intra sphæram nature, maximam fortitudinem liberam omnino à fragilitate carnis, licet ex natura sua relatè ad ordinem su-

pernatu ralem infirmitatem habuerit: Et hæc est disparitas, quam assignant PP. ut colligitur ex Mag. Gregorio, lib. 4. Moral, cap. 9. vbi sic ait: *Deus ad intelligentem se duas creaturas fecerat; angelicā videlicet, & humanam. Vtramque vero superbia pervasit: Sed una tegmen carnis habuit; alia vero nihil infirmum de carne gestavit. Missertus ergò Creator illam ad se debuit reducere, quam in perpetratione culpa ex infirmitate, nempè carnis, aliquid constat habuisse; & eo amplius debuit apostamat Angelum repellere, quo cum à persistenti fortitudine corruit, nihil infirmum ex carne gestavit. Ad hunc ergò sensum debent explicari cæteri PP.*

25. Quod si inquiras primò, qualiter esse possit peccatum Angeli ex inconsideratione, quin sit ex infirmitate? Secundo, qualiter fuerit ex malitia? Tertiò, qualiter homo in primo peccato superbiæ peccaverit ex infirmitate carnis, quandoquidem habebat carnem spiritu subiectum? Respondeo ad primum, quod fuit ex inconsideratione, sed non ex infirmitate carnis, quia nihil infirmum ex carne gestavit; illa tamen inconsideratio fuit ex alia infirmitate negativa, ex qua peccabilis, & mortalis erat morte peccati, quia videlicet virtute sua naturæ non poterat indesinenter attendere, & considerare finem supernaturalem ad quem elevatus erat, & ideo poterat ab illo deficere, & peccare, quia hoc pacto etiam nobilissima natura Angeli infirma est relatè ad finem supernaturalem, & ex hac infirmitate pati potest prædicatam inconsiderationem.

26. Ad secundum dico: Quod nihilominus illius peccatum fuit ex malitia, quia nulla præcessit passio, aut ignorantia, ex qua in illum peccatum amandi immoderatè propriam excellētiā laboretur, nec aliqua alia inordinatione, sed cum perfecta scientia, & cognitione prævia sua obligationis, ex sola malitia, lapsus fuit in peccatum. Quod si dicas, etiam primum hominem sic peccasse. Respondeo simùl ad hoc, & ad tertium, quod primus homo habuit duplicitem, ut sic dicamus, imbecillitatem, & infirmitatem; primam, in qua non differt ab Angelo, quia eius natura non pertinebat virtute propria ad tenendam semper in actu regulam circa finem supernaturalem. Secundam, quia ex quo compositus erat ex carne, & spiritu naturaliter flexibilis erat, & mutabilis de bono in malum, & de malo in bonum, licet enim

enim ante peccatum carnem gestaret spiritui subiectam , & subordinatam , hoc non oberat , ut ex dependentia ab illa in esendo , & operando semper gestaret liberum arbitrium vertibile de vna deliberatione ad aliam , & econtra : Vnde eius perseverantia in bono non fuit collata ad vnum tantum instans , nec ad vnam tantum deliberationem , sed ad tempus , in quo posset pluries deliberare ; quia etiam si post creationem aliquamdiu deliberaret perseveraret , semper manebat eius arbitrium vertibile , sicut quamvis decideret a perseverantia in bono , mansit eius arbitrium iterum convertible ad bonum amissum: Haec autem infirmitas vertibilitatis arbitrij non fuit in Angelo , sed solum in homine ex quo compositus erat ex carne , & spiritu , & fuit etiam in illo ex propria natura , & intra lineam proprię naturę ex quo carnem gestabat , licet subiectam spiritui , & rationi superiori ; quia videlicet in anima separata locum non haberet illa arbitrij vertibilitas , & flexibilitas ; & quia homo ex hac infirmitate peccavit , ex qua non peccavit Angelus , quia in eo non fuit , ideo homini datus fuit locus poenitentie , secus Angelos . De quo infra.

27. Argues quartο : Quia eadem ratio fuit de peccato Angelī , ac de primo peccato in primis parentibus Adamo , & Eva : Sed Eva non peccavit ex defectu considerationis , quia admonita fuit ab ipso Serpente de praecepto divino , cum ei dixit , *cur præcepit vobis Deus*. Nec Adam , de quo dicit Apost. 1. ad Thymoth. 2. quod non est seductus : Ergo nec Angelus peccavit ex inconsideratione. Respondeo facile , negando minorem : Quia repugnat peccatum , quod inconsiderationem in cognitione inducente ad illud non supponat ; per cognitionem enim plenè omnia considerantem nemo potest induci ad peccandum , sed si secundum illam procedat , minimè peccabit. Vnde , dato , quod Eva admonita à Serpente , præceptum attenderit , potuit statim illud non considerare , potuit non considerare subordinationem debitam in operando , & appetendo sui ad Deum , de qua non fuit admonita à Serpente , & sic complacere immoderatè , & inordinate in propria excellentia , & alia plura potuit non considerare , vnde semper ex inconsideratione peccavit.

28. Adam vero solum dicitur , quod non fuit seductus , sed minimè dixit Apostolus , quod non fuit inconside-

ratus , potuit enim esse , & de facto fuit inconsideratus , licet non fuerit seductor . Ex quo patet ad aliud , quod solet abiici , nempe , quod mali Angeli fuerunt admoniti de sua ad Deum subordinationē à Michaelē Sancto cum suis dicente , quis sicut Deus : Ergo non fuit in eis inconsideratio villa. Respondetur enim , quod si haec exclamatio , & admonitio S. Michaelis , fuit post visum peccatum in Luciferō , ut aiunt PP. Salmant. non est ad rem , quia non vitat inconsiderationem praecedentem . Licet autem esset ante , o quanta sunt ; de quibus sāpē admonemur , quae adhuc in ipsa admonitione non consideramus. Felices Prædicatores Evangelij , si Auditores , de omnibus , quae admonentur , omnia saltem tunc considerarent . Potuit ergo Lucifer admoneri , sed non considerare admonitionem . Præterquam quod infra constabit , qualiter in mente Angelī potuerint simul concurrere in actu primo considerationē per vnam cognitionem , & inconsiderationē in alia cognitione .

**ULTIMUM ARGUMENTUM , ET
prima illius solutio , licet communis
impugnatur.**

29. **U**LTIMO arguitur ; quia illa inconsideratio Angelī , vel fuit purè negativa , & naturalis ? vel privativa , culpabilis , & voluntaria . Si primum ; ergo actus voluntatis indē causatus , & defectus illius erit purè negativus , & merè naturalis , non vero privatius , & culpabilis , quia ex inconsideratione merè negativa , ac proinde inculpabili , nequit oriri in voluntate defectus privatius , & inculpabilis ; sicut defectus , qui causatur ex ignorantia omnino inculpabili , & merè naturali non potest esse privatius , & culpabilis , sed solum negativus . Si secundum , rursus inquiritur : Vel illa inconsideratio est voluntaria , & culpabilis per illuminet actum voluntatis regulatum per hanc eandem inconsiderationem ? Vel per alium actum voluntatis priorem ? Primum dici non potest , quia alias illa inconsideratio esset imperata , & orta ex illo actu peccaminoso voluntatis , & iam peccatum voluntatis non procederet ex inconsideratione intellectus , sed inconsideratio intellectus ex actu primo , & peccato voluntatis , de quo restaret inquirenda origo . Si dicatur secundum , ille alius actus

Voluntatis applicans ad inconsiderationem intellectus, certè esset pravus, & peccaminosus, vel ergo procederet ex alia inconsideratione? Et de illa est eadem difficultas, & erit procedere in infinitum: Vel ex nulla inconsideratione procederet; & si hoc dicatur, convincitur per se peccare voluntatem, quin eius peccatum ex inconsideratione procedat. En argumentum, in quo tota difficultas praesentis controversiae ponitur.

30. Cui tamen PP. Salmant. cum Schola Thomistarum, ut ipsi inquiunt, respondent. Ad primum dilemma, negando primam partem illius, & concedendo secundam. Ad secundum vero dilemma contra illam oppositum, concedunt primam partem illius. Et ad probationem in contra inquiunt, rectè compati, quod illa inconsideratio, sive iudicium, ut ipsi aiunt, inconsideratum intellectus sit voluntarium, & ortum ab actu voluntatis applicative, & nihilominus præcedat regulative ad eundem actum voluntatis, & sit causa defectus privativi illius; quia et si defectus iste voluntatis sit prior in genere causæ efficiens, quam defectus privativus intellectus; attamen defectus adhuc privativus intellectus est prior in genere causæ formalis, sive regulative, quæ ad formalem reducitur, quam defectus voluntatis. Et ita per hanc mutuam causalitatem in diverso genere causæ rectè conciliari, quod defectus considerationis ex parte intellectus sit privativus, & quod sit causa defectus privativi voluntatis, & quod ille defectus privativus intellectus sit voluntarius ex actu ipso voluntatis præcedente in genere causæ efficientis, & applicantis.

31. Fateor, quod hæc doctrina est communis Thomistarum, sicut & alia, quam in praesenti controversia inculcant PP. Salmant. nempè, quod primum peccatum Angeli regulatum fuit per verum iudicium practicum, non qualcumque, sed habens veram rationem imperij ad actum voluntatis peccaminosum, quem actum primo peccaminosum in Angelo sàpè electionem appellant, & iudicium regulativum illius, iudicium electionis, sive regulans electionem. Veruntamen tota hæc doctrina, ni fallor, in causa fuit, ut vera doctrina D. Thom. tenebris haud leviter effunderetur, & redderetur difficilior, quam re ipsa est, explicando illam per doctrinas ab illo ex-

traneas, & quæ revera in ipso non inventur. Vnde, nec in ipso invenitur, quod primum peccatum Angeli fuerit propriè electio, quia electio iuxta D. Th. nunquam est de fine, sed de his quæ sunt ad finem; primum vero peccatum Angeli, primaque inordinatio eius voluntatis iuxta D. Thom. fuit circa finem, quatenus nempè inhaesit proprio bono ut fini, avertendo se à bono divino, fine debito, ut ipsi PP. Salmant. cum ceteris Thomistis rectè tenent ex mente D. Th. Nec in ipso invenietur, quod appetitus finis reguletur per iudicium practicum, multoque minus per iudicium, quod sit efficax imperium talis appetitus finis, sed solum per apprehensionem practicam finis, vel per simplicem boni intelligentiam minimè comparativam. Quæ omnia satis constant ex à nobis dictis tractat. de Fide, disp. 5. quest. 10. & num. 75. & 86. & alibi sàpè.

32. Sed redeundo ad praesens intentum, nec in D. Thom. invenietur illa mutua prioritas excogitata inter cognitionem regulantem actum voluntatis, & ipsum actum voluntatis ea regulatum. Cuius non leve est indicium, quod ad illam comprobandum, nullum ex D. Th. textum adducunt, qui illi patrocinetur. Vnde cum debita venia tantorum Magistrorum, mirari nemo debet, si eorum doctrinam non sequar, sed impugnem, qui non Thomistas, si in aliquo forsan tales non fuerint, sed D. Thom. sequi profiteor. Igitur.

33. Contra predictam solutionem primo sic arguo, quia D. Thom. 1. part. quest. 82. art. 4. ad 3. sic sibi obiicit; Nihil velle possumus, nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit, quod etiam ad illud velle præcedat aliud intelligere, & ad illud intelligere aliud velle, & sic in infinitum, quod est impossibile. En igitur argumentum cui per illam mutuam prioritatem Thomistarum obvia occurrebat solutio, & facilis expeditio, dicendo, quod idem intelligere præcedebat ad idem velle, & sequebatur ad illud, erat prius, & posterius in diverso genere causæ; atqui D. Thom. hoc minimè respondet, sed oppositum: Ergò D. Thom. non agnoscit illam mutuam prioritatem inter actus intellectus, & voluntatis. Probatur minor, quia solutio D. Thom. sic se habet: Dicendum, quod non oportet procedere in infinitum, sed statim in intellectu sicut in primo. Ommem enim voluntatis motum

*motum necesse est, quod præcedat appre-
hensio, sed non omnem apprehensionem præ-
cedit motus voluntatis, sed principium
consiliandi, & intelligendi est aliquod in-
tellectivum principium altius intellectu
nostru, quod est Deus, ut etiam Aristot.
dicit in 8. Ethicor. & per hunc modum
ostendit, quod non est procedere in infinitum: En igitur ubi D. Thom. ad vitandum processum infinitum expresse ait,
quod licet ad omnem motum voluntatis
debet præcedere apprehensio, non tam-
en ad omnem apprehensionem debet
præcedere motus voluntatis: Ergo iuxta
D. Thom. prima apprehensio practica
movens, & regulans voluntatem quoad
specificationem non debet supponere
actum voluntatis in genere causæ effi-
cientis moventis ad illam quoad exerci-
tum: Ergo iuxta D. Thom. non datur
illa mutua prioritas inter actus intellectu
regulantis, & actus voluntatis regu-
lato.*

34. Contra secundò, quia actus intellectus regulans ex parte actus primi
actum voluntatis, seu illi sufficienter pro-
ponens obiectum, debet præexistere in
intellectu pro priori, & independenter ab
actu voluntatis regulato, & subsequuto:
Sed eo ipso implicat, quod illemet actus
intellectus dependeat ab illo actu volun-
tatis in genere causæ efficientis, & quoad
exercitum: Ergo repugnat talis mutua
prioritas, & mutua dependentia. Proba-
tur minor, quia actus semel existens in in-
tellectu pro priori, & independenter ab
actu voluntatis subsequuto, iam intelligi-
tur extra omnes sui causas, & præsertim
extra efficientem: Sed semel quod iam
sit extra omnes sui causas etiam efficientes,
implicat quod adhuc dependeat ab
actu voluntatis subsequuto in genere cau-
sæ efficientis: Ergo. Vrgetur, quia cogni-
tio illa regulans actum voluntatis inor-
dinatum, iuxta PP. Salmant. est iudicium
dictans practice illud bonum sic proposi-
tum esse appetendum, & habens vim
imperij efficacis ad actum voluntatis sub-
secutum: Sed imperium efficax habet
vim causæ efficientis respectu actus imperati:
Ergo illa cognitionis regulans, iuxta
contrarios, præcedit actum voluntatis, non
solum in genere causæ formalis extrinse-
cæ, sed etiam in genere causæ efficientis:
Ergo implicat quod in genere causæ
efficientis dependeat ab ipso actu volun-
tatis, ut movente ad ipsum; nisi in eo-
dem genere causæ, nempè efficientis, sit
prior, & posterior respectu eiusdem: Sed

Tom. II.

repugnat mutua prioritas, & posterioris
tas in eodem genere cause, etiam in sen-
tentia Thomistarum: Ergo.

35. Respondet Mag. Gorci, ex
doctrina PP. Salmanticensi. Verum esse,
quod actus, seu iudicium intellectus pro-
ponentis, non potest esse prior, & poste-
rior respectu eiusdem actus voluntatis,
secundum eandem rationem, posse tamē
secundum diversam rationem; & sic
contingere in proposito, quia illud iu-
dicium inconsideratum habet, & quod
sit cognitio ad tale obiectum terminata,
& quod sit cognitio voluntaria, & culpa-
bilis; quatenus voluntaria, & culpabilis;
dependet in genere cause efficientis à
prima volitione mala Angeli, ita ut se-
cundum eam rationem in nullo genere
cause eam præcedat; quatenus vero est
cognitio ad tale obiectum terminata, an-
tecedit volitionem malam in genere cau-
sæ formalis extrinsecæ dirigentis, & regu-
lantis; eam tamen sub illa ratione non
subsequitur in genere cause efficientis.

36. Sed contra est aperte: Quia
in illa cognitione regulante, idem est
formalissime esse voluntariam, & culpa-
bilem, ac esse effectivè à volitione prava
Angeli, non enim cognitionis intellectus est
voluntaria, nisi prout est effectivè à vo-
luntate movente quoad exercitum ad
illam. Rogo igitur, suprà quam ratio-
nem cognitionis cadit, quod sit volun-
taria, seu quod idem est, quod sit
effectivè à voluntate? Si iterum respon-
deas: Quod non cadit suprà rationem
cognitionis terminatæ ad obiectum, sed
suprà rationem voluntarie? Evidenter pe-
tis principium. Quia ego rogo, suprà quam
rationem cognitionis cadit ratio volun-
tariæ, seu procedētis effectivè à voluntate?
Respondere autem: Quod ratio volunta-
riæ solum cadit suprà rationem volunta-
riæ, non suprà rationem cognitionis ten-
dantis in obiectum, est planè respondere;
quod in illa cognitione sola ratio volun-
tariæ est voluntaria, & effectivè à volun-
tate, non vero ratio specifica cognitionis
repræsentantis obiectum: Ex quo rursus
sequitur, quod illa cognitionis re ipsa, ut est
cognitio, & propositio obiecti, secundum
nihil sibi identificatum, & intrinsecum
intra sphærā cognitionis sit voluntaria,
nec effectivè à voluntate, sed solum quod
voluntarietas illius sit voluntaria. Quod
si dicatur, rogabo, cuius est voluntarietas
illius, quæ dicitur voluntaria? Nam certè
non est voluntarietas cognitionis secun-

Mm

dum

dum rationem cognitionis obiecti, quia voluntarietas non cadit suprà cognitionem sub illa ratione: Erit ergò voluntarietas sui ipsius seorsim à cognitione regulante; & sola quædam voluntarietas seorsim à cognitione erit voluntaria, non vero ipsa cognitione regulans intrinsecè sumpta.

37. Contra secundò: Per te ipsa cognitione regulans, secundum rationem cognitionis tendentis ad obiectum, in nullo genere causè dependet à prima volitione mala Angeli: Ergò sub ratione cognitionis terminatè ad obiectum, existit independentè in omni genere causè à prima volitione mala Angeli: Ergò sub tali ratione non est voluntaria, sed naturalis: Quo ergò pactò erit postea voluntaria eadem ipsissima cognitione in seipsa? Certè non quoad primum sui esse, quia supponitur primo existens cum independentia à voluntate in omni genere causè. Ergò quoad primum sui esse in ratione cognitionis proponentis obiectum erit naturalis, & non voluntaria: Hoc ergò pactò est regula in actu primo inconsiderata illius actus. Explicatur: Dum inquis, illam cognitionem sub ratione cognitionis tendentis in obiectum in nullo genere causè dependere à prima volitione mala Angeli, vel id intelligis de illa cognitione sub ratione cognitionis tendentis consideratè in obiectum, seu attendentis omnes circumstantias? Et hoc dici non potest, quia illam cognitionem nunquam considerat omnes circumstantias, nec pro priori, nec pro posteriori: Ergò id debes intelligere de illa cognitione sub ratione tendentis inconsideratè, seu sine plena consideratione in obiectum: Ergò illa cognitione est inconsideratè tendens in obiectum pro priori ad primam volitionem malam Angeli, & independentè ab illa in omni genere causè: Ergò illius inconsideratio pro tali priori non est voluntaria, sed naturalis: Ut quid ergò illa mutua prioritas?

Contra tertio ex ipsis adversarijs, nam cum urguntur, exigendo ab eis, cur ad primum peccatum Angeli non potuit præcedere error, si potuit præcedere inconsideratio? Respondet Magist. Gonet: Quod inconsideratio præcisè, & secundum se sumpta, non habet rationem mali respectu naturæ Angelicæ, sed est iuxta eius naturalem conditionem, quæ non potest esse semper in actuali, & omnino perfecta consideratione omnium; vnde huiusmodi inconsideratio solum habet

rationem cuiusdam nudæ, & pure negationis, eo proportionali modo, quo limitatio in creaturis secundum se, & præcisè sumpta non habet rationem mali, sed est iuxta naturalem conditionem earundem creaturarum, habetque rationem puræ, & nudæ negationis respectu illarum. Sic ad litteram Magist. Gonet, quæ etiam ad litteram desumpsit ex PP. Salmanticens. *disput. 10. dub. 8. num. 254.* Sed hoc modo tantum præcedit illa inconsideratio ad primam volitionem malam Angeli, nempe secundum se, & pure vt negativa, non vero vt voluntaria, quia implicat, quod vt præcedens primam volitionem sit voluntaria, seu quod sit voluntaria ante ipsum velle voluntatis: Ergò frustra ponitur illa mutua prioritas.

38. Dices, opus esse, quod illa inconsideratio sit voluntaria, & culpabilis, & privativa, quia ex illa, vt pure negativa, & non voluntaria, non potest sequi in voluntate, voluntas prava, & culpabilis. Sed contra est, quia in hoc est tota equivocatio contrariorum. Etenim ex limitatione voluntatis in actu primo, provenit in eius actibus peccatum, & culpa; & nihilominus limitatio voluntatis in actu primo, non debet esse voluntaria, privativa, aut culpabilis: Ergò parviter de illa inconsideratione cognitionis regulantis in actu primo. Et ratio est: Quia ex illa limitatione, nec ex ista inconsideratione, licet negativa, & non voluntaria, sed naturali, non sequitur necessariò in voluntate actus secundum illam, sed liberè, quia potest voluntas non procedere secundum illam inconsiderationem ad actum: Benè autem potest sequi ex defectu aliquo negativo, defectus culpabilis, & privativus in actu secundo, si sequatur liberè, & culpabilitè; scilicet autem si sequatur necessariò, & sine libertate, vt statim explicabimus: Ergò vt ex illa inconsideratione intellectus sequatur liberè defectus culpabilis in actu voluntatis, opus non est, quod illa inconsideratio in actu intellectus regulante sit culpabilis, aut privativa; sed fatus est, quod in illo sit negativa: Ergò nulla opus est mutua prioritate inter tales actus, quæ doctrinam Div. Thom. alias claram, circulis vitiosis offendit, & inintelligibilem reddit.

39. At inquires, illam inconsiderationem esse in iudicio regulante electionem; iudicium autem regulans electionem, necessariò, seu sequela necessaria inferre electionem, ac proinde si sit in-

inconsideratum sequela necessaria inferre electionem pravam , ac proinde opus esse, quod tale iudicium sit culpabile, & privativè, voluntarièque inconsideratum , quia ex iudicio inculpabilitè inconsiderato non potest sequi sequela necessaria electio culpabilis , & mala. Hæc est ni fallor intelligentia PP. Salmanticens.

40. Sed contra est : Quia in ea totam doctrinam Div. Thom. confundunt. Non enim, cum agitur de primo peccato Angeli, primaque inordinatione voluntatis eius, venit ad rem iudicium regulans electionem , quandoquidem iuxta Div. Thom. ipsosque PP. Salmant. prima inordinatio voluntatis angelicæ non fuit in electione , quæ semper est de his , quæ sunt ad finem ; sed fuit in amore ipso inordinato finis indebiti ; ut quid ergo saepissime inculcant *iudicium regulans electionem?* Contra secundo : Quia inconsideratio exacta à Div. Thom. ad primum peccatum Angeli , non est inconsideratio , ex qua necessaria sequela sequatur actus pravus voluntatis , sed est inconsideratio indifferens , ut ex illa sequatur , vel non sequatur , secundum quod voluntas voluerit , vel non voluerit liberè illam sequi : Ergò non est inconsideratio in iudicio dictante efficaciter per modum imperij actum voluntatis , & illum necessario inferente , ut volunt PP. salmanticens.

41. Antecedens probatur eis testimonij, quæ ipsi PP. Salmant. adducunt. Etenim , ques. 1. de Malo , art. 3. in corpor. sic ait : *In omnibus enim , quorum unum debet esse regula , & mensura alterius , bonum in regulato , & mensurato est ex hoc , quod regulatur , & conformatur regula , & mensura ; malum vero ex hoc quod est non regulari , vel mensurari. Si ergo sit aliquis artifex , qui debeat aliquod lignum rectè incidere secundum aliquam regulam ; si non directè incidat , quod est male incidere , hæc mala inciso causabitur ex hoc defectu , quod artifex erat sine regula , & mensura. Similiter delectatio , & quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum , & regulandum secundum regulam rationis , & legis divinae. Unde non uti regula rationis , & legis divine preintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem : Huiusmodi autem quod est non uti regula predicta non oportet aliquam causam querere ; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis , per quam potest agere , vel non agere. Et hoc ipsum , quod est non*

Tom. II.

attendere actu ad regulam in se consideratum non est malum , nec culpa , nec penitentia , quia anima non tenetur , nec potest attendere ad huiusmodi regulam semper in actu ; sed ex hoc accipit primo rationem culpe , quod sine actuali consideratione regulæ procedit ad huiusmodi electionem. Sicut artifex non peccat in eo , quod non semper tenet mensuram ad incidendum , sed ex hoc quod non tenens mensuram procedit ad incidendum ; & similiter culpa voluntatis non est in hoc quod actu non attendit ad regulam rationis , vel legis divinae ; sed in hoc quod non habens regulam , vel mensuram huiusmodi procedit ad eligendum. Et inde est Quod August. dicit 12. de Civit. Dei , quod voluntas est causa peccati , in quantum est deficiens ; sed illum defectum comparat silentio , vel tenebris , quia scilicet deficiens ille est negatio sola. Hæc sanè est doctrina Div. Thom. quam in varios textus divisa allegant Thomistæ pro hac controversia.

42. Ex qua sic iam probo antecedens præmissum, quia in artifice carente regula ad incidendum , talis carentia regule non infert necessario , quod sine illa procedat ad incidendum , sed est indifferens ut procedat , vel non procedat sine illa , potestque non procedere actu : Sed sic se habet voluntas sub defectu considerationis , vel sub inconsideratione intellectus , iuxta Div. Thom. & ipsos contrarios : Ergò illa inconsideratio intellectus iuxta Div. Thom. est indifferens , ut voluntas secundum illam procedat , vel non procedat ad volendum : Ergò est indifferens , ut ex illa sequatur , vel non sequatur actus pravus voluntatis , secundum quod voluntas voluerit , vel non voluerit secundum illam : Ergò ex illa non sequitur , necessaria sequela , actus inordinatus. Secundo : Quia consideratio regule ex parte intellectus non infert necessaria sequela , quod voluntas vtatur ea regula , & secundum illam procedat : Ergò inconsideratio regule ex parte intellectus non infert , quod voluntas secundum illam velit , aut ea vtatur. Antecedens patet ex Div. Thom. aiente quod non uti regula rationis , & legis divinae preintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem ; quia videlicet per amorem præsum finis aversa est voluntas à regula ante electionem , vel quia aversio à regula in actu voluntatis est prior nostro modo cōcipiendo , quam conversio ad obiectū , sicut in motu desertio termini à quo intelligitur prius nostro modo intelligēdi,

Mm 2 quam

quam accessus ad terminum ad quem. *Huiusmodi autem quod est non uti regula predicta, non oportet querere aliam causam, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere, vel non agere, nempe secundam regulam: Ergo iuxta Div. Thom. adhuc supposita regula proposita ab intellectu est penes libertatem voluntatis agere, vel non agere secundum illam, sive ea vti, vel non vti.*

43. *Tertio: Quia iuxta Div. Thom. hoc quod est non attendere ad regulam, in se consideratam, non est malum, nec culpa, nec poena, quia anima non tenetur, nec potest attendere semper in actu ad regulam: Ergo in se illa non attentio ad regulam ex parte intellectus, seu illa inconsideratio est defectus pure negativus, & connaturalis negative, licet vius illius pertinens ad voluntatem, qui iam est actus liber realiter distinctus ab actu intellectus, sit malus, & culpabilis. Vnde prosequitur Div. Thom. secundum hoc accipit rationem culpa, nempe voluntas, quod sine consideratione regulae procedit ad huiusmodi electionem: Ergo prima culpa non est in defectu considerationis intellectus, sed in actu voluntatis, quo voluntas libere procedit ad velle cum illo defectu considerationis prævio, potens non procedere cum tali defectu: Ergo ille defectus regulæ, vel considerationis illius, seu illa inconsideratio ex parte intellectus indifferens est, vt voluntas cum illa procedat, vel non procedat ad velle inconsideratum. Quod magis constat ex verbis sequentibus: Quia certè in artifice actu non tenere regulam, non est peccatum contra artem, quia actu non tenere regulam est quid indifferens vt sic eam non tenens procedat, vel non procedat ad opus; si non procedit, quamvis non teneat regulam, non peccat: Si non tenens eam procedit, tunc peccat, non quia non tenet, sed quia non tenens procedit, quod vitare potuit: Et similiter culpa voluntatis non est in hoc quod actu non attendat ad regulam, quia si quamvis actu non attendens non procederet ad velle sine tali attentione, non peccaret, & illa non attentio inconsiderata indifferens est, vt voluntas cum ea procedat, vel non procedat, vnde si procedit non attendens, culpa sua est sic procedentis, non intellectus non attendentis, quia illa non attentio prævia, vt ait Div. Thom. ex August. negotio sola est.*

44. *Ex quo iam sequitur doctrina*

nam Div. Thom. nullam continere mustum prioritatem, nec circulum, nec illum exigere, sed ordine recto prius præcedere ex parte intellectus proponentis bonum quædam inconsideratio in ipso actu proponente, quæ in se est pure negativa, & non malum neque poenæ, neque culpe, sed solus defectus negativus, & imperfectio negativa in illo actu proponente, cum indifferentia tamen ut voluntas sequatur, vel non sequatur illam inconsiderationem, sive actuum sine illa proponentem bonum; si illam non sequatur, nullum erit peccatum; si illam sequatur, tota culpa erit voluntatis, sed actus prævious proponens nunquam in se ipso erit voluntarius, nec culpabilis, nec posterior actu voluntatis, nec ab illo dependens, sed semper prior ordine naturæ, & nullo modo posterior. Ut quid ergo illa mutua prioritas inintelligibilis, vel ipsis etiam suis Patronis contestantibus difficillima?

45. *Dices forsitan: Quod licet actus intellectus inconsideratè proponens in se ipso sit non voluntarius, nec culpabilis, tamen in sui acceptatione, & viu, seu quatenus acceptatus à voluntate iam est culpabilis, & voluntarius, & vt sic posterius actu voluntatis, & sic dari mustum prioritatem. Sed contra est: Nam pone infantem filium petere à paréte aliquid nocivum, cai petitioni potest pater annuere, vel non annuere; supponamus item quod contra fas annuat, & concedat peccando. Quænam rogo hic mutua prioritas? certè nulla. At posset quis sic arguere: Illa petitio in se ex parte infantis non est culpabilis, ceterum ut acceptata à Patre, iam est culpabilis in ipsa acceptatione, & concessione: Ergo ut culpabilis est posterior ad acceptationem Patris, ut inculpabilis prior, & sic erit mutua prioritas. Certè si quis ita argueret, ineptiret; quia confunderet petitioñem cum acceptatione. Etenim petitio solum denominativè, & extrinsecè dicitur acceptata culpabilitè ab acceptatione culpabili, & vt sic non est posterior ad acceptationem culpabilem, sed est talis formaliter per ipsam acceptationem culpabilem, à qua denominatur extrinsecè culpabilitè acceptata, & nulla hic est mutua prioritas.*

46. *Sic ergo dicimus, quod propositio inconsiderata intellectus, quæ proponit bonum voluntati, ante primum velle voluntatis, nullo modo est posterior actu voluntatis acceptante illam, &*

secundum illam volente bonum; quod si considerare velis ipsam propositionem inconsideratam, ut acceptatam à voluntate, iam hæc est denominatio extrinseca ab ipsa acceptatione formaliter, & sic fatebimur quod sit voluntaria secundum illam denominationem extrinsecam, id est, voluntariè acceptata, sed hoc sensu non est posterior ad actum voluntatis, sed per ipsum formaliter constituit voluntariè acceptata, non pro posteriori ad ipsum; vnde nulla est ibi mutua prioritas, sed solum ipsa propositio in se, & intrinsecè sumpta erit prior ad sui acceptationem, & ad se ipsam ut extrinsecè acceptatam à voluntate, sed non econtra.

47. Quæ doctrina explicari amplius potest in tentatione carnis alliciente voluntatem ad delectationem, quæ certè non est malum culpæ, imò nec esset malum pœnæ, nec pœnalitatis in natura creata in puris naturalibus; & tamen ex illa posset sequi peccatum in voluntate; quo casu illa tentatio solum esset imperfecta negativè, & non esset culpabilis, nec esset culpa sic tentari, præsertim ad primum peccatum, nec opus esset recurrere ad mutuam prioritatem, dicendo quod illa tentatio ut voluntaria esset malum culpæ, & posterior ad consensum voluntatis, licet in alio genere causæ esset prior: Ergo pariter in nostro casu.

*VERA SOLUTIO ARGUMENTI
principalis, & origo primi peccati
Angeli explicatur ex D.
Thom.*

48. **A**d argumentum igitur propositum num. 29^o Respondeo facile; quod illa inconsideratio Angeli ex parte intellectus in se ipsa fuit negativa, & negativè naturalis, id est, conformis conditioni naturali Angeli, & in hoc sensu concessa prima parte primi dilemmatis. Ad probationem in contra, nego consequiam, & ad probationem illius, nego quod ex inconsideratione merè negativa, & inculpali non possit sequi, & oriri in voluntate defectus privativus, & culpabilis. Et ad probationem ex paritate ignorantiarum omnino inculpabilis dico, quod ex illa etiam potest oriri in voluntate defectus culpabilis, si liberè operetur secundum illam, potens secundum illam non operari. Ut mille exemplis of-

tendi potest; certè Sacerdos recentè ordinatus, inculpabilitè potest ignorare ceremonias Missæ, & tamen si cum tali ignorantia vellet Missam celebrare, defectus in celebratione commissi essent culpabilissimi, licet ex ignorantia inculpabili provenientes. Idemque in alio quolibet ministerio, quod quisque potest inculpabilitè ignorare antequam illud velit exercere; sed si cum illa ignorantia licet inculpabili, vellit ministerium illud exercere, defectus in illo commissi ex tali ignorantia, erunt culpabilissimi. Ad hunc ergo modum dicimus, quod inconsideratio regulæ in actu intellectus proponente bonum voluntati ante primum eius peccatum est negativa, & inculpabilis, sed si cum illa procedat temere, & superbè ad amorem boni propositi, inordinatio in tali amore erit privativa, & culpabilissima, licet ex inconsideratione prævia intellectus negativa, & inculpabili procedens. Et ratio est clara, quia inconsideratio regulæ in actu intellectus proponente bonum ideo est purè negativa, & inculpabilis, quia in illo non est libera, nec voluntaria, sed præcedit omnem velle voluntatis; attamen inordinatio, & immoderatio ex illa sequitur in actu voluntatis iam est libera, & voluntaria, quia voluntas liberè, & voluntariè cum illa inconsideratione, & secundum illam processit temere ad actum amandi finem, & sic liberè, voluntariè, & culpabilitè contraxit defectum conformitatis ad regulam, & mensuram debitam actui. Quæ doctrina satis expressa est in testimonio D. Thom. suprà expenso.

49. Sed contra illam, & ut magis explicetur, replicabis primum: Quisquis peccat formaliter, & culpabilitè ex inconsideratione, ideo peccat, quia potuit, & debuit considerare: Sed eo ipso inconsideratio fuit voluntaria, & culpabilis: Ergo nemo peccat ex Inconsideratione, nisi ex inconsideratione voluntaria, & culpabili. Minor patet, quia inconsideratio in eo, qui potuit, & debuit considerare, ex hoc præcisè fuit culpabilis. Maior verò probatur, quia quisquis peccat culpabilitè ex inconsideratione, ideo peccat, quia procedit sine debita consideratione: Sed si non potuit, aut non debuit considerare, consideratio non est debita: Ergo si peccat ex consideratione, ideo est, quia potuit, & debuit considerare. Respondeo, distinguendo maiorem: Ideò peccat, quia potuit, & debuit considerare, præcisè, ne-

go: Vel quia potuit, & debuit considerare, vel quia debuit non procedere ad actum sine consideratione, concedo maiorem. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Ideò peccat, quia procedit sine debita consideratione, quæ sit debita actui secundo ex genere suo, concedo: Quæ sit debita operanti pro priori, & independenter ab actu secundo procedendi, nego maiorem, & minorem in eodem sensu; quia fatemur libenter, quod qui peccat ex inconsideratione, ideo peccat, quia procedit ad actum sine consideratione debita actui, & quod illi actui est debita prævia consideratio; negamus tamen quod semper debeat illam consideratio haberi pro signo libertatis ad actum, & non actum, aut quod homo pro priori indifferentiæ ad actum, & non actum debeat semper præhabere illam considerationem; quia in illo signo solum obligatur disjunctivè, aut vagè, vel ad considerandam regulam actus, vel ad non eliciendum actum sine regula considerata; vndè consideratio regulæ est quidem debita actui, sed ante actum non est determinatè obligatoria potenti elicere, vel non elicere actum; sed potest esse inconsideratio purè negativa, seu defectus purè negativus considerationis.

50. Hoc explicatur exemplo ipso arguentis, ex ignorantia inculpabili. Qui enim ex ruditate ingenij, & incapacitate ignorat necessaria ad administrandum Sacramentum Pœnitentiæ, v. g. si nihilominus cum tali ignorantia velit illud administrare, certè illud administrabit sine scientia debita, & ob hoc peccabit formaliter; sed quomodo in eo, qui eam scientiam adiscere non potuit, ea scientia debita esse potest? Certè nihil aliud responderi potest, nisi quod ea scientia est debita illi actui administrandi Sacramentum, quia debitum est, vt ille actus, quoties exerceatur, exerceatur cum prævia scientia requisitorum; sed non est debita, nec obligatoria ante illum actum ipsi subiecto potenti administrare, vel non administrare, cum illi sit impossibilis ob incapacitatem, & nihilominus peccat, quia actum, cui debetur exerceri cum illa scientia, cuius ipse est incapax, exercere audet sine illa. Vide infra, numer. 59.

51. Replicabis secundò: Quia si prædicta consideratio est debita actui, licet non obligatoria subiecto potenti illum elicere, vel non elicere; Ergò si ta-

lem actum elicit, iam in illo actu defectus talis considerationis, sive inconsideratio ipsa est voluntaria, & culpabilis, quia iam in illo actu est privativa, cum in illo actu sit carentia considerationis debite ipsi actui: Ergò in actu secundo inconsideratio fit voluntaria: Sed nequit esse voluntaria nisi pro posteriori ad actum voluntatis: Ergò iam illa inconsideratio est prior, & est posterior ad actum voluntatis: Ergò incidimus in mutuam prioritatem à nobis impugnatam.^{ibid.}

52. Respondeo, supponendo doctrinam communem Div. Thom. & Thomistarum, quod nempè actus voluntatis ex actu intellectus regulante, & ordinante participat modum illius, sicut similiter actus intellectus imperatus ex actu voluntatis, ex illo participat modum motionis, vel efficacij. Igitur, quando propositio intellectus est ordinata, considerataque secundum regulam, actus voluntatis secutus dicitur ex illa participativè ordinatus, consideratus, & regulatus; quando vero propositio intellectus est inconsiderata, & sine regula, vel ordine, actus voluntatis inde secutus dicitur participativè inconsideratus, & immoderatus, & irregulatus, ex carentia nempè ordinis, regulationis, & considerationis. Vbi valde notandum est, quod sicut quando propositio intellectus est considerata, & ordinativa, & secundum regulam, & similiter actus voluntatis subsequens, ibi datur duplex ordo, & duplex regulatio, & consideratio, una quasi activa, & essentialis in actu intellectus dirigente, alia quasi pasivè, & participativè in actu voluntatis regulato, qui certè dicitur participativè ordinatus, consideratus, & regulatus; cum hac tamen differentia, quod activa ordinatio, consideratio, & ordinatio, que residet propriè in actu intellectus proponente, vt in illo residens, de se non est meritoria, nec sàpè voluntaria, aut libera, sed potest esse ab intellectu vnicè moto à Deo ante omnem applicationem voluntatis ad illam cognitionem proponentem ordinatè, & consideratè secundum regulam, verùtamen ordinatio, consideratio, & regulatio pasiva, seu participata in actu voluntatis est voluntaria, libera, & meritoria.

53. Ita pariter, cum propositio intellectus est inconsiderata, seu deficiens à consideratione regulę, & ordinis, & actus voluntatis illam sequens est inconsideratus, inordinatus, & irregulatus pasivè,

pasivè, & participativè ex actu intellectus, ibi datur duplex inconsideratio, inordinatio, & irregulario, seu duplex defectus considerationis, ordinis, & regulæ: Primus in actu intellectus deficiente in proponendo à plena consideratione regulæ, & ab ordine ad illam; & alijs defectus participativè residens in actu voluntatis, vi cuius actus voluntatis dicitur participativè inconsideratus, inordinatus, & irregularius; cum hac tamen differentia, quod defectus considerationis, ordinis, & regulæ in actu intellectus proponente potest esse negativus, involuntarius negativè, & inculpabilis, si nimis ad illum actum proponentem sic defectuosè nullus præcesserit actus voluntatis ad ipsum applicans, sed vnicè proveniat ex ipsa limitatione, & defectibilitate naturali intellectus in proponendo, ut mox explicabimus. Cæterùm defectus considerationis, ordinis, & regulæ in actu voluntatis participatus, iam in illo est voluntarius, liber, & culpabilis, & consequenter privatius, quia libere, & voluntariè participatus per ipsum actum voluntatis, quo libere, & voluntariè sequuta est voluntas illam propositionem deficientem intellectus, quam potuit non sequi. Qua doctrina supposita.

54. Ad replicam, distinguo primum consequens: Ergo si talem actum eliciat, iam in illo actu defectus considerationis participatus, seu inconsideratio ipsa participativè residens in illo, est voluntaria, & culpabilis, & privativa, concedo consequentiam: Inconsideratio prævia præcedens propriè in actu intellectus, nego suppositum, quod scilicet ille idem defectus, qui est in actu intellectus proponente, sit idemmet in actu voluntatis sequente; & nego secundam consequentiam de eadem reali inconsideratione, quia inconsideratio propria actus intellectus, illa ipsa, non est in actu voluntatis, sicut nec idem ipse defectus; sed alijs participatus, sive participativè conveniens actui voluntatis ex actu intellectus defienti, ratione cuius defectus participati actus voluntatis est intrinsecè participativè inconsideratus, inordinatus, & irregularius, seu intrinsecè privatius ordinatione, regulatione, & consideratione, quā deberet participare ab intellectu proponente, considerante, ordinante, & regulante: Hic autem defectus participatus, seu inconsideratio participativè conveniens actui voluntati, est in eo voluntaria, libera, & culpabilis in-

ipso actu, & per ipsum actum voluntatis; sed posterior valde ad inconsiderationem propriam actui intellectus propONENTIS, quæ minimè est voluntaria, & culpabilis, sed purè negativa, vnde nulla est ibi mutua prioritas, sed inconsideratio propria actus intellectus est prior, & nullo modo posterior ad actum voluntatis, & inconsideratio participativè conveniens actui voluntatis est distincta, posterior, & nullo modo prior ad actum intellectus; ista secunda est voluntaria, libera, & culpabilis, & privativa, illa prior est purè negativa, non voluntaria, nec libera, nec culpabilis, vnde nulla est ibi mutua prioritas.

55. Et hoc pacto benè intelligitur illud Div. Thom. effatum: *Hoc ipsum, quod est, non attendere ad regulam in se consideratum, non est malum, nec culpe, nec poenæ, sed ex hoc accipit primo rationem culpe, quod sine actuali consideratione regulæ procedit ad huiusmodi electionem.* Cuius sensus est: Quod inattentio, & inconsideratio regulæ in se ipsa, id est, in actu intellectus inconsideratae proponente, est purè negativa; & ideo nec malum culpe, nec poenæ: Sed in sui participatione posteriori in actu voluntatis, quo voluntas inconsiderata procedit, primo accipit rationem culpe. Quod si cum extraneis ab Schola Div. Thom. nolis admittere illas participationes intrinsecas in actibus voluntatis ex actibus intellectus, sed solum denominations extrinsecas, ita quod actus voluntatis ex inconsideratione intellectus, solum extrinsecè denominatur inconsideratus; tunc facile dici poterit, quod inconsideratio intrinseca in actu intellectus proponentis est purè negativa, & inculpabilis, & prior, & nullo modo posterior ad actum voluntatis; sed denominatio extrinseca inconsiderati in actu voluntatis est denominativè posterior ad actum intellectus, & denominativè culpabilis, & privativa in actu voluntatis, non pro posteriori ad ipsum actum voluntatis, sed formaliter per ipsum. Quia supposita inconsideratione intellectus ut omnino priori, voluntas per suum actum omnino posteriorem denominatur liberè procedens inconsiderata, quia potuit sic non procedere, non sequendo inconsiderationem intellectus. Et sic nulla est mutua prioritas; præsertim illa, quæ intenditur, vi cuius intellectus ad actum inconsideratae proponentem bonum applicetur per ipsum actum voluntatis subsequutum, & regulatum, & hic actus post-

posterior sit prior in genere cause efficientis, moventis, & applicantis ad illum priorem. Quod certe chimericum est, & prorsus inintelligibile.

56. Replicabis tertio: Quia si inconsideratio intellectus est pure negativa, non voluntaria, nec culpabilis, illa sic supposita, non erit culpa in voluntate procedere inconsideratè: Ergò ut sit culpa in voluntate procedere inconsideratè, debet inconsideratio intellectus esse libera, voluntaria, & culpabilis, & privativa. Probatur antecedens: Quia non est culpa in voluntate inconsideratè procedere, quando non potest consideratè procedere ad actum: Sed supposita inconsideratione intellectus pure negativa, & inculpabili, non potest consideratè procedere, quia inculpabilitè deficit illi consideratio intellectus; sicut Artifex, qui inculpabilitè careret regula, non posset regulariter procedere ad opus: Ergò supposita illa inordinatione inculpabili intellectus, non esset culpa in voluntate inconsideratè procedere ad actum.

57. Respondeo, negando antecedens. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Non est culpa in voluntate inconsideratè procedere, quando non potest consideratè procedere, si possit non procedere ad illud obiectum propositum inconsideratè, nego maiorem: Si necessitata esset ad procedendum circa illud obiectum, concedo maiorem; & distinguo minorem: Supposita inconsideratione intellectus pure negativa, & inculpabili, non posset voluntas consideratè procedere, posset tamen non procedere ad illud obiectum inconsideratè propositum, concedo: Et esset necessitata ad procedere circa illud obiectum inconsideratè propositum, nego minorem, & consequentiam: Quia licet non posset consideratè procedere ad illud bonum inconsideratè propositum, posset tamen ad illud non procedere, nec consideratè, nec inconsideratè, & sic non incurreret inconsiderationem voluntariam in actu secundo, nec culpam; si igitur procedat cum illa inconsideratione, culpa eius est, quia potest ad illud obiectum actu non procedere, quia ad illud non est necessitata. Unde ut inquit Div. Thom. *Culpa voluntatis non est, quod actu non attendat ad regulam, sed in hoc, quod non habens regulam, procedit ad eligendum;* quia videlicet, licet defectus attentionis ad regulam possit esset negativus, & involuntarius, procedere tamen voluntatis sine illa ad

actum, non potest esse, nisi voluntarium, liberum, & culpabile, quia potest non procedere.

58. Replicabis tamen quartò: Quia non potest non procedere per puram omissionem omnis actus, ut nos fatemur, qui negamus possibilem puram omissionem in voluntate: Ergò necessitata est ad procedendum per aliquem actum: Sed si supponitur inconsideratio regule, per quemcumque actum procedat, procedet inconsideratè, & sine regula: Ergò non potest non procedere inconsideratè, & sine regula.

59. Respondeo ad hanc replicam ingeniosam, concessò antecedenti, & prima consequentia, distinguendo minorem subsumptam: Si supponatur inconsideratio omnis regule, concedo: Si supponatur tantum inconsideratio alicuius regula specialis, nego minorem, & consequentiam. Quia non potest voluntas esse in actu primo expedita, & libera ad operandum, vel volendum, nisi cum consideratione alicuius regule, saltè confusa, & in generali, dictante regulam esse querendam, & considerandam, hoc enim dictamen regulam esse querendam, & considerandam ad libere procedendum, & operandum, & non esse inconsideratè procedendum, convenit creature intellectuali ex instinctu sui Conditoris, tanquam primum principium generale synderesis, quod etiam omni regula speciali deficiente, nunquam illi deficit, posset igitur ex hoc instinctu, & naturali consideratione illius regule primæ, & generalis, procedere consideratè in actu querendi regulam specialem, pro obiecto speciali inconsideratè proposito, vel pro alio, usque dum illam inveniat; quod non esset pure omittere, sed per actu querendi regulam, qui esset causa omittendi processum inconsideratum. Supponere autem voluntatem potentem proximè velle libere, seu in actu primo libero, & expedito ad volendum absque omni consideratione regule, etiam abs que illa generali de regula querenda, cum deficit, est impossibile, & contra naturam rationalem.



EXPLICATUR EX MENTE DIV.
Thom. qualis fuerit inconsideratio in
Angelo peccante.

60. **S**ED adhuc replicabis: Quia licet hoc verum teneat in natura rationali, & discursiva; quæ discursu potest querere regulam, ad quod obligatur ex illa prima regula instincta naturaliter per modum primi principij; tamen in Angelo hoc dici non potest, quia non potest per discursum querere regulam, quam semel non habet: Ergo si semel supponatur in eius intellectu inconsideratio regulæ, cum alias illam inquirere non possit, vel tenebitur pure omittere, vel inconsideratè sine regula procedere.

61. Respondeo, hanc replicam exigere, quod in Angelo explicemus specialiter, qualis sit in illo inconsideratio regulæ. Dico igitur, quod in illo non est talis inconsideratio, quod eius intellectus omnino careat consideratione regulæ debitæ pro actu eliciendo; sed ita, quod eius intellectus posuit divisim per duos actus distinctos, per unum proponere obiectum, scilicet suam excellentiam naturalem inconsideratè, & sine regula; & per alium actum distinctum considerare regulam, & mensuram; quo pacto in eius intellectu concurrunt distinctè, & divisim, licet in eodem instanti, & apprehensio, vel cognitio inconsiderata propriæ excellentiæ, ut allicientis ad sui amorem præcisivè à regula, & mensura, quam illa cognitio non attendit; & simul alia via per fidem alia cognitio debitæ regulæ, finis, & mensuræ alliciens ad illius amorem in primis, & super omnia: Cum his ergo duabus cognitionibus una negativè inconsiderata; alia, quæ est ipsa debita consideratio finis debiti, voluntas indifferenter allœcta invenitur, ut vel secundum cognitionem inconsideratam amet immoderatè, & sine regula suam propriam excellentiam, vel ut secundum aliam fideli cognitionem, quæ est ipsa finis consideratio, amet in primis, & super omnia ipsum finem debitum, qui est regula, & mensura universalis omnium actuum voluntatis; unde est libera, ut sequatur in actu inconsiderationem actus naturalis intellectus inconsideratè proponentis, vel ut sequatur considerationem finis debiti, qui est regula, & mensura: Si sequitur istam, consideratè, & rectè procedit: Si illam, inconsideratè, & sine regula, & gravissimè peccat, peccato otio ex de-

Tom. II.

fectu negativo considerationis regulæ in aëtu intellectus, quem liberè sequuta fuit voluntas. Atque ita omnia bene cohaerent, & intelligitur, quo modo Angelus peccaverit ex inconsideratione negativa, & inculpabili, & nihilominus cum potestate procedendi consideratè, quia illi non defuit per fidem consideratio regulæ, quam sequi potuit divina gratia adiutus.

62. Quæ doctrina, quia est cardo totius difficultatis, confirmanda est ex D. Thom. in *disput. quest. 16. de Malo*, art. 3. vbi assumit explicandum, quomodo Dæmones sunt, non natura, sed voluntate mali, & sic incipit: *Igitur sciendum est, quod appetitus nibil est aliud, quam inclinatio quadam in appetibile;* & sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem, ita & appetitus sensitivus, rationalis, & intellectivus sequitur formam apprehensam per sensum, vel intellectum, non enim est nisi boni apprehensi per sensum, & intellectum. Non ergo potest malum in appetitu accidere ex hoc quod discordet ab apprehensione, quam sequitur, sed ex eo quod discordat ab aliqua superiori regula. Et ideo considerandum est, utrum illa apprehensio, quam sequitur inclinatio huius appetitus, sit dignabilis aliqua superiori regula? Si enim non babeat superiorem regulam, qua dirigi debeat, tunc impossibile est, quod sit malum in tali appetitu. Et hoc quidem contingit in duobus. Nempè in bruto, & in Deo: Apprehensio enim bruti animalis non habet superiorem regulam, qua dirigi debeat, & ideo in eius appetitu non potest esse malum, bonum enim est, quod moveatur huiusmodi animal ad concupiscentiam, vel iram secundum formam sensibilem apprehensam. Unde Dionysius dicit de *divin. nomin.* quod bonum canis est esse furibundum. Similiter etiam & intellectus divinus non habet superiorem regulam, qua dirigi possit; & ideo in appetitus eius, seu voluntate non potest esse malum.

63. In homine autem est duplex apprehensio à superiori regula dirigenda; nam cognitio sensitiva debet dirigi per rationem; & cognitio rationis per sapientiam, vel legem divinam. Duplex ergo potest esse malum in appetitu hominis. Uno modo, quia apprehensio sensitiva non regulatur secundum rationem; & secundum hoc Dionysius de *divin. nomin.* dicit, quod malum hominis est præter rationem esse. Alio modo quia ratio humana est dirigenda

secundum sapientiam, & legem divinam;
& secundum hoc Ambroſius dicit, quod
peccatum est transgredio legis divinae. In
ſubſtantij autem à corpore ſeparatis eſt
vna tantum cognitio, ſcilicet intellectualis,
dirigenda ſecundum regulam ſapientiae di-
vine; & iſeo in voluntate earum poteſt
eſſe malum ex hoc quod non ſequitur ordi-
nem superioris regulae, ſcilicet ſapientiae
divinae; & per hunc modum Daemones
fatiſti ſunt voluntate mali. Quem textum
ita prolixè referto, quia profunde pariter,
& clare originem peccati exponit.

64. Ex quo tamen ſic præmiſſam
doctrinam explicō: Sicut appetitus natu-
ralis ſequitur ad formam naturalem, ſic
appetitus intellectivus ſequitur ad for-
mam apprehenſam, ſeu ad bonum ap-
prehendū: Ergo ſicut cauſa naturalis
conſtituitur in actu primo per ſuam for-
mam naturalem ad quærendum bonum
ſibi conveniens, ita voluntas conſtituitur
in actu primo per formam apprehenſam,
ſive per apprehensionem boni, ad ap-
petendum bonum ſibi conveniens ſecun-
dum talementum, vel apprehensionem
boni. Tum ſic, ſed voluntas Angelii
fuit conſtituta in actu primo, tum ad ap-
petendum bonum propriæ excellentiæ li-
ne regula, & mensura, tanquam ultimam
finem; tum ad appetendum bonum
divinum ſecundum regulam divinae ſa-
pientiae, quia fuit in actu primo potens
mereri, & potens peccare: Ergo fuit
conſtituta in actu primo per duas for-
mas apprehenſas, ſeu per duas ap-
prehensiones, aut cognitiones boni, qua-
rum vna eſſet regulata divina ſapientia,
alia divina ſapientia non regulata: Ergo
fuit indifferenter potens ſequi vnam, vel
alteram formam apprehenſam, ita quod
sequendo primam regulatam divina ſa-
pientia, non peccaret, ſequendo vero ſe-
condam deficienteſt à regula illa ſupe-
riori, peccavit ex defectu negativo re-
gulae in cognitione proponente bo-
num, quam liberè ſecutus eſt cum tali
defectu iam privativo.

65. Secundo, quia iuxta D. Th.
Non poteſt malum in appetitu accidere
ex eo quod discordat ab apprehensione
quam ſequitur, ſed ex eo quod discordat
a ſuperiori regula: Ergo ſupponit Div.
Thom. quod ſimul cum apprehensione
inferiori, & deficienteſt, quam voluntas
peccando ſequitur, adeſt illi ad manum
superior regula apprehenſa, & proposita
per intellectum, alias inculpabiliter ab
illa discordaret, & non peccaret: Sed

non poteſt illa ſuperior regula adere ad
manum, niſi per aliam apprehensionem,
aut cognitionem ſuperiorē debiti finis
in intellectu, quæ ſit participatio qua-
dam divinae ſapientiae per fidem divinam;
Ergo ſimul concurrunt in intellectu ante
primum peccatum voluntatis angelicæ,
duplex cognitione, aut apprehenſio in
eius intellectu, vna deficienteſt propon-
nens bonum propriæ excellentiæ ſine at-
tentione ad regulam, & iſeo intrinſecè
inconſiderata negative; alia proponens
bonum divinum pro prima tegula, &
mentura ſecundum divinam ſapientiam,
& ex participatione illius, quæ eſt ipſa
met debita conſideratio regulae; & iſeo
peccavit Angelus, quia ſua voluntate in
primis ſequutus fuit primam cognitionem
deficienteſt à conſideratione regulae, diſ-
cordando à conſideratione regulae, quam
ſequi potuit, & quam per fidem ad ma-
num habebat.

66. Tertiō: Iuxta D. Thm. Im-
poſibile eſt, quod ſit malum in appetitu,
ſi non habeat ſuperiorē regula, qua
dirigi debeat: Ergo iſeo fuit malum in
appetitu propriæ excellentiæ in Angelo,
quia habuit ſuperiorē regula, qua
dirigi debuit: Sed non aliter illam ha-
buit, nec habere potuit, niſi per fidem
cognitionis, & apprehenſionis: Ergo ſimiliter
habuit cognitionem actualem, ſeu con-
ſiderationem regulae in actu primo, quam
debuit in actu ſecundo ſequi. Quartō,
quia iuxta D. Thom. Ideo in appetitu
bruti non eſt malum, quia non habet ſupe-
riorē regula, qua dirigi debeat; hanc
autem certè iſeo non habet, non quia
revera non ſit, nempè divina ſapientia,
ſed quia eam non cognoscit, nec partici-
pat per altiore cognitionem ad ſenſitivam:
Ergo iſeo fuit malum in appetitu
Angelii lequente cognitionem deficienteſt
a conſideratione regulae, quia ha-
buit cognitionem, ſeu participatam per al-
tiorem cognitionem ſuperiorē regulae,
qua dirigi debuit; aliunde ſi illam
non habuit cognitionem, perinde eſt, ac ſi
illam non habuiffet.

67. Explicatur hoc ipsum: Ubi na-
tura ſenſitiva non eſt vna cum rationali,
& per illam elevata ad ſuperiorē finem,
non poteſt in ea eſſe malum ſequi du-
ctum apprehensionis, & cognitionis ſenſi-
tivæ, quia non habet cognoscibiliter
regulam ſuperiorē, nec apprehenſionem
ſuperiorē, qua dirigi debeat; ſe-
cūs vero quando eſt evencta ad unitatem
cum rationali, tunc enim in eius ap-
peſtu

tu sequente ductum apprehensionis sensitivæ potest esse malum, quia tunc ad est cognoscibiliter apprehensio regulæ rationis, secundum quam regulari debet: Ergo pariter, cum natura intellectualis simplex est sola, & non erecta ad participationem naturæ divinæ, nec ordinata ad superiorem finem, non erit malum in eius appetitu, sequendo ductum suæ cognitionis naturalis, quia non habet altiorum regulam cognitam, nec participantem, cui subordinari debeat, aut ab ea regulari; secus vero cum erecta fuit ad participationem divinae naturæ, & ad finem, & ordinem altiorum; tunc malum erit in eius appetitu lequi ductum cognitionis naturalis dispotice, quia tunc iam habet considerationem regulæ altioris per fidem, à qua debet regulari, & à qua si discordet, peccat, & fit malus eius appetitus, & eius voluntas mala, & ipse voluntate malus. En igitur genuinam doctrinam D. Thom.

68. Sed dices, hoc pacto verè non salvare, quod Angelus peccavit ex inconsideratione, seu ex defectu considerationis; quia per nos habuit considerationem regulæ debitæ: Ergo non salvamus doctrinā Thomistarum, & D. Th. Respondeo, non salvare quod peccaverit ex totali defectu considerationis regulæ in actu primo adæquato libertatis, quia sic culpa careret; nam si ante primum peccatum, & primam culpam in actu primo adæquate careret cognitione regulæ, non esset culpabile, quod per illam non regularetur, vt ostensum manet; salvatur tamen quod peccaverit ex inconsideratione negativa, seu ex defectu negativo considerationis regulæ in ea cognitione, quam fecutus fuit, quia defectus negativus regulæ in cognitione proponente, fit privativus in actu voluntatis illam sequente.

69. Dices secundò, videri impossibile, quod intellectus Angelicus simul in actu proponat duo bona diversa, nempe bonum proprium propriæ excellentiæ, & bonum divinum, nisi cum aliquo ordine, quia intellectus non potest simul cognoscere plura, vt plura, absque omni ordine: Sed si ea bona cognoscit cum ordine, ea propositio erit ordinata, & considerata, & nullus erit defectus ordinis, & considerationis in intellectu: Ergo vt sit talis defectus in intellectu, requiritur, quod desit cognitio, seu considerationis superioris boni, & superioris regulæ explicata, quia si simul cum atten-

tionie ad proprium bonum excellentiæ propriæ concurrit in intellectu attentio ad bonum divinum, & ad superiorem regulam, finem, & mensuram, prima attentio ad propriam excellentiam erit iam subordinata, & directa per attentio n ad bonum divinum, siquidem illæ duæ attentiones debent respicere sua obiecta ordinatè, seu cum aliquo ordine: Ergo nullus erit defectus considerationis:

70. Respondeo, negando antecedens, quia bene potest voluntas simul moveri, allici, & invitari ab intellectu circa duo bona diversa divisim appetenda; vnde certum debet esse, quod intellectus potest simul proponere plura bona voluntati divisim appetenda, alias nunquam esset voluntas proximè libera ad duo bona divisim, quinimò nunquam actualiter resistet inspirationi divinæ; quia resistere nequit inspirationi non existenti, nec suadenti: Ergo quando resistit, in eo instanti existit inspiratio proponens, & suadens bonum debitum: Sed simul existit cognitio alliciens ad bonum indebitum, quam sequitur voluntas resistēdo inspirationi: Ergo simul existunt in intellectu duæ cognitionespræticæ suadentes obiecta divitium appetenda; quod quidem non est absque omni ordine ad unum, quia licet ambae ille cognitiones divisim proponant, & suadeant, quælibet suum bonum divisim, & absque orde ad bonum per alteram propositum, ambae tamen, sicut oriuntur ab eodem principio elicitive, ita, licet per diversas vias, tendunt ad bonum in communi, sive ad finalem felicitatem, & beatitudinem in communi, una per viam rectam, nempe inspiratio divina, alia per viam deficiēt, vel distortam; & sic illæ duæ cognitiones quodammodo sunt ad unum nempe ad bonum subiecti, & ideo possunt simul esse in eodem intellectu pratico in actu primo.

71. Sic ergo in intellectu Angeli, vt pratico in actu primo, concurrunt duæ cognitiones simplices divisim proponentes bona diversa; nempe, & cognitio naturalis, reflexa suæ pulchritudinis, & excellentiæ vt divisim per se, & propter se amabilis, quasi non esset finis, nec regula superior; & cognitio supernatura lis per fidem proponens bonum divinum, vt finem, in primis amandum, & vt primam regulam, & mensuram omnium appetibilium; & ex hac dupli cognitione coalescit integra libertas Angeli, & in-

differentia proxima, vel ad sequendam divisim, & insolidum cognitionem naturalem amando in primis, & vt ultimum finem propriam excellentiam sine ordine ad bonum divinum, qualiter per illam proponitur; vel ad sequendam cognitionem, & regulam fidei, amando in primis bonum divinum vt ultimum finem universalem supernaturalem omnium appetibilium, & consequenter vt mensuram appetendi propriam excellentiam. Quae duæ cognitiones, & duo bona proposita divisim per illas, sunt duæ formæ apprehensæ, per quas voluntas constituitur in actu primo informata, vt possit moveri divisim, vel secundum unam, vel secundum aliam; vel secundum naturalem deficientem negativè, & negativè inconsideratam, discordando, & deficiendo à regula, & propositione fidei; vel secundum supernaturalem fidei amando in primis finem supernaturalem, & sic regularando, & moderando amorem propriæ excellentiæ: Ex quo patet ad primum. Ad confirmationem autem, dico, quod attentio naturalis ad bonum propriæ excellentiæ non est de se subordinata ad aliam circa bonum divinum, sed est de se absoluta, & deficiens à tali ordine, aut bono respiciendo, & ex se proponit bonum propriæ excellentiæ divisim à tali ordine, licet sub eadem ratione communii beatitudinis finalis, ac altera cognitio proponit bonum divinum; vnde neutra subordinatur alteri per se, licet ambæ comunicent in ratione communii respiendi beatitudinem finalem.

72. Hoc pacto salvatur, & intelligitur quam optimè, quod Angelus qui peccavit, in actu primo ante peccatum habuerit potentiam proximam perseverandi, aut vitandi peccatum; & sic liberè peccaverit; & item, quod Angelus, qui perseveravit, habuerit potentiam proximam peccandi, seu deficiendi à perseverantia; quia uterque in actu primo habuit illas duas cognitiones, seu formas apprehensas, secundum quas voluntas utriusque fuit in actu primo informata sufficienter, secundum unam ad peccandum, secundum aliam ad perseverandum. Vnde & bonus liberè perseveravit, potens in actu primo peccare; & malus liberè peccavit, & defecit à perseverantia, & subordinatione debita, potens in actu primo perseverare. Quæ quidem doctrina cum conformis sit doctrinæ D. Thom. suprà expensæ, & ea bene intelligatur, tūm Angelorum libertas in-

perseverando, & in peccando, tūm quod peccatum provenit ex defectu negativo considerationis in cognitione, quam sequutus est Angelus peccans, nulla est ratio, cur ad mutuas prioritates, vel alias circulos inintelligibiles, alienissimos à mente D. Thom. recurrentum sit.

73. Hac etiam doctrina maximè congruit alteri, qua peccabilitas naturæ intellectualis tribuitur eius divisibilitati in cognoscendo bonum, non quidem semper penes cogitationes invicem adversantes carnis, & spiritus, quia hoc in Angelis locum non habet; sed penes cogitationes naturæ vt natura est, & gratiæ, quia videlicet natura vt natura est, quantumvis intellectualis, de se ad se declinat in cogitando bonum; per gratiam vero suprà le inclinatur ad bonum altius. Quam divisionem mire exponit homo ille Dei, de Contemptu Mundi, vel de imitatione Christi, lib. 3. cap. 54. Cuius verba, licet de natura præsentim humana, & corrupta loquuntur, referam tamen ea, quibus etiam naturam Angelicam comprehendit. *Natura calida est, & multos trahit, & illaqueat, & se semper pro fine habet, sed gratia simpliciter ambulat, & omnia pure propter Deum agit, in quo, & similitè requiescit: Natura non vult premi, nec vinci, nec superari, nec subesse, nec sponte subiugari; gratia vero sub disciplina amat teneri, non vult propria libertate fungi, nec alicui dominari, sed sub Deo semper esse stare, & vivere. Natura pro suo commodo laborat, & attendit; gratia vero non quid sibi utile, & commodum sit, sed quod multis proficiat magis considerat. Natura libenter honorem, & reverentiam accipit; gratia vero omnem honorem, & gloriam fideliter Deo attribuit. Natura cupida est, & libenter accipit, quam donat, amat propria, & privata; gratia vero pia est, & communis, vita singularia. Natura omnia ad se reficit, pro se certat, & arguit; gratia autem ad Deum cuncta redire, nihil boni sibi adscribit, nec arroganter presumit; hæc gratia supernaturale lumen, & quoddam Dei speciale donum est, & propriæ electorum signaculum: quanto igitur natura amplius premitur, tanto maior gratia infunditur.*

74. Hæc ille, quæ etiam in Angelis locum habere potuerunt in statu viæ, quibus significatur genium defectuosum naturæ respectu gratiæ, & inclinationes utriusque ex se divisim diversos fines recipientes, & quasi sibi adversantes. Hæc

igitur divisio nature, & gratię incipit per intellectum ipsum angelicum, qui ex parte, gratia fidei illuminatus proponit bonum divinum, ut in primis, & super omnia appetendum, & ex parte naturę, naturali suo lumine ad se reflectens, proponit suam perfectionem, & excellentiam, ut alliciente ad sui amorem per se, & propter se, quasi non esset altior finis, regula, & mensura, quam per naturale lumen attendere non potest. Et ex hac divisione quasi negativa, & inculpabilis ex parte intellectus in actu primo proponentis divisim eos fines, constituitur voluntas eius libera, tum ad bonum perseverantę cum merito amplectendum, tum ad illud bonum deserendum, culpabilitę inhärendo proprio bono; ita tamen, quod si voluntas sequatur cognitionem deficientē, & inconsideratē proponentem propriū bonum, defectus, qui in intellectu sic proponente est negativus, quia involuntarius, & quia pravum actum voluntatis antevertent per modum actus primi, in ipso tamen actu voluntatis erit privativus, culpabilis, & voluntarius.

75. Sed rogabis, quo pacto voluntas ex illis duobus bonis divisim sibi propositis, nempē divino, & proprio, deferendo divinum valde melius, & superius, amplectitur proprium inferius valde ac deteriorius? Respōndeo, & hoc est maximē advertendum pro solutione plurium, quę suprā hoc possent objici, quod hoc non accidit in voluntate Angeli, per verain, & propriam electiōnem, nec secundum collationem, & comparationem vnius boni cum alio, quia non est aliquis tertius finis suprā illos duos fines, penēs quę vnum cum alio conferat, & comparet, nec ex cuius amore præsupposito eligat proprię inter illa duo bona, ut alibi latius explicabo; sed solum contingit intrā ordinem causę secundę ex ipsa quidem libertate defectibili cause secundę, quę quia defectibilis est, & primum deficiens, potest non vti regula superiori fidei, seu ab illa deficere, & declinare, sequendo præcisè ducitum naturę, sine ordine ad regulam gratię, & fidei; *butus enim quod est, non vti regula prædicta*, aiebat Div. Thom. supra, non oportet aliquam causam querere, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, nempē defectibilis; suprā ipsam autem libertatem est causa prima permitiens, & sinens altissimo suo iudicio, voluntatem sic à superiori regula deficere, & ea non vti, quatenus nempē ipsam

voluntas est primum deficiens, & Deus primum permittens. Et hic debet quietere discursus inquisitivus causę, & originis primi peccati angelici, quia in primo deficiente, & primo permettere sufficientem est. Si autem velis illam primam adhæsionem ad bonum proprium vt finem, deserto bono divino, vt superiori regula fidei, appellare electionem interpretativam, aut interpretativam præferentiam boni proprij ad bonum divinum, non concertabo de huiusmodi interpretationibus, quę nūl ponunt inesse, dummodo conveniamns, quod non fuit formalis electio, nec formalis præferentia, quę certe impossibilis est sine prævia collatione, & sine iudicio, & consilio errore formaliter præferente bonum proprium bono divino, quod ante amorem inordinatum finis repugnat omnino; sicut etiam collocatio duorum eligibilium, & iudicium de uno eligendo, quod non præsupponat amorem finis altioris, qui sit mensura superior, penēs quam iudicetur quod ex illis bonis sit maius, vel præfendum.

76. Quod si vrgeas: Ergo amor ille inordinatus, quo Angelus adhæsit proprio bono vt fini, non fuit ex consilio, sed à casu. Dico, quod non fuit ex consilio proprię sumpto, nec à casu, sed fuit ex simplici, & absoluta cognitione deficiente proponente propriū bonum vt finem, cum libertate corrigendi illum defectum per regulam, & finem superiorē per fidem propositum, & prius amandum. Quę fidei propositio nulla est ratio eur deficeret in instanti peccati angelici, nec pro priori, nec per ipsum peccatum; non pro priori, quia pro priori ad primum peccatum nullum erat obstaculum illi fidei propositioni; nec per ipsum peccatum quantumvis grave, quia peccatum grave, si non sit contra fidem, non excludit cognitionem fiduci practicam in actu primo: Non igitur ille amor inordinatus fuit casualis, licet fuerit inconsideratus, quia fuit cum prædicta cognitione, & libertate; nec item fuit ex consilio formaliter tali, quia consilium semper supponit amorem finis, & penē finem consiliatur intellectus de his, quę sunt ad finem, ille autem amor fuit prima omnino determinatio libera finis ipsi Angelo; atque adeo solum regulari potuit per absolutam, & simplicem cognitionem, & propositionem illius, sine collatione, & ordinatione, aut comparatione cum alio per ipsammet cognitionem,

nem, quam sequutus est inconsideratè. Quæ doctrina si rectè perpendatur, satis erit, ut quibuslibet obiectionibus, quæ ex non recta intelligentia ordinis practici intellectus, & voluntatis opponi solent, solvantur. Vide pro hac quæstione, quæ suprà diximus de defectu, in quo consistit potentia peccandi, quæst. 9. per totam. Vide insuper, quæ diximus Tract. de Provid. quæst. 11. à num. 47. & quæst. 20. à num. 11.

QUÆSTIO XXX.

UTRUM ANGELUS POTUERIT
peccare in primo instanti
sue creationis?

1.

QUÆSTIO ista celebris habita est inter Theologos antiquos, & modernos; quod sanè, ni fallor, inde oritur, quod concernit principia prima, & occultissima naturæ intellectualis creatæ, ex quibus moveri incipit voluntariæ, & liberè à primo instanti sui esse, & vitæ intellectualis, quæ quia nimis abstrusa, profunda, ac intima sunt, non facile à nobis percipiuntur, & inde pululat opinionum diversitas. Pro illius tamen decisione.

2. Supponendum est ut certum, nullum Angelum peccasse in primo sua creationis instanti. Constat ex Div. Tho. 1. part. quæst. 64. art. 3. in corpore, sic dicente: Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod statim Dæmones in primo instanti sua creationis mali fuerunt, non quidem per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis, quia ex quo est factus diabolus, iustitiam recusavit. Cui sententia, (ut dixit Div. August. 11. de Civit. Dei,) quisquis acquiescit, non cum illis Hæreticis sapit, id est, Manichæis, qui dicunt, quod diabolus habet naturam mali: Quia videlicet, hæc sententia, non dicit Angelum esse natura sua malum, aut esse ipsam naturam mali, ut aiebant Manichæi, sed fatentur naturam bonam, & à Deo creatam, asserit tamen, quod in primo instanti sua voluntate libera fecit se malum malitia moralis, recusando iustitiam; quod valde distat ad hæresi Manichæorum. Vrùmtamen prosequitur Div. Thom. Sed quia hæc opinio Authoritati Scriptura contradicit, (dicitur enim sub figura Principis Babilonis de diabolo, Isaie 14. Quomodo cecidisti de Cœlo Lucifer, qui mane oriebaris. Et Ezechiel 28. In deli-

cijs Paradysi Dei fuisse, dicitur de diabolo sub persona Regis Tyri) ideo à Magistris hæc opinio tanquam erronea rationabilitè reprobata est.

3. Constat etiam ex ipso, in 2. dist. 3. quæst. 1. art. 1. vbi de eadem sententia, sic ait: Hac autem positio vana, & erronea est, & falsa; vana, quia non habet fundamentum firmum, per quod probetur, cum malitia Angeli ex eius voluntate dependat; & ideo cum voluntas se habeat ad utrumlibet, ratione inveniri non potest, (quod nempè peccaverit potius, quam non peccaverit, cum utrumque illi liberum fuerit.) Erronea est, quia prima opinioni, (nempè, dicenti quod Angelus à Deo creatus est malus) nimis vicina est, & à Magistris damnata. Falsa est: Quia impossibile est, Angelum in primo instanti sua creationis peccasse.

4. Constat etiam ex Leone Papa, Epist. 93. ad Turibium, cap. 6. vbi inquit: Diabolus bonus esset, si in eo quod factus est, permaneret. Et id quidem aperte constare videtur ex illo Ioan. 8. quo de diabolo dicitur: In veritate non stetit; stare enim perseverantiam significat. Constat etiam ex August. qui licet super Genesim ad Litteram, cum aliqua hæsitatione de hoc loquutus fuisset, tamen lib. 11. de Civit. Dei, cap. 13. sic ait: Illud etiam, quod ait de diabolo, Ioan. 8. Ab initio diabolus peccat, non intelligitur, si naturale est, nullo modo esse peccatum. Et (allegatis Testimonij Isaiæ, & Ezechielis suprà allatis à Div. Thom.) sic prosequitur: Oportet etiam, illud quod dictum est, in veritate non stetit, sic accipiamus, quod in veritate fuerat, sed non permanerit. Et illud, quod ab initio diabolus peccat, non ab initio ex quo creatus est, peccare punitus est, sed ab initio peccati, quod ab ipsis superbia ceperit esse peccatum. Vbi etiam exponit illud Job. Draco iste, quem formasti ad illudendum ei, ita, quod non sit formatus, nec creatus malus, sed bonus, sed permisus fieri malus postea, & ita ordinatus ad illudendum ei.

5. Constar etiam ex alijs PP. qui id ipsum testantur, vt Isidorus, lib. 1. de summo bono, cap. 10. Damascenus, lib. 2. de Fide, cap. 4. Gregorius, Homilia 1. in Ezechielem. Et lib. 32. Moralium, cap. 18. Origines, Homil. 1. in Ezechiel. Unde in Concilio Bracharense I. cap. 17. non solum Anathematizatur, qui dixerit, Angelos natura sua malos esse, sed qui dixerit, non prius bonus factos fuisse, quam caderent. Et in Concilio Lateranensi sub

Innocent. III. cap. firmiter, dicitur: *Dabolus enim, & alij dæmones à Deo quidem creati sunt boni, sed ipsi per se ipsos facti sunt mali*; Cum autem in eodem instanti non fuerint boni, & mali, consequitur necessario, quod in eodem instanti, in quo facti sunt boni, non fuerint mali, sed postea.

6. Supponendum est secundò, Angelos omnes creatos fuisse in gratia, & consequenter à primo sua creationis instanti elevatos, & ordinatos ad finem, & ordinem supernaturalem. Ita Div. Tho. 1. part. quest. 62. art. 3. in corp. dicens: *Hoc tamen probabilius videtur tenendum, & magis dictis Sanctorum consenun est, quod Angeli fuerunt creati in gratia gratum faciente*. Et probat in arg. Sed contra, ex August. lib. 12. de Civit. Dei, cap. 9. dicente: *Bonam voluntatem quis fecit in Angelis, nisi ille, qui eos cum sua voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adharent, creavit, simul in eis condens naturam, & largiens gratiam*. Et ratione etiam probat Div. Thom. Quia Deus omnes naturas corporales creavit cum rationibus, & virtutibus seminalibus, quibus deinde proficere possent: Sed gratia est semen vitae eterne: Ergò statim à principio sunt Angeli creati in gratia.

7. Nec in contra est, quod in dip. quest. 16. de demonibus, art. 4. in corp. probat Div. Thom. Angelum non peccasse in primo instanti, quia in uno, & eodem instanti non potest intellectus cognoscere, quæ per diversas species representantur, sed solum quæ sub unius specie representatione cadunt, unde ad ea quæ secundum unam speciem Angelus apprehendere non potest, necesse est, quod moveatur in diversis instantibus sui temporis: Ex quo infert, unde si non omnia naturaliter cognita propter eorum distantiam potest Angelus apprehendere per unam speciem & simul, multo minus potest simul moveri in naturaliter cognita, & in supernaturalia, quæ sunt gratuita: Et ideo oportuit, quod Angelus in primo instanti sua creationis converteretur in naturalem sui cognitionem, secundum quam non potuit peccare, ut ex supra dictis patet, postmodum vero potuit converti in id, quod est supra naturalam, vel ab eo averti: Ergo iuxta Div. Thom. Angelus in primo instanti non fuit conversus ad supernaturalia, & consequenter, nec in gratia creatus.

8. Respondeo, ad vitandas expositiones violentas certè huic Div. Thom.

textui, concedendo planè, quod hic ea ratione ductus, existimavit, motum naturæ angelicæ naturalem in suum finem naturalem, & motum supernaturalem ad finem supernaturalem, non potuisse simul concurrere in eodem instanti angelico. Verumtamen, ipsum in Summa, in 1. part. talem sententiam apertissime retractasse: nam de Angelis, ut probabilius, & dictis Sanctorum consenseris, asserit creatos fuisse in gratia; item quod gratiam consequenti sunt proprio motu, & consensu, qui necessario esset conversione aliqua in finem supernaturalem, ut idem Div. Thom. testatur. Item asserit, quod Angeli in primo instanti meruerunt suam beatitudinem, quam mereri non potuerant nisi per conversionem in Deum supernaturalem finem; quæ omnia nota sunt cuique legenti Div. Thom. quest. 62. & 63.

9. Quinimò, & rationi prædictæ, qua vtitur, in quest. 16. de Malo, art. 4. nempè, quod propter distantiam obiectorum naturalium, & supernaturalium, non potest Angelus simul moveri in naturaliter cognita, & in supernaturalia. Respondeo, quest. 62. art. 7. ad 3. hoc modo: Dicendum, quod duas operationes, nempè circa diversa obiecta, non possunt esse simul unius potentiae, nisi una ad aliam ordinetur; cognitione autem, & dilectione naturalis ordinatur ad cognitionem, & dilectionem glorie; unde nihil prohibet in Angelo esse simul, nempè cum cognitione, & dilectione naturali, & cognitionem, & dilectionem gloriae: Quinimò in corpore articuli expresè ait, quod potest Angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriae, & per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturæ. Unde totam illam rationem ex eo desumptam, quod non possit Angelus simul per duas species cognoscere, & multo minus naturalia, & supernaturalia simul, aperte retractar, & contradicere, affirmando quod potest simul cognoscere Deum ut Authorem naturalem per suam propriam essentiam ut speciem, & simul per speciem divinæ essentiæ, ipsum ut Authorem, & finem supernaturalem. Retractavit igitur in 1. part. rationem illam, quæ usus fuerat in quest. 16. de demonibus, art. 4. atque ita affirmat Mag. Gonet, cum pluribus alijs Thomistis.

10. Quod si quis Div. Thom. in utroque loco minus violentè conciliare vellet, dicam quod occurrit, nempè in quest.

quest. 16. de dæmonibus, Div. Thom. loqui conditionatè, nempe Angelum non posse simùl cognoscere per diversas species diversa obiecta peccillas representata, & multò minus naturalia, & supernaturalia, si admirum ea cognoscat, aut ad illa convertatur sine ordine, aut inordinate; sub qua conditione verum tenet illa ratio, & non contradicit dictis in 1. part. quia in 1. part. solum admittit, quod cognitio, & dilectio supernaturalis sint simùl cum cognitione, & dilectione naturali, dum ita ordinatur ad illam, & fatetur, quod non possunt duæ operationes esse simùl unius potentie, nisi una ad aliam ordinetur. Cum quo addito, vel conditione intellecta probatione, qua vtitur *quest. 16. de dæmonibus*, adhuc habet suam vim probativam, quia ex illa probatur rectissimè, quod dilectio, vel conversio naturalis voluntatis Angelicæ non potuit esse peccatum in primo instanti, nec directè contra finem naturalem, quia iam suprà probaverat, Angelum sic non potuisse peccare, nec directè contra finem supernaturalem, quia sic non esset ordinata, sed deordinata potius à cognitione, & conversione supernaturali, quo pacto non posset esse in eodem primo instanti cognitionis, & ordinationis ad finem supernaturalem, quia in primo instanti simùl non possunt esse, nisi una sit ordinata ad aliam, quo pacto non esset peccatum, quia non potest esse peccatum, nisi cum deordinatione unius ab alia, quo modo esse non possunt simùl in eodem primo instanti. Et hoc pacto viratur contradictione, & ratio illa Div. Thom. cum adiuncto addito, & conditione, adhuc manet efficax.

11. Nec in cōtra est, si obijcias, quod D. Thom. absolutè cōcludit: *Et ideo operari, quod Angelus in primo instanti suę creationis cōverteretur in naturalem sui cognitionem, secundum quam non potuit peccare, postmodum vero potuit converti in id, quod est suprà naturam, vel ab eo averti.* Vbi ponit aperte successionem inter primam conversionem, & secundam. Respondeo enim, quod sensus Div. Thom. cum ait: *Secundum quam non potuit peccare, debet intelligi, cum prædicta conditione, nempe nīl inordinate proponeret bonum, sine ordine ad cognitionem supernaturalem, quia cum hoc addito, & non sine illo, supponit non posse esse utramque in eodem primo instanti.* Et cum ait: *Postmodum vero potuit, &c.* debet intelligi de potestate libera ad conversionem, vel

aversionem, quæ certè non fuit ad conversionem, vel aversionem pro primo instanti; sed solum pro secundo, secundum doctrinam Div. Thom. Per hoc autem non excludit Div. Thom. quod in primo simùl cum cognitione naturali, & conversione naturali, fuerint ex supernaturali instinctu, & applicatione speciali Dei, sine libertate ad oppositum, cognitio, & conversione supernaturalis in Deum sibi subordinans, & subiiciens cognitionem, & conversionem naturalem, quia cum tali subordinatione nunquam negavit posse esse simùl: Sed licet hoc rateretur omnino *quest. 16. de dæmonibus*, id tamen expressit in 1. part. *Summæ*, & per ea, quæ in Summa tradidit, explicanda est, si non retractanda, doctrina illius, *quest. 16. de dæmonibus*. Hoc supposito.

12. Quæstio præsens non est de facto, sed de possibili, an scilicet Angelus, licet non peccaverit, potuerit peccare in primo instanti, sive an ita creari potuisset, quod posset peccare in primo instanti. Circa quam prima sententia est negativa, quam tenet Div. Thom. pluribus in locis, & omnes Thomistæ, nechon Alensis, Albertus Magnus, Richardus, Argentina, Holchot, Henricus, Hugo de S. Victore, Egidius, Div. Bonaventura, Durandus, Granados, Arrubal, Turrianus, Quiròs, & plures alij, ita vt hæc sententia negativa communior sit inter Theologos. Contrariam affirmativam tenuit Scotus, Aureolus, OKam, & plures ex Jesuitis. Igitur cum prima sententia.

NOSTRA SENTENTIA RATIONE
Div. Thom. probatur.

13. **D**ICENDUM existimatQuod nullus Angelus peccare potuit in primo suę creationis instanti. Et id quidem intelligo de impossibilitate, non solum morali, aut physica, aut de potentia ordinaria, sed etiam de impossibilitate metaphysica, vel attenta potestia Dei absoluta. Potest primo probari hæc Assertio ex Concil. & PP. assertentibus, Angelos primo fuisse bonos, & sine peccato, quia à Deo creatos, postea vero propria voluntate defecisse. Videntur enim eo ipso aliquam repugnantiam invenire, in eo, quod in ipso instanti suę creationis essent mali, aut Deo displicentes. Vnde Concilium Bracharense inquit: *Si quis dixerit: Diabolum non fuisse prius Angelum bonum, Anathema*

thema sit; & Concil. Lateranense: Quod diaboli à Deo quidem creati sunt boni, sed ipsi per se ipsos facti sunt mali. Quod expressius reperietur in PP. Sed hac repugnantia ad peccatum in primo instanti, non potest vinci ab ipso Angelo creato, dum actu terminat creationem, alias non esset repugnantia sufficiens ad asserendum ipsos non peccasse; nec minus à Deo, qui non potest esse Author peccati: Ergò est physica, & metaphysica. Sed quia in huiusmodi repugnantia assignanda, consistit difficultas, quam nemo expavit melius, quam Div. Thom. ideo ex ipso.

14. Probatur assertum sub communi, & usitata forma: *Quamvis enim res aliqua in primo instanti, quo esse incipit, simul incipere possit operari, tamen illa operatio, que simul incipit cum esse rei, est ei ab agente, à quo habet esse: Sed agens, quod Angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati: Ergò non potest dici, quod diabolus in primo instanti sue creationis fuerit malus, seu peccaverit.* Totus syllogismus est Div. Thom. Minor supponitur certa. Maiores probat exemplis. Primò: *Quia moveri sursum in est igni à generante, quia est inclinatio incipiens cum esse ignis.* Et item, quia solum aliqua res poterit in primo instanti, in quo incipit esse, habere defectivam operationem, si habeat esse ab agente deficiente, sicut si tibia, que nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare: Ergò illa operatio, que incipit cum esse rei, est ei ab agente, à quo habet esse. Et ideo dicendum est, inquit Div. Thom. *Quod impossibile fuit Angelum in primo instanti peccasse per inordinatum aetum liberi arbitrij.* Hæc est conclusio, & probatio expressa Div. Thom. 1. part. quæst. 63. artic. 5. in corpor.

15. Explicatur: Nam, ut asserit commune proloquium, qui dat formam, dat consequentia ad formam: Ergò qui producit naturam, ex munere producentis illam, dat illi actualitatem omnem, & perfectionem illi debitam, veluti corollarium illius: Sed Angelo ex vi sue naturæ intellectualis debetur esse in actu intelligendi, & volendi, ex quo existit: Ergò Deus producens, & creans Angelum ex munere creantis, & producentis, debet illi in primo instanti dare actum intelligenti, & volendi incipientem cum esse ipsius Angeli: Ergò actus, vel operatio intelligenti, & volendi incipiens cum esse Angeli est ei à Deo dante esse ipsi

Tom. II.

Angelo, sive à Deo ut creante ipsum Angelum, eique ut creanti, & producenti attribuitur: Ergò non potest talis operatio incipiens cum esse defectiva, aut peccaminosa, nisi defectus, & peccatum attribuatur Deo creanti, & producenti: Sed hoc est impossibile: Ergò & quod operatio incipiens cum esse Angeli sit defectuosa, & peccaminosa.

16. Huic D. Thom. solidi fundamento varijs, ac diversis modis occurritur à contrarijs. Primo dicunt, eas tantum operationes incipientes cum esse rei tribui generanti, vel producenti rem, quæ pertinent ad statum, & dispositionem naturalem ipsius rei, secus autem alias, quæ ad id non spectant, sed sunt penè libertatem rei productæ. Sed contra, sic infero: Ergò in operationibus pertinentibus ad statum, & dispositionem connaturalem naturæ intellectualis creatæ, non potest esse defectus, nec peccatum in primo instanti, nisi ille defectus attribuatur Deo creanti, aut producenti. Consequentia patet, quia per vos illæ operationes attribuuntur generanti, aut producenti naturam, ac prindè si illæ essent defectuosæ, defectus tribuerentur Deo producenti naturam cū illis operationibus: Tunc sic, sed nullum peccatum esse potest in natura intellectuali, nisi in operationibus pertinentibus ad naturalem eius dispositionem sit aliquis defectus; ergò si in primo instanti nullus potest esse defectus in illis operationibus, nec potest esse peccatum. Probatur minor, quia à natura benè, ac recte disposita quantum ad esse, & operari, secundumquod exigit connaturaliter, non potest in sensu composito talis rectæ dispositionis prodire peccatum; sicut nec à tibia benè disposita quantum ad esse, & operari, vt connaturaliter exigit, potest prodire claudicatio: Sed si nullus sit defectus in operationibus pertinentibus ad statum, & dispositionem connaturalem, natura intellectualis erit benè, & recte disposita quantum ad esse, & operari, secundumquod naturaliter exigit: Ergò nullum in ea poterit simul, & in sensu composito esse peccatum. Explicatur, quia peccatum ex essentia sua est contra naturam intellectualem, non alia ratione, nisi quia illam indisponit, & infirmat, corruptendo ex parte bonam dispositionem, & integritatem in operando ab ea connaturaliter exactam: Ergò est incompatibile cum bona, & integræ, ac recta dispositione in essendo, &

Oo

ope-

operando, secundum quod naturaliter exigit: Sed si nullus sit defectus in operationibus pertinentibus ad connaturalem dispositionem, manebit natura intellectualis cum bona, & integra dispositione in esse, & operari: Ergo non erit compatibile peccatum in illa.

17. Contra secundò, & explicatur hoc amplius; quia ad connaturalem dispositionem Angeli pertinet, quod sit inclinata, & conversa ad suum ultimum finem per intellectum, & voluntatem, sicuti ad naturalem dispositionem gravium, & levium pertinet, quod sint inclinata in suum centrum: Sed per te operationes pertinentes ad connaturalem dispositionem attribuuntur producenti: Ergò operationes intellectus, & voluntatis, quibus Angelus inclinatur, & convertitur in suum finem in primo instanti, attribuuntur Deo: Ergò in eis nullus potest esse defectus, nec peccatum: Ergò in primo instanti Angelus ex vi creationis est rectè, & integrè secundum debitum conversus, & inclinatus in suum ultimum finem per intellectum, & voluntatem: Sed simul cum hoc in eodem instanti non potest esse peccatum; quia peccatum avertit ab ultimo fine debito, & non compatitur cum conversione directa, & actuali ad illum: Ergò. Confirmatur, quia in qualibet natura inclinatio actualis in suum debitum finem pertinet per se ad rectam, & connaturalem illius constitutionem, & dispositionem, ita ut si huiusmodi inclinatio in primo instanti, quo producitur, sit distorta, & obliqua à fine debito, hic defectus necessario attribuatur producenti: Ergò pariter in Angelo inclinatio actualis per intellectum, & voluntatem in suum debitum finem per se pertinet ad connaturalem eius dispositionem, ita ut si in primo instanti haec actualis inclinatio esset distorta, & obliqua à fine debito, hic defectus tribueretur Deo illam producenti, & constituenti in illa dispositione: Sed distortio, & obliquatio à fine debito non potest tribui Deo producenti Angelum: Ergò Angelus in primo instanti non potest habere inclinationem distortam, & obliquitatem à fine debito: Ergò nec peccatum, quod necessario talem obliquationem importat.

18. Dices secundò, quod licet verum sit, quod probamus relatè ad finem naturalem Angeli, & inde probetur Angelum in primo instanti non posse obliquari, nec declinare à fine debito na-

turali, & consequenter nec contra finem naturalem peccare, minimè tamen probari, quod in eo primo instanti non possit obliquari à fine debito supernaturali, & contra illum peccare, quia actualis inclinatio in suum finem supernaturalem non pertinet ad eius connaturalem dispositionem. Sed contra est, quia licet absolue loquendo inclinatio actualis per intellectum, & voluntatem in finem supernaturalem non sit debita, nec connaturalis Angelo, attenta nempe eius propria natura, tamen supposito, quod illum Deus producat ordinatum ad finem supernaturalem, ex hac suppositione gratuita, iam est illi debita, & connaturalis actualis conversio, & inclinatio in eundem debitum finem, pariformiter ac inclinatio naturalis in finem naturalem ex vi creationis naturæ: Ergò si ex vi creationis naturæ debetur illi in primo instanti inclinatio actualis recta, & non distorta, nec obliqua, in suum finem naturalem; ex vi creationis in gratia, seu elevationis ad ordinem supernaturalem debetur illi actualis inclinatio, recta, & non distorta, nec obliqua, in suum finem supernaturalem. Explicatur: Angelus creatus in pura natura, & purè ordinatus ad Deum ut finem naturalem non posset in primo instanti habere inclinationem distortam, & obliquam à tali fine, quia illa obliquatio à fine naturali tribueretur Deo: Ergò pariter Angelus creatus in gratia, seu in ordine gratuito, & supernaturali ad finem supernaturalem non potest in illo primo instanti obliquari à tali fine, nisi illa obliquatio attribuatur Deo.

19. Explicatur, quia vel Angelus fuit de facto creatus in gratia, & ordinatus ad finem supernaturalem, vel fuit creatus in pura natura? Si fuit creatus in pura natura, non potuit peccare, nec contra finem naturalem, vt iam constat, nec contra finem supernaturalem, ad quem minimè ordinatus supponitur: Si fuit creatus in gratia cum ordine ad finem supernaturalem, implicat etiam quod in eodem instanti peccaret per aversionem à tali fine; tūm quia hoc est impossibile simul cum gratia. Tūm quia sicut ad naturam creatam in natura sequitur inclinatio actualis in finem suum naturalem, ita ad naturam creatam in gratia sequitur inclinatio actualis in finem supernaturalem: Ergò sicut repugnat, quod Angelus creatus in pura natura in primo instanti obliquetur à suo fine naturali; ita ac.

ac multo amplius repugnat, quod Angelus creatus in gratia, aut in ordine ad finem supernaturalem, in primo instanti obliquetur à tali fine per peccatum.

20. Dices ad hoc vltimum: Quod licet ex suppositione, quod Angelus fuerit creatus in gratia sanctificante non potuerit peccare in sensu composito, potuisse tamen peccare peccato impediente gratiam in illo primo instanti, quia in illo primo instanti fuit creatus, vel potuit creari in gratia dependenter ab eius libera dispositione, & sic potuit impedire per dispositionem contrariam gratię receptionem in illo primo instanti. Sed contra est: Quia in illo primo instanti non potuit impedire gratię receptionem per peccatum directe tale contra finem, aut legem naturalem, quia iam supponimus, quod in primo instanti non potuit obliquari à fine suo naturali, nec directe peccare contra finem naturalem: Deinde nec potuit illam impedire per peccatum directe tale contra finem supernaturalem: Ergo nullo modo potuit in illo primo instanti impedire gratię receptionem per dispositionem contrariam. Probatur minor: Quia implicat peccatum directe contra finem supernaturalem in natura, quæ nunquam anteā fuit elevata ad finem supernaturalem, nec ad illum per gratiam ordinata. Sed natura angelica in primo instanti sūx creationis priori ad gratię receptionem nunquam supponitur elevata, nec ordinata per gratiam ad finem supernaturalem: Ergo in illo primo instanti non potest impedire gratię receptionem per peccatum directe tale contra finem supernaturalem.

21. Explicatur: Vt Angelus possit peccare directe contra finem supernaturalem debet supponi obligatus tendere in finem supernaturalem, & vt sit obligatus tendere in finem supernaturalem, debet supponi elevatus, & ordinatus per gratiam ad talem finem supernaturalem, seu constitutus in ordine supernaturali: Sed Angelus in primo instanti ante gratię receptionem non potest sic supponi constitutus in ordine supernaturali, nec elevatus, aut ordinatus ad finem supernaturalem: Sed ad summum creatus in pura natura: Ergo ante gratię receptionem non potest supponi obligatus tendere in finem supernaturalem, nec potest peccare directe cōtra talem finem. Et consequenter nec impedire gratię receptionem per peccatum directe tale Contra finem supernaturalem.

Tom. II.

22. Dices forsitan, posse Angelum in primo instanti ordinari ad finem supernaturalem per legem supernaturalem ipsi intimatam per fidem, aut per aliquam inspirationem supernaturalem, qua obligatur se convertere in talem finem, relinquendo eius libertati quod se convertat in talem finem, vel impedit conversionem; quo pacto posset in eodem primo instanti esse ordinatus, & obligatus ad finem supernaturalem, & nihilo minus ab illo aversus. Sed contra est: Quia licet hoc contingere possit in natura humana lapsa post primam institutionem ordinis supernaturalis, seu elevacionis ad gratiam, tamen in prima institutione gratię, & in primo instanti creationis Angelorum in gratia, id contingere non potest, nisi defectus conversionis, & dispositionis ad gratiam recipiendam imputetur Deo: Ergo ruit solutio. Probatur antecedens: Quia ad primum Authorem, & institutorem ordinis gratię, ex munere talis, spectat, quod in primo instanti talis institutionis, vel in prima institutione talis ordinis constituat natum integrè, & perfectè in esse gratię, & in ordine supernaturali, cum connaturali ac debita dispositione talis ordinis, ita vt si in hac prima institutione fuerit aliquis defectus, ipsi attribuatur, & non naturę elevatę: Sed eo ipso in prima institutione non potest Deus pure inchoativè, diminutè, & imperfectè per solam inspirationem aut fidem elevare, ordinare, & obligare naturam intellectualem ad finem supernaturalem, relinquendo libero arbitrio, quod in eo primo instanti impedit perfactam gratię participationem, & debitam dispositiōnem, seu quod redderet truncatam, & imperfectam primam gratię institutionem: Ergo id repugnat in prima institutione gratię, seu ordinis supernaturalis. Probatur maior: Quia ad institutorem, & conditorem naturę angelicę spectat illum in primo instanti constituere integrę, & perfectam, & cum dispositione sibi connaturali in esse, & operari, ita vt si in prima conditione naturę esset in hoc aliquis defectus, attribueretur Conditori: Ergo pariter ad primum largitorē, & institutorem ordinis gratię, ex munere talis, spectat, quod prima institutio gratię in primo instanti sit integra, in ordine gratię, & cum debita, & connaturali dispositione talis ordinis, atque adeò si in primo instanti talis institutionis, sit aliquis defectus debitę dispositiōnem.

Qo 2

tionis

tionis relinquens truncaatum, & privati-
vè imperfectum ordinem, & institutio-
nem gratiæ, hic defectus tribueretur Deo,
& non libero arbitrio.

23. Qui discursus confirmatur ex
ipsa ratione fundamentali Div. Thom.
Quia si Angelus in primo instanti per fi-
dem, aut inspirationem gratuitam obli-
gatus se disponere ad gratiam, impedi-
ret, aut resistet tali dispositioni, aut
gratiæ receptioni, operatio, qua sic re-
sistet, tribueretur Deo, quia esset ope-
ratio incipiens cum esse Angeli, & opera-
tio incipiens cum esse rei, est ei ab agen-
te producente rem in primo esse: Sed
Deo non potest attribui operatio impe-
diens, aut resistens gratiæ receptionem in
eo ipso instanti, in quo Deus obligat per
fidem, aut inspirationem ad gratiam re-
cipiendam: Ergò implicat, quod in eo
primo instanti Angelus resistat, aut im-
pediat gratiæ receptionem. Vnde sicut
implicat, quod Deus creando naturam,
ex vi creationis solū eam constituat in es-
se inchoato, & imperfecto, relinquendo
libero arbitrio bonam, vel malam
dispositionem ipsius in primo instanti, in-
tegritatem debitam, vel privationem de-
bitæ integratatis pro illo primo instanti;
ita pariter repugnat, quod in illo primo
instanti illam constituat diminute, & pu-
rè inchoativè in ordine supernaturali, &
gratiæ, relinquendo penes liberum arbitrium,
quod se indisponat, & resistat
debitæ receptioni gratiæ, & integratati
ordinis illius, relinquendo purè inchoa-
tum, & privativè truncatum opus gratiæ
in prima gratiæ institutione, & in primo
instanti creationis, & ordinationis ad fi-
nem supernaturalem; Dei enim perfecta
sunt opera, tūm in ordine naturæ, tūm
in ordine gratiæ, in prima nempè crea-
tione, & institutione vtriusque.

SOLVUNTUR ALIQUA OBIECTA
contra prædictam ra-
tionem.

24. **O** BIJCIES ergò primò:
Quia Deus in primo
instanti creationis ani-
mae rationalis permittit illam infici pecca-
to originali, quin tale peccatum tribua-
tur Deo: Ergo pariter in primo instanti
creationis naturæ angelicæ potuit illi per-
mittere peccatum, quin tale peccatum
tribuatur Deo. Secundò, quia nullum
est inconveniens, in eo, quod ad munus
creantis spectet constituere naturam in-

tegram in esse, & operari, & quod natura
ipsa in primo instanti resistat huic inte-
gratati: Sed eo ipso defectus integratatis
in operando tribueretur naturæ creatæ,
& non Deo: Ergò. Probatur maior ex D.
Thom. quest. 16. de Dæmonibus, art. 4.
in corp. vbi, cum hanc rationem propo-
suisset pro assumpto præsenti probando:
Quia sicut August. dicit in lib. Enchirid.
Malum dicitur, quia nocet, aut quia adi-
mit bonum; Deus autem fecit Angelum
bonum in integratitate suæ naturæ: Cum
ergò nihil potest esse integrum, & diminu-
tum, videtur, quod non potuit Angelus
in instanti suæ creationis esse malus. Quæ
ratio videtur eadem cum nostra. Nihil
ominus in corp. artic. sic ait: Sed hoc
nullam necessitatem videtur habere, quia
malitia culpe non repugnat bonitati natu-
ræ, sed in ea fundatur sicut in subiecto: Nec
est inconveniens dicere, quod quantum
est ex creationis Dei habuit naturam
omnino integrum, ita ut haec integritas
fuerit mox impedita per resistentiam An-
gelicæ voluntatis, sicut si radius solis im-
pediat ne illuminet aerem in ipso solis
exortu: Ergò iuxta D. Thom. Angelus
potuit in primo instanti resistere per suam
voluntatem integratæ suæ in ordine na-
turæ, & gratiæ, & consequenter pecca-
re; vel ad minus ratio nostra ex eo quod
opus creationis in instanti creationis non
potest esse imperfectum, purè inchoa-
tum, & privativè truncatum, nisi defec-
tus tribuatur Deo, est nulla.

25. Ad primum respondet D. Th.
quest. 1. de Dæmonibus, artic. 4. ad 21.
Quod anima in primo instanti suæ crea-
tionis efficitur mala, non per actionem
propriam, sed per unionem ad corpus in-
fectum, unde non est similis ratio de An-
gelo, qui non potuit fieri malus, nisi per
actum proprium; vndè peccatum origi-
nale in primo creationis animæ instanti,
tribuitur naturæ humanæ creatæ in prin-
cipio in gratia, & in Adamo peccanti, &
deficienti ab integratitate, in qua primo
condita fuit; est enim peccatum natu-
ræ, quod omnia individua per semina-
lem propagationem illam infectam parti-
cipantia transcendent; at natura ipsa in pri-
ma sui creatione mala esse non potuit,
nec inordinata privativè, vndè Deus fecit
hominem rectum, nec potuit esse pra-
vus in prima hominis creatione, nisi de-
fectus imputaretur Deo.

26. Ad secundum, distinguo ma-
iorem: Nullum est inconveniens ex vi
contradictionis in eo, quoad munus
crea-

creantis spectet, &c. concedo: Nullum est inconveniens attentis alijs rationibus, nego maiorem, & consequentiam. Ad maioris probationem dico in primis, quod D. Thom. in eo artic. sicut in alijs locis, plane afferuit Angelum non potuisse peccare in primo instanti; sed huius impossibilitatis rationem esse difficultem ait. Unde quantum ad rationem probativam, non est nimis illi articulo insistendum, quia circa illam, vel sententiam retractavit in Prima Parte, ut supra diximus, vel aliter se explicavit: Licet ergo ibi rationem illam ex integritate operis creationis in primo instanti, videatur inefficacem reputare, nihilominus in 1. part. illam quantum ad debitam integratatem in operando instaurare videtur, co nempe; quia operatio incipiens cum esse rei tribuitur producenti, vnde si non eslet integra secundum debitum, sed defectuosa, defectus imputaretur producenti.

27. Deinde, dico, quod ratio illa, quam D. Thom. ait nullam necessitatem habere, fundabatur praeceps in vi contradictionis, quia scilicet ex vi creationis natura Angelica fuit facta integra, & in eodem instanti non potuit admittere malum, quod est nocivum, & diminutivum integritatis, quia implicat, quod in eodem instanti idem sit integrum, & diminutum. Hanc igitur rationem praeceps sumptam, ait D. Thom. non habere necessitatem, nempe nisi aliunde fulciatur; quod verum est, quia vel procedit de integritate, & bonitate substantiali naturae, & haec non opponitur cum malitia culpae, sed potius malitia culpae in bonitate, & integritate substantiali naturae fundatur sicut in subiecto, ut ex D. Augustin. afferit D. Thom. Si vero sit sermo de integritate, & bonitate accidentalis naturae in operando, adhuc non convincit ex sola vi contradictionis, quia non esset inconveniens, nempe contradictionis, dicere, quod quantum est ex creatione Dei habuit, nempe in iure, naturam integrum in operando, sed ita, ut haec integritas mox fuerit impedita per resistentiam voluntatis, in quo nulla esset contradictionis, sicut nulla est contradictionis, quod quantum est ex vi Solis orientis aer illuminetur, sed nihilominus in ipso Solis exortu impediatur illuminatio passiva in aere. Unde ex vi solius contradictionis illa ratio non convincit, nisi aliunde probetur, quod voluntas in primo instanti creationis non potest resistere

re suæ integratati in operando. Et haec est mens genuina D. Thom.

28. Quae minimè contradicit discursui, & rationi ex ipso à nobis præmissæ, quia ex ipso probatum manet, quod voluntas Angeli non potest in primo instanti resistere suæ integratati debitæ in operando, quia non potest resistere nisi per propriam operationem defectuosam, & malam, hanc autem elicere nequit in primo instanti, quia *omnis operatio incipiens cum esse rei inest ei ab agente, à quo habet esse*, & operatio prava, & defectuosa non potest inesse Angelo à Deo creante ipsum; vnde hoc addito fulcita illa ratio efficax est; & ut talis reputatur à D. Thom.

29. Sed dices D. Thom. absolute ait, *quod non esset inconveniens dicere, quod integritas fuerit mox impedita per resistentiam voluntatis*: Ergo absolute potuit voluntas Angeli resistere in primo instanti. Respondeo, negando, quod id in sensu absoluto dixerit D. Th. cum absolute teneat in eodem articulo voluntatem Angeli non posse peccare in primo instanti; & consequenter nec posse resistere suæ debitæ integratati, quod certè esset peccare. Tum quia non dicit, quod *nullum est*, sed quod *nullum esset inconveniens*, quod sensum quasi conditionatum insinuat, nempe attentioni vi solius contradictionis. Vnde minimè est, nec potest esse de mente D. Thom. quod voluntas Angeli in primo instanti suæ creationis posset impedire per propriam resistentiam sui debitam integratatem, aut rectitudinem in operando, quam ex vi creationis accipit in primo instanti, tanquam terminum secundarium actionis creativæ, ad quam primario spectat producere substantialiam integrum substantialiter, & secundario integrum, & perfectam accidentaliter etiam in linea operativa, quantum scilicet ad operationes incipientes cum esse rei; & hoc sive creetur in puris naturalibus, sive creetur in ordine supernaturali; in quocumque enim ordine debet creari cum integritate, & rectitudine debita pro illo instanti: Nec creatio potest pati impedimentum, aut resistentiam quantum ad terminum, nec primarium, nec secundarium, ab ipsa re creata in eodem instanti, in quo creatur ex nihilo; quis enim non videat repugnantiam in eo, quod res creata, dum actu creatur, resistat creatori, ne eam cum debita integritate ex nihilo faciat?

30. Tertiò obijcies: Quia licet Angelo ex vi sue creationis, scilicet in primo instanti, sit debita integritas in ordine naturæ, non tamen in ordine supernaturali: Ergo ex vi creationis non debet habere talam integratatem: Sed eo ipso semel creatus potest resistere gratiæ, & impediare integratatem illius ordinis ratione sue libertatis naturalis: Ergo poterit peccare in primo instanti contra finem, & ordinem supernaturalem. Confirmatur: Quia iuxta Div. Thom. Angelus se disposuit, & præparavit ad gratiam in primo instanti, siquidem 1. part. quest. 62. art. 2. ad 3. distinguit triplicem conversionem ad Deum, unam perfectam per dilectionem Patriæ, aliam meritoriam ex gratia præsupposita, tertiam per quam aliquis se preparat ad gratiam habendam, & ad hanc non requiritur gratia habitualis, sed operatio Dei ad se animam convertentis. Et artic. 6. videtur dicere, quod Angeli secundum perfectiorem naturam perfectius se disposuerunt ad gratiam. Et idem 2. 2. quest. 24. art. 3. ad 3. & 1. part. quest. 95. art. 1. ubi tenet, hominem conditum fuisse in gratia. Ad 5. ait: Se ad illam præparasse per liberum consensum.

31. Et ratione id ipsum probat Magist. Herrera Complutensis, quest. 16. sect. 2. num. 14. Quia proprium est creature intellegentalis acquirere suum ultimum finem rationali, & libero modo: Ergo etiam erit proprium creature rationalis non acquirere ius ad suum ultimum finem, nisi rationali, & libero modo: Sed gratia habitualis est ius ad ultimum finem: Ergo proprium est creature intellegentalis non acquirere illam nisi rationali, & libero modo. Confirmat primò: Quia licet infantes gratiam non recipiant per propriam liberam dispositionem, quia non sunt proximè rationales, ex quo tamen perveniunt ad usum rationis illam liberè conservant, cum potestate illam amittendi: Ergo quia proprium est creature rationalis non habere gratiam, nisi libero modo. Ac demum, quia gratia non destruit, sed perficit naturam: Ergo ex suo connaturali modo existendi non destruit facultates naturales ipsius: Sed una ex naturalibus facultatibus naturæ est libertas peccandi: Ergo gratia congruentius adstruitur in Angelo simili cum potestate peccandi, ac sine illa: Atqui si existeret in primo instanti independenter à libertate Angeli, excluderet potestatem peccandi: Ergo

existit dependenter ab eius libera dispositione: Sed eo ipso potuit impedire in primo instanti gratiæ receptionem: Ergo.

32. Respondeo, hoc argumentum magis pertinere ad Tractat. de Iustificatione, quam ad præsens. Verumtamen modo respondeo primò, negando antecedens. Ad primam probationem ex Div. Thom. concedo, quod in eo artic. 2. distinguit illam triplicem conversionem, & de tertia continet verba obiecta; sed minimè ibi asserit, nec supponit, Angelum se præparasse, aut disposuisse ad primam gratiam. Sed quia argumentum contendebat probare, Angelum non indigere gratia, ut se convertat in Deum, quia nec nos illa indigemus; & hoc probabat, quia conversio nostra in Deum est præparatio ad gratiam, & ad præparationem non prærequiritur gratia, quia alias ad illam gratiam esset opus alia præparatione, & ad illam præparationem alia gratia, & esset abire in infinitum. Respondet Angelicus Doctor, negando, quod nos non indigemus gratia ad conversionem in Deum, quia licet non requiratur gratia habitualis ad conversionem inchoatiavam per modum præparationis ad gratiam, requiritur operatio Dei animam ad se convertentis, sive, ut inquit in corp. art. quod sit mota à supernaturali agente, & hoc dicimus auxilium gratiae, & sic vitatur processus in infinitum. Ex quo autem nos indigemus gratia per modum auxiliantis, aut per modum operationis Dei animam ad se convertentis, minimè probatur Angelum liberè se disposuisse ad gratiam, ut per se patet, sicuti neque conversionem Angeli in Deum fuisse per modum liberæ dispositionis ad gratiam. Vnde id Div. Thom. minimè affirmat, nec supponit.

33. Nec in art. 5. ait, Angelos se disposuisse ad gratiam perfectiori, vel imperfectiori modo secundum perfectiorem naturam; sed solum ait: Rationabile est, quod Angeli, qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius, & efficacius ad Deum sint conversi; quia videlicet in eorum natura, ut potè simplici, & non composita ex contrarijs, nihil erat retardans. Quod autem ea conversio præcesserit gratiam, ut libera dispositio ad ipsam, aut meritum de congruo, ut vult Herrera, nunquam dixit Div. Thom. imò, ad 3. ait: Quod magis videtur, quod gratia detur Angelis secundum gradum naturæ, quam ex operibus. Nec amplius dicit 2. 2. quest.

quest. 24. artic. citat. sed solum quod Angeli, quanto perfectiores, efficiatus conversi sunt ad Deum; quod autem hæc conversio fuerit libera dispositio Angeli ad gratiam, minimè asserit. Et 1. part. quest. 95. artic. citato, solum inquit, primum hominē creatum in gratia, consensisse gratiæ quod potuit esse pro posteriori ad gratiā, & nō se liberè p̄parando ad gratiam. Ex quo secundo respondeo ad loca Div. Thom. distinguendo primū antecedens confirmationis: Angelus se disposuit, & p̄paravit ad gratiam in primo instanti dispositione purè committanti per conversionem purè elicitivè procedentem ab ipso, & motivè, seu applicativè à solo Deo, Authore gratiæ, concedo: Dispositione p̄avia per conversionem procedentem ab ipso Angelo, tām applicativè, quām elicitivè, nego antecedens; quia dato, quod in sententia Div. Thom. aliquo sensu admitti possit, Angelum se disposuisse ad primam gratiam, quia illius prima sanctificatio, & iustificatio debuit esse modo adultorum, nempè voluntariè, & cum consensu voluntario Angeli, seu cum actuali motu in Deum Authorem, & finem gratiæ: Hæc tamen dispositio, hic motus, & consensus Angeli fuit committans cum ipsa largitione gratiæ, & ab ipso Authore gratiæ, vt vno movente, & applicante procedens per modum instinctus, à voluntate vero Angeli solum elicitivè, quia ipsa protunc nondum poterat se movere, aut applicare ad volendum: Et item, quia in prima institutione gratiæ, ad ipsum Authorem gratiæ spectat specialiter disponere subiectum ad formam gratiæ, simūl cum largitione gratiæ. Sed de hoc alibi plura.

34. Ad rationes in contra, omissio antecedenti, nego consequentiam: Quia licet sit proprium naturæ rationalis acquirere per merita propria suum ultimum finem, & ideo libero modo; sive acquirere ius meritorium ad ultimum finem libero modo, non est tamen ei proprium acquirere primum ius gratiæ per modum naturæ, & hereditatis libero modo, præsertim in prima creatione, & institutione gratiæ, quia potius prima elevatio ad ordinem gratiæ, & prima gratiæ institutio non potest esse acquisita propria libertate, nec proprijs actibus, sed ex mera gratia Creatoris, & Authoris gratiæ: Ex quo ad confirmationem, concessio antecedenti, nego consequentiam, de habere gratiam in prima institutione

gratiæ, & in primo instanti creationis, & elevationis ad ordinem gratiæ, quia licet conservatio, & perseverantia in gratia, debeat pendere à libero arbitrio peccabili, tamen prima gratiæ institutio, & ad illam elevatio in primo instanti creationis naturæ, in quo Deus, vt ait Augustinus, erat simūl condens naturam, & latiens gratiam, non debet, nec potest pendere à libero arbitrio peccabili, cum in illo primo instanti peccare non possit, nec elevationi ad gratiam resistere, aut eam impedit. Et quidem non minus probabile est in via Div. Thom. Animam Christi in primo instanti faire iustificatam, modo voluntatio, & more adultorum, proprio consensu, & motu in Deum; & tamen peccare non potuit, nec resistere gratiæ habituali sic receptæ. Et idem de Beat. Virg. in primo suæ Conceptionis instanti; & his exemplis instanda sunt argumenta contraria.

35. Ex quo ad ultimum, concessio antecedenti, & prima consequentia, nego minorem subsumptam: Quia libertas peccandi non est aliqua specialis facultas naturæ, sed generalis defectibilitas in facultatibus naturæ, vi cuius deficere possunt à prima institutione, & statu, in quo à Deo primo conditæ, & institutæ sunt; quæ defectibilitas, non tām libertas, nec potestas, quām defectus libertatis, & potestatis est in natura, & per cuius ablationem natura minimè destruitur, sed potius maximè perficitur; & quidem gratia consummata Patriæ non destruit, sed perficit naturam, & omnes naturales facultates eius, & tamen excludit potentiam peccandi: Non ergo titulo perficiendi, & non destruendi naturam, probari potest, quod gratia in subiecto secum admittat potentiam, aut libertatem peccandi.

SECUNDA EVASIO A RATIONE Div. Thom. contra quam eadem ratio vires resumitar.

36. SECUNDO, responderi solet fundamento Div. Thom. Verum esse, quod actio incipiens cum esse rei, tribuitur Authori ipsius rei, tanquam causæ univerali; non vero tanquam causæ speciali, & particuliari, semper, & de necessitate; benè autem posse esse peccatum in actionibus, & operationibus procedentibus à Deo, vt à causa, & motore univerali; licet non possit esse peccatum in eis, quæ sunt ab ipso

ipso tanquam causa , & authore speciali , ac vnicō ; vndē in operatione incipiente cum esse Angeli benē potest esse peccatum , si nempē illa solum sit à Deo vt causa vñversali . Quod vero ita possit esse , probant primo , quia illuminatio incipiens cum esse corporis luminosi , v. g. Solis , non tribuitur Deo vt causæ speciali ; sed solum vt causæ generali : Ergò p. riter operatio incipiens cum esse Angeli . Secundo : Quia prima operatio Angeli non est à solo Deo , Angelo merē palivē se habente , sed à Deo simūl concurren- te cum Angelo , secundum illius exigen- tiam ; sed Deus solum est causa specialis , & particularis , quando solus operatur ; est vero causa generalis , quando simūl cum causis secundis concurrit : Ergò ad primam operationem Angeli est causa vñversalis , & non particularis .

37. Sed contra est : Quia ipsa ratiō Div. Thom. debet intelligi in eo sen- su , quod actio incipiens cum esse rei , tribuatur vt causæ speciali , & particulari . Authori illius rei , alias minimè probaret , nō posse talem actionem esse malam , aut defectuosam , nisi defectus attribueretur agenti producenti rem in esse . Vndē sic illam aliter formo : Operatio incipiens cum esse rei debet esse tanquam à causa speciali , & particulari ab authore , vel causa producente rem in esse , & non po- test esse defectuosa , nisi ex defectu cau- sae producentis rem : Ergò operatio incipiens cum esse Angeli debet esse à Deo tanquam ab authore , & causa speciali , & non potest esse mala , nec peccami- nosa , nisi peccatum imputetur Deo . Probo antecedens primò , eodem exem- plo arguentis , quia illuminatio prima corporis luminosi incipiens cum esse cor- poris luminosi attribuitur producenti , vel generanti vt causæ particulari , ita vt si sit defectuosa , defectus attribuatur alicui principio generanti , vel producenti ipsum corpus luminosum , vndē quod adamas in primo instanti sui esse splendeat defec- tuosè , aut minus debito secundum natu- ram eius , hic defectus tribuitur genera- ti , aut alicui comprincipio concurrenti ad eius primam formationem ; & dato ca- su , quod Sol in prima sui formatione il- luminaret deficienter , aut minus debito secundum sui naturam , hic defectus re- ipsa attribueretur Deo formanti Solem , aut alicui alteri principio concurrenti ad formationem Solis ; non autem ipsimet Soli formato : Ergò . Ex quo patet ad primum fundamentum solutionis , negan-

do nempē , quod prima illuminatio cor- poris luminosi , v. g. Solis , non tribuatur vt causæ speciali Deo illum producenti in esse .

38. Secundò probatur idem ante- cedens : Quia licet prima operatio An- geli sit ab Angelo elicitive , est tamen à solo Deo applicativè , & motivè : Sed eo sensu , quo est à solo Deo , est ab ipso vt causa , & authore speciali : Ergò est à Deo vt causa , & authore specialiter ap- plicante , & movente , & consequenter non potest esse mala , nisi defectus attri- beatur Deo . Antecedens probatur : Quia Angelus in primo instanti sui esse non potest se movere , nec se applicare ad primam operationem incipientem cum esse suo ; sed alias à nulla alia creatura applicari potest , aut moveri præter quam à Deo : Ergò à solo Deo moveri , & ap- plicari potest ad illam primam operatio- nem : Ergò illa prima operatio est à solo Deo motivè , & applicativè . Minor pa- tet : Quia nulla est creatura , quæ possit operari intra mentem , & voluntatem Angelī cam applicando , & movendo ad primam operationem in primo instanti , vt per se notum est . Maior vero proba- tur multipliciter : Primò , quia Angelus pro priori ad primam operationem est purè in potentia ad operandum : Sed in quantum est purè in potentia ad operan- dum , non potest se applicare , nec se mo- vere , quia nihil agit , aut movet in quan- tum est purè in potentia , sed solum in quantum est in actu : Ergò . Vide hanc rationem latè prosecutam , Tract. de Pro- vident. quest. 10. per totam , & præser- tam à num. 26. & quest. 11. etiam per to- tam .

39. Secundò probatur ex Ansel- mo aperte contestante , quia lib. de casis diaboli , cap. 12. ex professo assumit probandum , Angelum non posse habere à se primum actum suæ voluntatis , & sic in- cipit cum Discipulo colloquens : Ponam ergò Deum nunc facere Angelum , quem velit facere beatum , & non simūl totum , sed per partes , & hactenus iam esse factum ut aptus ad habendam voluntatem , sed non- dum velit aliquid . An ergò putas , quod ip- se Angelus per se possit velle aliquid ? Per se dico , per hoc quod iam habet , ut qui ha- bet pedes . & quæ sufficiunt ad potentiam ambulandi ; hoc itaque modo quero , an ille Angelus , qui iam aptus est ad volendum , & nondum quidquam vult , possit per se velle aliquid . Et Discipulus : Puto , quia potest , si aliquando vult . Cui Anselmus . Non.

Non responde ad interrogationem meam, quia videlicet Anselmus rogabat de potestate antecedente ad velle, & ipse respondet de potestate consequenti, affirmando quod potest si vult, & tergiversando difficultatem. Nihilominus Discipulus. Bene aestimo me respondisse, quia qui ideo potest velle, quia iam vult, necessè est eum prius potuisse, quam veller, sicut, quod ita potest esse, etiam sit, si aliquando non fuit, potuit prius esse. Vbi sermo est de posse antecedenti.

40. Sed nihilominus Anselmus hoc ipso exemplo Discipulum redarguit, quia sicut Mundus antequam esset, non poterat esse propriè, nempe potestate, quæ in ipso antea esset, sed solum potestate Dei, qui poterat illum creare, ita (concludit subtili discursu præmisso:) *Hoc tibi tantum sufficiat, quod multa dicuntur posse, non sua, sed aliena potestate, & multa non posse, non sua, sed aliena impotencia. De propria igitur potestate loquor, cum quero de Angelo ita facto, ut aptus iam sit ad habendam voluntatem, sed nihil adhuc velit, an ipse possit per se velle aliquid, propria nempe potestate, & de hac ipsa mihi responde. Discipulus: Si iam sic aptus est ad voluntatem, ut nihil illi aliud desit, quam velle, non video cur per se non possit, nempe velle? Qui cumque enim aptus est ad videndum, & clausis oculis in luce positus nihil videret, potest tamen videre per se. Quare ergo non volens, non similiter non potest per se velle, sicut non videns, potest per se videre? Anselmus: Quia ille non videns habet visum, & voluntatem, nempe in actu, qua potest movere visum; nos vero de illo, qui nullam habet voluntatem, id est, volitionem, loquimur. Quare responde mihi, si qua res se ipsam movet de non velle ad velle, utrum se ipsam velit movere?*

41. Discipulus, hac interrogatio-
ne iam angustitiatus, inquit: *Si dixero, quia moveatur non volens, consequens erit, quod non à se, sed ab alio moveatur. Ni-
hilominus adhuc tergiversatur, nam si quis subito claudit oculos ad iustum venien-
tem, aut si cogitur quis aliquo incommodo, ut velit quod prius non volebat, non
videtur, quod prius se velit movere ad
hanc voluntatem. Cui Anselmus: Nullus
cogitur, vel timore, vel sensu alicuius in-
commodi, nec attrahitur amore alicuius
commodi ad volendum aliquid, nisi qui
prius habet naturalem voluntatem vitandi
incommodum, vel habendi commodum,
qua voluntate se movet ad alias volunta-*

Tom. II.

*tes. Discipulus iam convictus: Negare
non audio; Anselmus: Dic ergo, quia
quidquid se mouet ad volendum prius se
vult ita mouere. Discipulus: Ita est: An-
selmus: Quod ergo nihil vult, nullo modo
potest se mouere ad volendum. Discipulus:
Non possum contradicere. Anselmus: Re-
stat igitur, ut ille Angelus, qui iam aptus
factus est ad volendum, sed tamen nihil
vult, non possit habere primam volunta-
tem à se, nempe applicative, & se mo-
vendo, sed solum à Deo applicante, &
movente vnicè ad primam voluntatem.
Quid subtilius, aut quid efficacius hoc
Anselmi discursu ad nostrum assump-
tum?*

42. Huic Anselmi discursui, va-
riè occurritur à contrarijs. Primo Scotus, & Mastrus, inquiunt, sensum esse,
quod Angelus non possit habere à se vo-
luntatem sumptam pro potentia volitiva;
quam interpretationem probabilem ap-
pellat Suar. Sed contra sic ait M. Navarr.
suprà laudatus: Venia Subt. D. & frivola
est, & opposita textui. Frivola, quia nimis
improbus esset tantus Anselmi labor ad
suadendum Angelum nō habere à se po-
tentiam volitivam, aut facultatem, &
aptitudinem ad volendum. Contra tex-
tum, quia, ut ex illo constat, expresse
ponit Angelum, sic iam aptum ad volunta-
tem, ut nihil illi aliud desit, quum velle,
vel ita ut nondum velit aliquid; seu iam
aptum ad habendum voluntatem, sed non-
dum quidquam velit; & tunc roget ex-
pressè, an ille Angelus, qui iam aptus est
ad volendum, & nondum quidquam vult,
possit per se velle aliquid: Sed Angelus
ita aptus ad volendum, ut nihil illi desit,
nisi velle, supponitur evidenter cum po-
tentia volitiva: Ergo Anselmus eviden-
ter supponit Angelum cum potentia vo-
litiva, & solum inquirit, an possit à se ha-
bere voluntatem sumptam pro velle, vel
pro actu volendi, & ad illud se movere.
Et item: Quia sic concludit, restat igitur,
ut ille Angelus, qui iam aptus factus
est ad volendum, sed tamen nihil vult, non
possit habere primam voluntatem à se; acci-
piendo autem voluntatem pro potentia
volitiva, non est prima, nec secunda vo-
luntas, sed vnicà, vnde evidentè acci-
pitur pro primo velle, seu pro primo
actu volendi. Ac denique, quia cum
apud antiquos insitata esset hæc vox
volitio pro abstracto volendi significan-
do, loco illius vtebantur nomine volun-
tatis, ut alibi ex Augustino explicavi.

43. Secundo responde P. Sua-
Pp. fez,

rez, quod Anselmus ab Argentina exponitur, quasi velit, & intendat, quod primus actus volendi in voluntate nequit esse ab illa activè, aut elicitive, sed tantum modo à Deo infusus, & à voluntate purè receptus. Et in hoc sensu, ait P. Suarez, rationem Anselmi nec veram, nec probabilem esse, sed planè absurdam, quia sic accepta, probaret talem actum voluntatis, nec fore vitalem, nec voluntarium, nec volitionem, quia non esset ab intrinseco voluntatis. Sed contra est, nam sic sub summo: Sed dici nequit, quod Anselmus loquatur in sensu, nec vero, nec probabili, sed plane absurdo: Ergò nec quod loquatur in praedito sensu: Solum ergo Anselmus intendit, quod Angelus non possit habere à se motivè, & applicativè primum velle, quod ratio ipsius aperte demonstrat, nempe, quia, *quod nihil vult, nullo modo potest se mouere ad volendum*: Inde enim infert, quod Angelus non potest habere à se primam voluntatem, seu primum velle, nempe se applicando, & se movendo ad illud; per quod minimè excluditur quod possit illud activè elicere, & exercere, nec hoc excludere fuit de mente Anselmi, imò ait, per illam primam voluntatem, seu primum velle, quemque se mouere ad alias voluntates, seu ad velle alia; quomodo autem se moveret per actum non activè à se elicitum? Vide plura de hoc, *Tract. de Provident. quest. 10. per totam.*

44. Tertiò respondent Mastrius, & Suarez, Anselmum in ea sententia fuisse, quod voluntas non possit se mouere ad volendum, nisi per actum reflexum, quo reflexè velit se mouere, & cum de illo actu reflexo eadem esset difficultas, ut ad illum se moveret; ne sequatur processus in infinitum, dixisse, quod ad primum non potest se mouere. Sed contra etiam est, quia tandem exponitur Anselmus in sensu falso, quod nempe ut voluntas se moveat, requiratur actus formaliter reflexus quo velet se mouere, quod falsum reputat P. Suarez, & Mastrius. Deinde, quia Anselmus non meminit talis volitionis formaliter reflexæ; licet enim dicat, quod *quidquid se moveret ad volendum, prius se vult ita mouere*, hoc non de volitione formaliter reflexa, sed de directa intelligitur, quatenus velle directè finem obtinere, est virtualiter, & exercite velle se mouere ad querenda media necessaria pro illo, & ad ea volenda, quod absque omni reflec-

xione formalis contingit per solam volitionem directam, & efficacem finis; & hunc sensum verum, & non aliud falsum admittit Anselmus.

45. Non enim Anselmus, nec Div. Thom. nec alij Philosophi distingunt primam, & secundam, aut tertiam voluntatem, vel actum volendi per ordinem reflexionis, quasi illa sit prima, à qua incepit reflexio, ita quod si quis vellet, se velle, se velle scribere; velle immediatum ad scribere esset ultimum, aliud vero præcedens penultimum, aliud vero primo præcedens primum; longè enim sunt ab his nūgīs, & ab hoc ordine otioso, & arbitrario, veri Philosophi; sed solum loquuntur ordine naturæ, secundum quod primum velle est circa primum appetibile, vel volibile, quod semper est finis ultimus, seu bonum quod accipitur ut finis, & secundum velle est circa secundum appetibile, id est, circa ea que sunt ad finēs; & si ad aliquod medium ad finem requiratur aliud, tertium velle erit de illo alio, & sic deinceps. V. g. si quis primo, & ante omnia vult sui commodum, & sui bonè esse, & ex hoc ipso, si cogitat, secundo vult sanari, & ex hoc ipso vult Medicum, hoc est tertium velle, illud quo vult sanari secundum, illud quo vult sui commodum, primum, & per primum se movet ad secundum, per secundum ad tertium. Hic est sensus legitimus Anselmi, Div. Thom. & aliorum Philosophorum.

46. Vnde Div. Thom. 1. 2. quest. 9. art. 4. in corpore, eandem cum Anselmo doctrinam tradit: *Sed eo modo, quo voluntas movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri.* Et rationem assignat: *Omne enim quod quandoque est agens in actu, & quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem, quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet: Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Cum enim quis vult sanari, incipit cogitare, quomodo hoc consequi poscit, & per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per Medicum, & hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est, quod inciperet velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret se ipsam ad hoc volendum, oporteret quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate præsupposta: Hoc autem non est procedere in infinitum: Vnde de necesse est ponere, quod in*

primis

primum motum voluntatis, voluntas prodeat ex instinctu alius exterioris motventis, ut Aristot. concludit in quodam capitulo *Æthice*. Idem contestatur in disputatis quest. unica de electione humana, art. unico in corp. circa med. Ubi, ex quo in actibus voluntatis non sit admittendus processus in infinitum, concludit: *Quod necesse est ponere, quod quantum ad primum motum voluntatis, moveatur voluntas cuiuscunque, non semper actu voluntatis, ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat.* Quid clarius?

47. Constat ergo irrefragabiliter, ex doctrina virtusque Sancti Doctoris Anselmi, & Div. Thom. quod voluntas non potest se ipsam movere ad primum velle, sed necessario moveri debet ex instinctu Dei exterius motventis; & consequenter, quod prima operatio voluntatis angelicæ incipiens cum esse Angeli, licet sit elicitiæ ab ipsa, motivè vero, & applicativè est à solo Deo per modum instinctus, seu ex instinctu Dei moventis: Ergò necessario est à Deo ut specialiter movente ad illam, & non ab illo solum ut causa universalis, & motore universalis: Ergò in tali prima operatione, & volitione incipiente cum esse Angeli non potest esse peccatum, nisi peccatum attribuatur Deo.

*SPECIALIS EXPOSITIO D. THOM.
Et Anselmi refellitur.*

48. **M**A GIST. Navarro Benedictinus, supra laudatus, specialiter aggressus est exponere D. Thom. & Anselmum in praedicto discursu certè irrefragabili. Censet ergo primam Angeli operationem, seu volitionem esse tantummodo volitionem, seu appetitum boni, commodi, seu beatitudinis in communi, non vero in speciali; atque adeò verissimum esse, quod Angelus per primam operationem incipientem cum esse Angeli, non potest peccare; quia prima volitio, eo quod est volitio boni, & beatitudinis in communi, non potest esse peccatum, tūm quia est necessaria, & naturalis, tūm quia velle bonum, seu beatitudinem in communi, nec est meritorium, nec demeritorium, nec moraliter malum, nec moraliter bonum; & in hoc sensu salvare conatur, quod Angelus non potuerit peccare in primo instanti, accipiendo primum instans Angeli pro ea prima operatione; & hunc fuisse sensum virtusque

Tom. II.

Magistri, nempè D. Thom. & Anselmi multis probare conatur. Eius autem potissimum motivum, est quia doctrinam Thomistarum asserentium, quod in primo instanti Angelus liberè, & meritorie Deum dilexit, sed quod peccare non potuit, quanvis mereri potuerit, censet inconciliabilem; & argumentis contrarijs non posse satis fieri; propterea que iuxta suam sententiam omnia facile conciliari censet, quia iuxta illam negatur suppositum, quod nempè Angelus in primo instanti meruerit: aut mereri potuerit, aut liberè aliquid voluerit, quia in primo instanti solum fuit locus volendi naturaliter, & necessario bonum, & beatitudinem in communi, in qua nec liberè, nec meritorie operetur Angelus sed merè naturaliter; qua quidem naturali volitione circa bonum in communione constituitur Angelus in actu primo, ut pro sequenti instanti possit liberè velle hoc vel illud in particulari, mererique aut demereri, benè, vel male moraliter agere.

49. Sed contra est primo, quia huiusmodi expositio minimè congruit doctrinæ D. Anselmi, nec Div. Thom. Non quidem doctrinæ Anselmi, quia licet Anselmus, capit. 12. totus sit in probando, quod ad primum velle non potest Angelus se movere; & ad finem capititis subtiliter distinguat inter velle beatitudinem, in communi loquendo, & velle illam cum iustitia, sic inquiens: *Beatus nemo esse potest, nisi velit beatitudinem, dico enim nunc beatitudinem, non beatitudinem cum iustitia, sed quam volunt omnes etiam iniusti.* Omnes quippe volunt bene sibi esse; ceterum immedia-
ta distinguit duo bona, & duo mala; pri-
mum bonum, vocat commodum pro-
prium; secundum bonum, vocat iustum;
seu iustitiam; primumque malum vocat
incommodum, secundum iniustitiam, vel
iniustum; & subiungit: *Iustitiam quidem
non omnes volunt, neque omnes fugiunt
iniustitiam; commodum vero non solum
omnis rationalis natura, sed Et omne quod
sentire potest, vult, Et vult incommo-
dum; nam nullus vult, nisi quod aliquo
modo putat sibi commodum.* Hoc igitur
modo bene sibi esse omnes volunt, & male
sibi esse nolunt. Et de hac beatitudine nunc
dico, quod nullus potest esse beatus, qui
non vult beatitudinem. Hactenus quidem
videtur Anselmum loqui de appetitu bea-
titudinis in communi, tanquam de pri-
mo, naturali, & necessario velle nature

rationalis. Cæterùni immediatè subiungit : *Nec beatus esse potest, qui non vult iustitiam.*

50. Undè, cap. 13. incipit tractare de voluntate iustitiae, seu de iustitia voluntatis in volendo beatitudinem ; & concludit, quod sive volendo commoda summa, sive volendo commoda infima, illa voluntas, nempè quatenus est voluntas beatitudinis, constat esse opus, & donum Dei, sicut est vita, aut sensibilitas; & non esse in ea nec iustitiam, nec iniustitiam, attenta nempè ratione communi, & præcisa appetendi beatitudinem; vndè concludit : *Ergo in quantum essentia est, bonum aliquid est, in quantum vero ad iustitiam, vel iniustitiam pertinet, nec bona, nec mala est*, nempè ex præciso conceptu volendi beatitudinem. Et hæc summa illius capit. Capite vero 14. incipit: *Consideremus ergo de iustitiae voluntate, &c.* & subdit : *Quoniam ergo nec solummodo volendo beatitudinem, nec solummodo volendo quod convenit, cum ex necessitate sic velit, iustus, vel iniustus potest appellari, non potest, nec debet esse beatus, nisi velit, & nisi iuste velit, neceſſe est, ut sic faciat Deus utramque voluntatem in illo convenire, ut & beatus esse velit, & iuste velit, ut cum per hoc, quod volet beatus esse modum possit excedere; per hoc quod iuste volet, non velit excedere; ac sic possit, & debet esse beatus.* En vbi non solum supponit, quod Angelus debet accipere à Deo voluntatem beatitudinis, sed quod Deus debet etiam præstare, vt simul cum illa convenientia voluntas iusta beatitudinis; vndè in arguento, seu titulo illius capit. , proponit probandum, quod similiter sit accepta voluntas rectitudinis, & id circa utramque voluntatem accepit simul Angelus, & vt iustus, & vt beatus esset.

51. In cuius confirmationem evidenter est, quod in cap. 17. aperte supponit Angelum malum peccasse deserendo iustitiam, quam à Deo acceperat, ab eo enim (inquit) acceperant ambo (nempè bonus, & malus Angelus) habere, & posse tenere, & posse deserere iustitiam scilicet, & cap. 18. assumit probandum, quod Angelus malus debet Deo gratias, pro bonis, quæ accepit, & deseruit, sicut bonus, qui servavit accepta. Undè subiungit, diabolum non ideo minus debere Deo reddere, quod Dei est, quia sibi abstulit, quod Deus dedit, nempè iustitiam, & non luit accipere, quod Deus obtulit, nempè beatitudinem iupernaturalem. Et infra:

Nam ante acceptam iustitiam, nullus est iustus, vel iniustus. Hæc prolixè retuli, quia nimis doleo truncata accipi verba PP. & ad cuiusque opinionem detorqueri, & quod magis est, quod quisque proprij inventi Authorem facere velit Doctorem Sanctum, qui nihil minus afferuit. Undè.

52. Sic primo iam arguo : Ideò Angelus in primo instanti habuit à Deo vt Authore specialiter movente primum velle beatitudinem, quia non potuit se mouere ad primum velle beatitudinem: Sed nec etiam potuit se mouere ad primum velle iustum, seu ad primam voluntatem iustum beatitudinis: Ergo etiam in primo instanti habuit specialiter à Deo movente, & applicante primam voluntatem iustum beatitudinis: Ergo necesse fuit, vt inquit Anselmus, quod Deus simul convenire faceret in Angelo utramque voluntatem; nempè, & velle beatitudinem, & iuste illam velle: Sed voluntas beatitudinis in communi ex se nec est iusta, nec iniusta, sed solum voluntas beatitudinis in speciali: Ergo iuxta Anselmum Angelus non solum debuit habere à Deo specialiter in primo instanti voluntatem beatitudinis in communi, sed etiam voluntatem iustum beatitudinis in speciali, faciendo utramque simul convenire.

53. Secundò, quia nihil evidenter in Anselmo toto illo libro, quam quod omnes Angeli, tam boni, quam mali in primo instanti acceperunt à Deo non solum voluntatem beatitudinis, sed etiam iustitiam, & rectitudinem, & quod totum meritum bonorum in eo fuit, quod liberè perseverarunt in iustitia, & rectitudine accepta, volendo quod debuerunt, & totum peccatum malorum fuit in eo, quod liberè deseruerunt iustitiam, & rectitudinem acceptam, volendo quod non debuerunt. Undè, vt vidimus in cap. 14. assumit probandum, quod si-
cut voluntas beatitudinis fuit accepta à Deo specialiter movente, similiter sit accepta voluntas rectitudinis, & quod utramque voluntatem accepit simul Angelus. Vnde concludit in corpore, cap. Quod necesse est vt Deus faciat utramque voluntatem in illo convenire, ut beatus esse velit, & iuste velit, & item, cap. 17. expresse ait, quod Angeli, tam bonus, quam malus, ambo acceperant habere, posse tenere, & posse deserere iustitiam; & cap. 18. assumit probandum, quod Angelus malus debet Deo gratias pro bo-

nis, quæ accepit, & deseruit. Et in corp. asserit, quod sibi abstulit, quæ Deus dedit, nempè dona iustitiae: Ergò iuxta Anselmum Angelus, etiam malus, in primo instanti, nempè antequam peccaret, non solum accepit à Deo voluntatem beatitudinis in communi acceptam, prout præscindit à iusta, vel iniusta, sed simul accepit illam iustum, sive cum iustitia, sive cum hoc addito, & meta, ut sub Deo se coerceat, in quo iustitiam consistere exponit idem Anselmus, cap. 14. Sed voluntas iusta beatitudinis, non est solius beatitudinis in communi, quia hæc præcisè sumpta non est iusta, nec iniusta: Ergò est voluntas etiam beatitudinis in speciali, seu beatitudinis, quam debuit velle, & quomodo debuit velle: Ergò hanc accepit malus Angelus, antequam peccaret, & consequenter in primo instanti.

54. Tertiò, quia nihil certius in Anselmo toto illo libro, quam quod Angelus malus acceperat à Deo bonam, & iustum voluntatem, quinimò potestatem, & voluntatem perseverandi in veritate, & ideo peccavit, quia non perseveravit in hac voluntate, sed eam deseruit; unde cap. 3. expresse ait, quod Deus dedit illi potestatem, & voluntatem accipendi perseverantiam, sive velle, & posse accipere perseverantiam, in rectitudine nempe, & in bona voluntate. Unde infra ait: Sponte dimissi voluntatem, quam habuit, & sicut accepit habuit, quousque habuit, ita potuit accipere, & semper tenere, quod deseruit, sed quia deseruit, non accepit, nempè perseverantiam in illa: Tunc sic, sed ista voluntas, quam accepit, & quam habuit, & quam dimisit, & deseruit, non fuit voluntas beatitudinis in communi, quia hæc semper perseverat, & nunquam deseritur, cum sit naturalis, ut fatetur M. Navarro: Ergò fuit voluntas iusta, & bona beatitudinis in speciali, nempè in Deo: Ergò hanc accepit Angelus malus, & habuit ante peccatum, & ideo peccavit, quia illam deseruit: Ergò illam habuit acceptam à Deo in primo instanti, & non solum voluntatem beatitudinis in communi acceptam.

55. Quartò, quia iuxta Anselmum, cap. 18. Ante acceptam iustitiam nullus est iustus, vel iniustus, cuius ratio est, quia, ut dixerat, cap. 15. in persona Discipuli, voluntas illa, nempè Angelica, antequam acciperet iustitiam hanc, non debebat velle, aut non velle secundum iustitiam, quod ideo non debebat, quia non ac-

ceperat. Quid assertum approbans Anselmus, subiungit: Posquam autem accepit, non dubitas debere, nisi aliqua violentia amittat? Discip. Semper eam huic debito alligatam puto, sive teneat quod accepit, sive sponte deserat: quia debitricem eam fecit accepta iustitia: Ergò iuxta Anselmum Angelus, antequam peccaret, accepit iustitiam, nec potuit peccare, nisi prius accepta iustitia debitor fieret illius servanda, & continuandæ in modo volendi beatitudinem: Ergò antequam peccaret, non solum accepit voluntatem beatitudinis in communi, ut contendit M. Navarro, sed voluntatem iustum, seu cum iustitia volentem beatitudinem in speciali: sed quod accepit antequam peccaret, accepit in primo instanti: Ergò.

56. Doctrina præcedens Anselmi est conformissima doctrinæ Div. Thom. suprà à nobis expensiæ num. 6. & 9. quod nempè Angelus creatus fuerit in gratia, & iustitia in primo instanti. Et vitaque confirmatur mirabiliter ex illo Augustini effato a D. Thom. allegato: Bonam voluntatem, quis fecit in Angelis, nisi ille, qui eos cum sua voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adhærent, creauit, simul in eis condens naturam, & largiens gratiam. Constat ergo manifestè ex tribus his Sanctis Doctoribus, omnes Angelos in primo instanti non solum habuisse à Deo specialiter movente velle bonum, seu beatitudinem in communi, sed velle cum iustitia, & rectitudine bonum divinum in speciali, seu beatitudinem supernaturalè debito modo, ad quam elevati fuerunt: Imo, quod si ad hanc iustitiam, & voluntatem bonam, & iustum non prius à Deo speciali instinctu applicati fuissent, tñ contra illam acceptam à Deo, peccare non potuissent contra illam, tñ contra finem supernaturalem, quia ante acceptam iustitiam, non deberent velle, aut non velle secundum iustitiam, & nullus ante acceptam iustitiam est iustus, nec iniustus, ut inquit Anselmus. Ex quo maxime confirmari possunt dicta suprà à num. 18. usque ad 23.

57. Nec obest, si cum præfato Authore dicas, ex doctrina Div. Thom. quod primum instans Angeli potest exponi duplicitè. Primo pro prima operatione Angeli, quo pacto est primum instans angelicum, in quo tantum est locus primæ illius operationi. Secundò relatè ad nostrum tempus, quo pacto primum instans dicitur instans physicum, & est magis morosum, quam Angelicum, & ideo

ideò concedi posse , quod in primo instanti physico fuerit simul in Angelo voluntas naturalis beatitudinis in communi, sc̄i beatitudinis naturalis , & conversio Angelī ad beatitudinem supernaturalem cum iustitia , & gratia ; sed in primo instanti Angelico hoc simul esse non posse, quia prima Angelī operatio , sc̄i volitio est , qua naturaliter vult solum bonum in communi , & h̄c est adæquata mensura primi instantis Angelici , vnde in eo non est locus conversioni ad beatitudinem supernaturalem.

58. Contra enim est primò , quia falsum est , quod primum instans Angelicum mensuretur per unicam tantum operationem Angelī , quæ sit una unitate simplicitatis , & identatis , nec hoc in D. Thom. invenietur , nec in Authorē vlo , quia alias actus intellectus , & voluntatis , qui sunt duæ operationes Angelī non possent simul esse in eodem instanti Angelico , opusque esset , quod intellectu proponente bonum , non posset voluntas Angelī in eodem instanti angelico illud velle ; sed expectandum esset aliud instans ad volendum , cessante propositione intellectus , quod est ridiculum : Solum ergo est verum , quod instans angelicum mensuratur unica operatione Angelī , quæ sit una unitate ordinis , e modo , quo plures operationes ordinatæ censentur una operatio unitate ordinis , & hoc pacto plures operationes reductæ ad unam unitatem ordinis possunt esse in eodem instanti angelico , vt suprà vidimus ex D. Thom. ergo falsum est , quod primum instans angelicum adæquetur sola volitione boni in communi.

59. Contra secundò , quia si primum instans angelicum adæquaretur sola unica operatione , sc̄i volitione naturali circa beatitudinem in communi , necessario dicendum foret , quod Angelus nullam habuit operationem supernaturalem , instam , aut honestam circa beatitudinem in speciali , aut supernaturalem finem , usque ad secundum instans angelicum , & consequenter , quod non fuit iustificatus , nec accepit iustitiam , aut gratiam , aut elevationem ad ordinem supernaturalem in primò , sed solum in secundò instanti angelico : Ex quo rursus inseritur , quod latè secundum presentem providentiam non potuit peccare , nec in secundo instanti angelico , quia implicat ipsum peccasse in eodem instanti , in quo primo accepit iustitiam , & gratiam , siquidem peccare Angelī fuit desig-

rere iustitiam , & rectitudinem acceptam , & implicat Angelum deserere , aut amittere iustitiam , & rectitudinem acceptam in eodem instanti , in quo primo illam accepit , & habuit , & vt inquit Anselmus , nullus ante iustitiam acceptam est iniustus : Ergo de necessitate expectandum esset tertium instans angelicum , in quo Angelī potuissent peccare : Sed hoc est contra ipsum Anselmum , & contra communem Theologorum sententiam : Ergo .

60. Contra tertio , quia falsum etiam est quod prima voluntas Angelī fuerit solum circa bonum , vel beatitudinem in communi ; quia illa sola voluntas incipit volendo primò solum beatitudinem in communi , quæ de se est potentialis procedens de actu imperfecto ad perfectum , & quæ sequitur intellectum discursivum similiter procedentem , & sic est voluntas humana in præsenti statu : Atqui voluntas Angelī longè aliter se habet , quia cum sit actualissima , & non sequatur intellectum discursivum , à primo instanti vult bonum , & finem , & beatitudinem quanta perfectione , & actualitate , & determinatione potest , & consequenter non pure in communi , sed in speciali , & in singulari , vt suprà ostendimus ex D. Thom. hac ratione afferente expressè , angelum in primo instanti suæ creationis fuisse beatum beatitudine naturali , per actualem contemplationem , & amorem Dei , vt Authoris , & finis universalis totius naturæ : Ergo .

61. Ex quo inferes , præfatum Authorē frustra allegare plura loca Div. Thom. ex 1.2. & ex quæst. 22. de Veritate , quibus ait , voluntatem primo velle incessari , & naturaliter beatitudinem , & bonum in communi , vt ex tali actu possit se determinare ad bonum in particulari , sc̄i ad beatitudinem in speciali , que loca nos etiam latè allegavimus suprà quæst. 6. explicantes libertatem humanam . Frustra inquam , quia in omnibus illis aperie loquitur de voluntate humana potentiali , & suo modo discursiva de actu imperfecto ad perfectum : Contrarium autem omnino tenet opposita ratione de Angelo , quem ait , statim à principio eliciisse perfectissimam operationem , quam potuit virtute suæ naturæ , vt suprà vidimus quæst. citata .

62. Sed in contra opponit , quod Div. Thom. 1. part. quæst. 60. artic. 2. eandem doctrinam applicat Angelis , probando : Quod sicut homo naturaliter vult beac-

beatitudinem, & ex hac naturali voluntate causantur omnes aliæ voluntates, cum quidquid homo vult, velit propter finem; ita in Angelis est quedam dilectio naturalis, & quedam electiva, & naturalis dilectio in eis est principium electivæ. Respondeo facillimè, id verissimum esse cum differentia expressa à Div. Thom. quest. 62. artic. 1. in corpor. dicente: Quod quantum ad primam beatitudinem, quam Angelus sequi potuit virtute suæ naturæ (quam dixerat esse contemplationem, qua optimū intelligibile, quod est Deus, contemplari potest) fuit creatus beatus, quia perfectiōnem huiusmodi Angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo, sed statim ei adest propter suę nature dignitatem. Sic igitur homo naturali dilectione prius vult beatitudinem, & similiter Angelus, sed homo naturali dilectione solum vult illam in communi, cum indifferentia ad illam determinatè appetendam dilectione electiva in hoc, vel in illo speciali bono: Sed Angelus naturali, & prima dilectione vult determinatè beatitudinem in altiori bono possibili suæ naturæ, nempe in contemplatione Dei Authoris naturalis sitam, absque indifferentia libertatis appetendi eam in alijs bonis inferioribus, licet cum libertate appetendi bona inferiora electivè propter ipsam, ut propter finem; & haec differentia semper est supponenda in Angelo, & homine, quantum ad primam naturalē dilectionem ultimi finis, & beatitudinis in ordine naturali, in quo ordine præcisè loquitur Div. Thom. loco obiecto, sic ad finem corporis advertens: Hæc autem dicta sunt, prætermisis his, que supra naturam sunt, horum enim natura non est principium sufficiens; clare innuens, quod dilectio naturalis Angeli non est principium sufficiens dilectionis supernaturalis.

63. Opponit denique loca Anselmi, quia cap. 13. citato, inquirit: An Angelus, qui per illam primam volitionem nihil potest velle, nisi bonum, & beatitudinem in communi, possit cum ea prima voluntate sola peccare; vel per elationem, & superbiam amando summa bona, vel per dimissionem, & vituperium amando insimile. Et respondet negative, quia nimis per illam voluntatem solum amaret bonum in communi, nec posset non amare illud, ideo talis voluntas non posset esse, nec iniusta, nec iusta, nec bona, nec mala moraliter. Vnde concludit: Voluntatem tamen ipsam, sive cum vult summa com-

moda, sive cum vult insima, constat esse opus, & donum Dei, sicut est vita, aut sensibilitas, & non esse in ea iustitiam, nec iniustitiam: Ergo in quantum essentia est, bonum aliquod est, quantum vero ad iustitiam, vel iniustitiam pertinet, nec bona, nec mala est.

Et cap. 14. sic incipit: Considereremus ergo de voluntate iustitiae. De qua inquit: Quod si Angelus eam accepisset ita determinatam, ut solum per illam posset velle bonum ipsi moraliter conveniens omnino determinatum, ea voluntas, nec bona, nec mala esset, sed ita se haberet, ac prima voluntas circa bonum in communi: Ergo cum talis debeat esse, ut possit Angelus per illam iuste, vel iniuste velle, mereri, vel demererri suam beatitudinem, necesse est, ait Anselmus, ut ita tribuat Deus Angelo banc voluntatem, ut non auferat ab illo potestatem ad coniungendam illam cum rectitudine, vel cum irrectitudine. Hactenus præfatus Author ad litteram. Ex quibus tandem inferre conatur, totam vim rationis Div. Anselmi, cur Angelus non potuit peccare in primo instanti, esse quia non potuit peccare per primam volitionem, & hoc ideo, quia illa solum fuit de beatitudine in communi.

64. Sed respondeo, longè fuisse à mente Anselmi, quod in Angelo fuerit aliqua singularis voluntas, aut volitio, quæ tantum vellet beatitudinem in communi, loquendo in sensu reali: Sed ipsum loqui, cum præcisione metaphysica de prima voluntate Angeli, considerando illam, primo secundum rationem communem volendi beatitudinem; secundo, considerando illam sub ratione speciali volendi illam iuste in bono speciali, quod velle debebat, & cum meta iustitiae, cum qua illam à Deo acceperat: Quia ut supra vidimus ex ipso, vtrumque à Deo specialiter movente accepit, & velle beatitudinem, & cum iustitia illam velle; vnde ait: Quod necesse fuit, quod Deus utramque voluntatem ficeret in illo convenire, nempe in vna eademque realiter volitione, ut beatus esse velit, & iuste velit, non quidem duplice realiter volitione, quia prima esset frustranea cum secunda, sed eadem realiter, qua vellet, & iuste vellet.

65. Ad objectionem ergo, nego, quod Anselmus, in illo cap. 13. sic inquirat, ut obijcitur, nec enim talia verba ibi inveniuntur, nec sensus illorum: Sed solum, supposito, quod per voluntatem beatitudinis ex conceptu, nempe præciso talis

talis, nihil velit nisi commodum, rogat à Discipulo: *An si volet Angelus commoda quanto maiora posset, & consequenter similis esse Deo, hac voluntas esset iniusta, vel iusta.* Et respondet Discipulus perplexus: *Nec iustum, fore, quia vellet, quod non conveniret, nec iniustum, quia ex necessitate vellet.* Et rursus interrogat: *Cum vellet commoda infima, & immunda, quibus irrationalia animalia pascuntur, esset in eodem voluntas iniusta, & vituperabilis?* Et respondet Discipulus, quomodo iniusta, aut reprehendenda voluntas, qua vellet, quod non posse non velle accepisset? Hæc tenus sola est expositio difficultatis collata cum Discipulo harente, & perplexo. Resolvit tamen Anselmus, voluntatem ipsam, sive cum vult summa commoda, sive cum vult infima, constat esse opus, & donum Dei, &c. vt in argumen-to. Quomodo igitur accipit Anselmus voluntatem, dum inquit, quod cum vult, commoda summa, vt esse similis Deo, & cum vult infima, quibus irrationalia pascuntur, est opus, & donum Dei? Nunquid adæquate, & in sensu reali? Certè nullus cordatus, & pius, ita vnquam expónit Anselmum; quia impium videtur ipse abscribere, quod senserit, voluntatem qua Angelus voluit esse similis Deo, aut qua voluntas rationalis vult delectationes immundas pecorum, absolute, & in sensu reali esse opus, & donum Dei. Solum ergò loquitur in sensu præcisivo, quatenus nempè est præcisè voluntas beatitudinis, & ex conceptu præciso talis, & in hoc sensu afferit, esse opus, & donum Dei, sive cum vult summa, sive cum vult infima; vnde subdit: *In quantum essentia est, bonum aliquod est, quantum vero ad iustitiam pertinet, vel iniustiam, nec bona, nec mala est, nempè secundum rationem præcisam, & communem volendi beatitudinem, seu bonum, & commodum, non vero in sensu reali accipiendo eam voluntatem singularem*

66. Iam vero, quantum ad cap. 4. dico, falsum esse, quod iuxta Anselmum, loquendo de voluntate iustitie, si eam Angelus accepisset à Deo ita determinatam ut solum per illam posset velle bonum ipsi moraliter conveniens omnino determinatum, ea volitio, nec bona, nec mala esset, sed ita se haberet, ac prima volitio circa beatitudinem in communi. Falsum inquam, tūm quia haec verba, nec illorum sensus inveniuntur in Anselmo, tūm quia

illa voluntas iustitie, seu volitio iusta accepta à Deo, in sensu reali determinata est re ipsa ad bonum moraliter conveniens, alias non esset iusta; nec per illam potest velle nisi bonum moraliter conveniens; solum ergò ait Anselmus, quod si ita accepisset voluntatem iustum, quod non posset aliter velle, tunc nec esset illa voluntas iusta, nec iniusta, meritorie nempè, quia non posset aliter velle, & ideo illa voluntas vt iusta, ita refecat voluntatis excessum, vt non amputet excedendi facultatem; quia licet Angelus per voluntatem iustum refecet actu voluntatis excessum, relinquit tamen in Angelo potestatem excedendi in sensu diviso per aliam voluntatem, seu volitionem iniustum, & excedentem, que expellat primam voluntatem bonam, & iustum, vt vidimus ex ipso.

67. Vnde etiam falsissimum est: Quod illa voluntas iustitie, seu iusta talis debeat esse, vt possit Angelus per illam iuste, vel iniuste velle, (vt exponit Mag. Navarro) mereri, vel demereri suam beatitudinem, solum enim est de mente Anselmi, quod simùl cum illa voluntate iusta, retineat Angelus potestatem, seu possit in posterum, seu in sensu diviso velle iuste, vel iniuste, sed non utrumque per ipsam, hoc enim nec somniavit Anselmus, sed solum est sensus quod possit velle perseverantè iuste per ipsam continuatam, vel velle iniuste per aliam malam supervenientem, expellendo primam bonam, & iustum. Sic enim poterat Angelus velle iniuste, seu peccare, sicut de facto voluit, & peccavit; iuxta Anselmum vero, non peccavit, quia per voluntatem ipsam iustum voluit iniuste, sed quia bonam voluntatem expulit mala superveniente. Per bonam igitur & iustum non poterat velle nisi bene, & iuste, & ad hoc erat illa omnino determinata; per malam similitè non poterat velle nisi male, & iniuste, & ad hoc est determinata; sed primo accepit à Deo bonam, & iustum simùl cum potestate eam deferendi, & expellendi voluntate mala, & iniusta, & ideo cum potestate peccandi in sensu diviso illius pro instanti sequenti per voluntatem malam; non vero in sensu composito per eandem voluntatem bonam, quam à Deo primo accepit, nec in eodem instanti. Hæc est mens Anselmi.

68. Falsum item est, quod Anselmus dixerit: *Necessè est, vt Deus ita tribuat*

Utat Angelo hanc voluntatem, vt non auferat ab illo potestatem ad coniungendam illam cum rectitudine, vel irrectitudine. Quia loquendo, vt loquitur de voluntate iustitie, chimerica esset illa potestas coniungendi illam cum irrectitudine, sive, quod idem est, cum iniustitia; solum enim Angelus potestatem habuit peccandi, aut incurandi irrectitudinem, & iniustiam eo modo, quo de facto peccavit; attamen longe est à mente Anselmi, quod de facto peccaverit per ipsam voluntatem iustum, aut coniungendo illam cum irrectitudine; imo potius iuxta ipsum ideo peccavit, quia non perseveravit in voluntate iusta, & bona, sed eam deseruit, sive, vt loquitur in fine, cap. 2. eiusdem libri, quia bonam voluntatem expulit, mala superveniente. Quomodo igitur diceret Anselmus, opus esse, quod illam, nempè voluntatem iustitie, Deus tribuat, non auferendo potestatem ad illam coniungendam cum irrectitudine, seu, quod idem est, cum voluntate iniusta.

69. Sed inquires: Iuxta Anselmum, opus fuit, quod Deus sic illam tribueret, quatenus addita iustitia, sic temperet voluntatem beatitudinis, vt & resecet voluntatis excessum, & excedendi non amputet potestatem, vt per hoc quod volet beatitudinem, modum possit excedere, & per hoc quod iuste volet, nolit excedere: Ergo sensus Anselmi est, quod per illam eandem voluntatem possit modum excedere, & peccare, & coniungere illam cum irrectitudine. Respondeo negando consequentiam: Quia haec Anselmi verba sunt mirabiliter præcisiva, & sensus est, quod voluntas iusta, & recta beatitudinis habet duplē rationem, & gradum, nempè, & quatenus est voluntas beatitudinis, & quatenus est iusta: Secundum gradum communem volendi beatitudinem constituit voluntatem sufficiēt in actu vt possit modum excedere, & peccare pro sequenti instanti: Secundum differentiam vero iuste volentis, constituit eam in primo instanti ita rectam, vt modum nolit excedere, & incompossibilē cum excessu, dum existit, nempè in primo instanti, in quo illam sic iustum accepit à Deo specialiter applicante ad illam sub utroque gradu, & ratione; quia vt ipse ait, necessè fuit, vt Deus utrumque convenire faceret voluntatem, id est, secundum utrumque gradum, & vt vellet beatitudinem, & iuste vellet, quia aliter nec posset, nec deberet esse beatus. Quæ doctrina amplius infra explicabitur.

Tom. II.

70. Ex dictis infero pro equivocationibus vitandis in intelligentia Div. Thom. & Div. Anselmi; primo, quod appetitus, seu voluntas beatitudinis incommuni, potest intelligi duplicitè, nempè, vel ita vt ly in communi appelleat supra actum appetendi, & volendi beatitudinem; accipiendo nempè ipsum actum appetendi, aut volendi beatitudinem, non pro hoc, & singulari actu, sed pro actu secundum gradum communem appetendi, & volendi in genere beatitudinem, cum præcisione à modo, & differentia volendi illam, vel recte, vel pravè, vel ordinatè, vel inordinatè, vel iuste, vel iniuste: Vel potest accipi singulariter ex parte actus appetendi, & volendi, sed universaliter, & præcisivè ex parte ipsius beatitudinis appetit, hoc est, pro actu singulari appetente tantum, & præcisivè beatitudinem in communi. Quæ duplex acceptio latè fuit exposita supra à nobis, quest. 6. à num. 32. Igitur,

71. Infero secundò, quod in homine via generationis, & ordine nature voluntas incipit velle ab actu appetendi beatitudinem in communi accepto in secundo sensu, nempè ab actu imperfecto, & singulari in se, quo præcisivè appetit primo beatitudinem solum vagè, & in communi, & ex illo actu imperfecto, & potentiali movetur, & procedit ad querendam beatitudinem in speciali, & perfectiori modo; vt ibidem explicavi. Cæterum hoc locum non habet in Angelis, qui titulo suè actualitatis, perspicacie, & simplicitatis in intelligendo, & volendo non procedunt paulatim de potentia ad actum, sed statim à primo instanti habent totam suam perfectionem in intelligendo, & volendo secundum virtutem suæ naturæ, vt est expressa doctrina Div. Thom. & ratio ipsa demonstrat; quia Angelus non est talis naturæ, quod crescat, & proficiat successivè in scientia, & virtute, alias haberet pueritiam, adolescentiam, & virilem etatem, quod est ridiculum. Vnde primo appetitu, & prima voluntate, seu primo actu volendi, & in primo instanti opus est, quod beatitudinem appetant, & velint, non vagè, & in communi, sed determinatè, & in bono speciali, & singulari, absque potentialitate, & indifferentia reali ad id determinandam per alium actum posteriorem, magis actualem, & perfectum. Nihilominus.

72. Infero tertio: Quod in ipsa prima voluntate, & primo actu volendi

Qq

bea-

beatitudinem in speciali bono , quale est primum velle Angeli, possumus nos praescindere utilissimè ad scientiam comparandam , & quod est actus volendi beatitudinem , & quod est specialiter actus volendi illam iustè , ordinatè , & rectè in tali bono speciali ; ita quod *velle beatitudinem* præcisivè acceptam sit ratione nostra prius in Angelo prioritate subfistendi consequentia , quam *velle illam iustè in bono tali* , quia illa est , quasi ratio , & gradus communis , & ita est quasi ratio , & gradus specialis , & singularis : Et benè valet : *Angelus iustè vult beatitudinem in hoc bono speciali* : Ergò *vult beatitudinem* , sed non valet : *Vult beatitudinem* : Ergò *illam vult in hoc bono speciale iustè* . Quo supposito .

73. Infero denique , quod quotiescumqæ Anselmus , aut Div. Thom. loquuntur in Angelo de appetitu , aut voluntate beatitudinis secundum se , & in communi , quasi de prima voluntate , minimè loquuntur eo sensu , quo agnoscant in Angelis aliquem primum actum singularem , qui in sensu reali solum terminetur ad beatitudinem in communi , seu vagè , & cum indifferentia reali , ut contingit in nobis incipientibus deliberare ; sed solum in illo actu primo , & singulari , quo realiter appetunt beatitudinem in speciali , praescindunt , & distinguunt , & quod secundum gradum communem est appetitus , seu voluntas actualis beatitudinis , secundum quam rationem talis actus est primus , naturalis , & necessarius , & non est meritorius , nec demeritorius , nec iustus , nec iniustus simpliciter ; & item quod secundum gradum speciale est appetitus beatitudinis in hoc speciali bono secundum debitum , & hoc pacto , & secundum hanc rationem speciale est posterior ratione nostra modo explicato , est liber , est iustus , & rectus , estque meritorius . Legatur Anselmus , & Div. Thom. attente , & luce clarior apparebit in illis huiusmodi sensus præcivis ; nec vñquam ex illis probabitur voluntas , seu appetitus singularis ex parte actus in Angelis , qui terminetur ad bonum , seu beatitudinem præcisè in communi ; indè nunc quā apposuerunt ex parte beatitudinis appetitè , illam partculam in com-

muni .

EX DICTIS REFORMATUR , ET
vires accipit ratio Div. Thom.
& Anselmi .

74. **E**XPOSITA iam vera mente Anselmi , & Div. Thom. & exclusa finis tra vtriusque expositione , opposita via , ab ea , qua tendit Mag. Navarro , probatur , seu confirmatur communis sententia . Etenim prima voluntas , seu volitio Angelii fuit necessariò de vltimo fine simpliciter , non præcisè in communi , sed de illo in speciali , & determinato bono : Sed non potuit esse de vltimo fine simpliciter collocato in bono speciali indebito , aut inordinate appetito : Ergò necessario fuit de vltimo fine in bono speciali debito , qui de iure esset vltimus simpliciter talis respectu Angelii : Sed eo ipso talis prima volitio non potuit non esse recta , ac iusta , & rectificans voluntatem circa vltimum finem , & consequenter excludens peccatum à voluntate Angelii pro illo primo instanti : Ergò Angelus non potuit peccare in primo instanti . Prima consequentia , & minor subsumpta cum ceteris consequentias patent . Maior etiam non minus patet , quia vltimus finis simpliciter talis est primum principium practicum in deliberatione , à quo ordine naturè incipit deliberatio : Hunc autem non potuit Angelus primo appetere vagè , & in communi per primam volitionem , quia hoc est proprium voluntatis potentialis , & imperfectè procedentis de actu imperfecto , & potentiali ad perfectum , & regulatè per discursum intellectus , contrarium vero perfectioni , & actualitati intellectus , & voluntatis angelicæ , quæ non per talem discursum regulatur , nec procedit de imperfecto ad perfectum , vt explicatum manet : Ergò prima volitio Angelii fuit necessario de vltimo fine simpliciter in speciali , & non de illo pure in communi . Minor vero primi syllogismi , probatur . quia ad primam volitionem Angelus non potuit se movere , & applicare , sed vnicè potuit moveri , & applicari specialiter à Deo , vt ostensum manet ex Div. Thom. & Div. Anselmo : Sed non potuit applicari specialiter à Deo ad volitionem finis vltimi simpliciter in bono speciali indebito , quia hæc esset peccaminosa , & peccatum tribueretur Deo specialiter , & vnicè applicanti : Ergò talis prima volitio non potuit esse de vltimo

eo fine simpliciter collocato in bono speciali indebito.

75. Explicatur: Prima volitio Angelii non potuit esse prava, & iniusta, quia alias iniustitia, & pravitas illius tribueretur Deo specialiter applicanti ad illam: Nec potuit esse indifferens ad iustum, & iniustum, pravam, vel rectam, quia non potuit esse de ultimo fine in communi praescindente à debito, vel indebito, à bono, vel malo fine, ut ex dictis etiam constat: Ergò necessario fuit recta, & iusta: Sed cum prima volitione recta, & iusta circa ultimum finem simpliciter in eodem instanti non compatrietur peccatum in voluntate Angelii: Ergò Angelus in primo instanti non potuit peccare, nec habere voluntatem iniustum, aut deordinatam ab ultimo fine: En qualiter probari debet Angelum non potuisse peccare in primo instanti, contraria via, ab ea qua procedit praefatus Expositor Anselmi.

76. Si enim tota vis ponatur in eo, quod prima volitio fuit præcisè circa bonum, beatitudinem, aut finem ultimum vagè, & in communi, quæ nec sit iusta, nec iniusta; ex hoc ad summum probatur, quod Angelus per primam volitionem, quia incapacem bonitatis, & malitie, non potuit peccare, sed minimè probatur, quod in primo instanti non potuit peccare ex speciali regimine Dei pro illo instanti debito. Vnde sic arguo, primo: Ut voluntas non possit peccare per volitionem finis, aut boni in communi, nullum requiritur speciale regimen Dei, nec hoc est privilegium speciale primi instantis angelici, quia nec in secundo, nec alio quolibet instanti, nec voluntas angelica, nec humana peccare potest intransitivè per solam volitionem boni, beatitudinis, aut finis in communi; nec ad hoc requiritur speciale regimen Dei, sed satis est ipsa imperfectio, indeterminatio, & indifferentia talis volitionis non determinantis, nec bonum, nec malum finem, & incapacitas illius negativa non minus ut sit recta, & iusta, quam ut sit prava, & iniusta, in quocunque instanti habeatur: Sed impeccabilitas Angelii in primo instanti propugnatur à Theologis ut speciale privilegium illius instantis, & ex speciali regimine Dei debito pro illo primo instanti, & ut perfectio, & restitudo positiva Angelii in eo primo instanti: Ergò hæc non probatur eo solum quod per volitionem boni in communi peccare non possit.

Tom. II.

77. Secundò: Quia ex quo prima volitio Angelii foret de bono in communi, & per illam intransitivè peccare non possit, solum probaretur, quod prima volitio Angelii non posset esse nec bona, nec mala moraliter, sed indifferens: Sed cum volitione nec bona, nec mala moraliter, sed indifferenti, compati potest quam optimè peccatum, & voluntas mala in eodem instanti angelico, quia nulla est contradic̄tio, aut oppositio unius cum alia; immo ex bono vagè, & indifferenter appetito potest voluntas male, & prave determinari ad bonum indebitum, ut quotidiè contingit: Ergò minimè ex illa solum ratione probatur, quod Angelus non possit peccare in primo instanti, per aliam volitionem particularē, & determinatam. Explicatur, quamvis Angelus in actu constitutus per volitionem boni in communi, ex illa se determinaret peccando ad bonum indebitum, talis volitio determinata nullo modo imputaretur Deo ut cause, aut motori speciali, sed solum ut motori, & cause universaliter moventi per volitionem boni in communi ad bona particularia; quia ut inquit Div. Thom. I. 2. quest. 6. art. 6. ad 3. Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, nempe per volitionem boni in communi; Et sine hac universalis motione homo non potest aliquid velle, sed homo per rationem determinat se ad voluntandum hoc, vel illud, quod est verè bonum, vel apprens bonum: Ergò si ita continget Angelo in primo instanti; ut contendit praefatus Author, quamvis Angelus in primo instanti se determinaret ad bonum indebitum, & apprens, ea volitio solum tribueretur Deo ut motori, & cause universalis, non vero ut speciali auctori, & motori.

78. Tangit praefatus Author dictum Div. Thom. textum, & prolixè laborat ad illud exponendum, cum tamen ille clarissimus sit. Sed hoc unum præterire non possum, quod nempe asserit, sensum Div. Thom. non esse, quod Deus subiectivè, & physicè moveat immediatè voluntatem ad illud primum velle, quia huiusmodi physica premotio, si est de mente Div. Thom. non meminit de ea Anselmus; sed sensus est, quod Deus movet specialiter ad primam cogitationem intellectus de bono in communi, & hac mediante necessitat, & movet specialiter obiectivè voluntatem ad velle bonum in communi. Sed quis non videat,

Qq 2.

hoc

hoc esse expressè contra utrumque SS. Doctorem. Contra Div. Thom. quia in eo textu expressè ait, *Deum movere voluntatem hominis tanquam universalis motor, &c.* non vero dixit, movere intellectum. Tùm quia eam motionem exigit Div. Thom. eo quod ante volitionem boni voluntas est in pura potentia, & non potest se movere efficacitè quantum ad exercitium actus; motio autem efficax, & quantum ad exercitium actus, non est purè obiectiva ex parte intellectus, sed subiectiva, & efficax reducens voluntatem de potentia ad actum. Tùm quia adhuc supposita motione obiectiva ex parte intellectus, voluntas de se manet subiectivè in potentia: Ergò adhuc indigens moveri à Deo applicativè, & physicè, quia sic non potest se ipsam reducere de pura potentia ad actum; adhuc obiecto præsenti. Tota hæc doctrina est clarissima in Div. Thom.

79. Est etiam contra Div. Anselmum: Qui expressè ait: *Quod ergò nihil vult, nullo modo potest se movere ad volendum*, ubi non dixit: *Quod ergò nihil intelligit; sed quod nihil vult*: Ergò adhuc per intellectum proposito bono, non potest ipsa se movere subiectivè ad primum velle, sed adhuc indiget moveri à Deo. Vndè concludit: *Restat igitur, quod Angelus, qui iam aptus factus est ad volendum, seu ad habendam voluntatem, sed tamen nihil vult, non posse habere primam voluntatem à se*: Sed si consideretur cum sola motione obiectiva ex parte intellectus præcisè, adhuc nihil vult, sed solum est factus aptus proximè ad volendum: Ergò adhuc illa præcisè supposta, iuxta Anselmum indiget voluntas moveri physicè à Deo ad primam voluntatem. Quo igitur sensu dicitur Anselmum non meminisse physicè præmotio-
nis ad primum velle voluntatis?

80. Secundò responderi potest, quod si prima volitio sit beatitudinis, aut finis ultimi in communi, quamvis hæc nec sit bona, nec mala moraliter, sed indifferens, eo ipso sufficientè probatur Angelum non posse peccare in primo instanti, quia in primo instanti angelico non est locus, nisi primæ operationi, aut volitioni. Sed contra est: Quia in unico instanti angelico, ut supra ostendimus, quam optimè conciliantur, non solum una simplex operatio, sed plures subordinet, que reducantur ad unam unitate ordinis: Sed volitio boni, aut finis in communi, & finis, aut boni in particula-

ri subordinantur, & reducuntur ad unam volitionem unitate ordinis, tūm quia prima includitur in secunda, tūm quia secunda subordinatur primæ, & ex prima imperatur: Ergò possunt simul esse simultare durationis in eodem primo instanti angelico: Ergò licet Angelus non possit peccare per primam intransitivè, potest tamen peccare in eodem instanti per secundam, si ex prima de se indifferenti se determinet ad finem indebitum, in particulari: Ergò ex illa prima volitione circa bonum in communi, seu ex illa motione Dei ut motoris universalis ad universale obiectum voluntatis, non excluditur, quod Angelus possit peccare in primo instanti, licet non per illam, per aliam tamen, qua ex illa se moveat, & determinet ad bonum particulare. Opus ergò est ad probandum, quod Angelus non potuit peccare in primo instanti, probare quod prima volitio Angeli, à qua potuit incipere motum, & deliberationem, non fuit præcisè generalis, & universalis cum indifferentia ad bonum, & malum, sed quod fuit specialis circa finem debitum, recta, ac iusta, & rectificans voluntatem Angeli circa ultimum finem, rectitudine incompatibili cum peccato pro illo instanti.

81. Sed dices, licet prima volitio Angeli sit circa finem in speciali, cur non poterit esse à Deo movente, & applicante ad illam quantum ad rationem, & gradum communem volendi finem, & ab ipsa voluntate quantum ad rationem specificam volendi finem in obiecto in debito? Etenim in voluntate humana id sèpissimè admittimus, & etiam in Angelo pro secundo instanti peccante, quod nempe movetur à Deo quantum ad rationem communem volendi bonum, sed ipsa voluntas se determinat ad differentiam speciale illud volendi male, seu vt solum bonum appetens: Ergò idem dici poterit de Angelo in primo instanti. Respondeo, disparitatem esse claram, quia ad primam volitionem Angelus unicè, & adæquate movetur à Deo, tanquam à motore unico, & speciali, & ad illam Angelus non potest se movere ullo modo adhuc inadæquate, quia non supponitur in actu volens, sed purè in potentia; vndè opus est, quod prima volitio, tam secundum rationem communem, quam secundum speciem sui, sit à Deo unicè, adæquate, & specialiter movente, & non potest, adhuc quoad speciem, esse à voluntate se movente ad ipsam,

ipsam, vndè si illa quoad speciem esset mala, defectus tribueretur Deo: Atamen, quando voluntas supponitur iam in actu per volitionem primam finis, iam in secundo, & reliquis instantibus ad ipsam movere potest, & Deus non est unicus, & specialis motor, sed potest generaliter tantum movere ad actus sequentes, voluntate iam se movente ut causa particulari, & tunc si operatio evadat mala, aut defectuosa, defectus imputatur voluntati, ut causæ particulari, se movente particulariter, non Deo ut moventi universaliter ad bonum.

82. Sed replicabis primo, nam prima volitio, si est circa bonum in speciali, constat genere, & differentia, gradu scilicet communi volendi finem, & gradu differentiali volendi illum in hoc speciali bono: Ergo poterit voluntas primo actuari per illam secundum gradum communem volitionis, & ut sic actuata se determinihare, & movere ad gradum speciale: Et poterit Deus illam movere sicut unicus motor ad gradum communem volendi finem, ipia se determinante ad gradum speciale; sed tunc casus, malitia operationis non tribueretur Deo, sed soli voluntati: Ergo. Secundò, quia licet Deus sit unicus motor ad primum velle, & illud sit peccaminosum, potest defectus imputari, non Deo, sed voluntati: Ergo ruit solutio. Probatur antecedens, quia potest supponi voluntas male informata apprehensione, vel propositione finis indebiti: Sed tunc casus, licet Deus esset unicus, & specialis motor, defectus operationis non tribueretur Deo moventi, sed voluntati motæ male informatae, & defectuose participantí motionem divinam: Ergo. Minor patet, quia licet virtus animæ sit, quæ unicè movet tibiam curbam, claudicatio non tribuitur virtuti moventi, sed tibiæ curbae motæ ob sui malam dispositionem; & licet Sagittarius sit unicus motor sagittæ ad scopum, si sagitta ob sui obliquitatem tendat oblique, obliquitas illa non tribuitur Sagittario, sed sagittæ male formatæ: Ergo pariter, licet Deus sit unicus, & specialis motor voluntatis male informatae, defectus voluntatis in volendo non tribuetur Deo specialiter moventi, sed voluntati male informatæ.

83. Respondeo ad primam, confessio antecedenti, negando consequentiam, quia inter primum actum quo voluntas constituitur in actu, ut posuit se

movere, & actum, ad quem se moveret, est ordo realis causalitatis, moventis, & moti, vndè opus est, quod ille actus, quod primo constituitur in actu, sit realiter distinctus ab eo actu ad quem se moveat, quia secundum idem realiter non potest esse realiter movens, & mota; vt ostendi tract. de Provid. quest. 10. à n. 26. Non ergo componi potest, quod secundum eundem realiter actum penes gradum communem, & differentialem, voluntas sit realiter in actu, & realiter in potentia respectu eiusdem, realiter mota unicè à Deo secundum gradum communem, & realiter se movens ad ipsum secundum gradum differentialē; alias prius realiter ordine naturæ, & causalitatis existeret ille actus secundum gradum communem cum indifferentia, & potentialitate reali ad sui gradum differentialē, quod ex terminis implicat: Sequitur ergo quod si primus actus voluntatis sit circa finem in speciali, & Deus est unicus, & specialis motor ad illum, moveat ad illum secundum utrumque gradum communem, & specificum; quin voluntas possit se applicare ad ipsum, nec secundum gradum specificum illius; vndè si secundum speciem esset malus, defectus tribueretur Deo unicè moventi, & specialiter ad ipsum præ alio.

84. Ad secundam, nego antecedens. Ad probationem, nego maiorem, quia si Deus est unicus, & specialis motor voluntatis in illo primo actu, non potest supponi voluntas male informata per intellectum, alias supponeretur male mota quoad specificationem, quod repugnat cum eo, quod Deus sit unicus, & specialis motor ad illum primum actum voluntatis.

85. Sed dices, cur non poterit esse unicus, & specialis motor quoad exercitium illius actus, licet intellectus per bonum speciale propositum moveat quoad specificationem voluntatem, eam indebet informando? Respondeo, quod movens purè quoad exercitium, & non quoad speciem actus, minimè potest dici unicus, & specialis motor, sed universalis, quia movet cum generalitate, & indifferentia solum ad actum, & exercitium potentiarum, vel subiecti mobilis, cuiuslibet speciei sit talis actus ex forma determinante quoad speciem. Unde ut Deus sit unicus, & specialis motor ad aliquem actum voluntatis, opus est, quod etiam intellectus in proponendo obiec-

rum, vel in apprehensione boni determinantis quoad speciem specialiter moveatur, & dirigatur à Deo; quo casu voluntas non potest esse malè informata per apprehensionem finis indebiti, nisi defectus attribuatur Deo. Ex quo patet disparitas ad exempla opposita, quia si tibia in primo instanti suæ formationis claudicaret, non solum motus, sed defectus claudicationis tribueretur generanti, quia prima illius dispositio, & formatio defectuosa tribueretur generanti, & similiter, si ad sagittarium spectaret formare sagittam rectam, in eodem instanti, in quo illam primo impelleret, obliquitas in motu illius tribueretur sagittandi; ideo autem regulariter non tribuatur, quia ad sagittantem non spectat formatio sagittæ, & similiter claudicatio non tribuitur virtuti motivæ, quia ad virtutem motivam non spectat formatio, vel deformitas tibiæ, sed defectui aliundè provenienti: Attamen ad Deum in primo instanti creationis Angelii spectat, non solum movere quoad exercitium voluntatem, sed per prius movere intellectum, ut informat recte voluntatem, & illam determinet quoad speciem, vnde si in hoc esset defectus, tribueretur Deo, sicut defectus tibiæ in primo instanti suæ formationis tribueretur generanti, & obliquitas sagittæ in prima sui formatione eam fabricanti. Quæ doctrina vt magis constet.

**ALIA RATIO DIV. THOM. EX
regimine intellectus Angelici pro
primo instanti.**

36.

TERTIO probatur assertio, quia Angelus non potest peccare, nisi ex parte intellectus præcedat aliquis defectus in proponendo bonum, aut finem indebitum voluntati, ut suprà satis ostendimus, quest. præced. sed intellectus Angelii non potuit proponere defectuose finem indebitum voluntati eius: Ergò nec Angelus potuit peccare in primo instanti. Maior, in qua sola est difficultas, probatur, quia intellectus creatus in prima propositione practica boni, aut finis vnicè, & specialiter movetur, & agitur à Deo: Sed eo ipso illa non potest esse defectuosa in proponendo, nisi defectus tribuatur Deo, quod certè repugnat: Ergò prima intellectus Angelici propositione practica finis, aut boni, non potuit esse defectuosa in proponendo;

Ergò necessario fuit recta, & ordinata, & consequenter non potuit Angelus in primo instanti proponere defectuose bonum aut finem. Maior probat, quia intellectus creatus ad primam cognitionem practicam circa finem, non potest se ipsum movere, nec se applicare, nec per aliam, quia ante primam non est alia, nec per ipsam, quia idem secundum idem non potest esse movens, & motum intransitivè ad id ipsum, sed omne quod movetur, ab alio movetur. Deinde nec potest moveri ad primam illam cognitionem practicam à voluntate propria, quia ante primam cognitionem practicam, nullus potest præcedere actus voluntatis, cum omnis actus voluntatis supponat essentialiter cognitionem practicam intellectus proponentis bonum: Ergò vnicè ad primam cognitionem practicam moveri potest à Deo, vt vnicò, & speciali movente, & applicante per modum instinctus specialis.

87. Huiusmodi fundamentum desumitur ex D. Thom. 1. part. quest. 82. art. 4. ad 3. ubi cum sibi obiecisset, quod si voluntas moveretur ab intellectu, & intellectus à voluntate esset procedere in infinitum. Respondebat, dicendum, quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu, tanquam in primo. Omnenim voluntatis motum necesse est, quod præcedat apprehensio: Sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis, sed principium consiliandi, & intelligendi est aliquid intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, vt etiam Aristotel. dicit in 8. Ethicor. & per hunc modum ostendit, quod non est procedere in infinitum: Ergò iuxta D. Thom. prima apprehensio, seu cognitione practica proponens bonum voluntati, nec est à voluntate movente, nec ab intellectu se movente ab illa, sed vnicè à Deo vt primo intelligentie, & consiliante, & ex instinctu superiori, & speciali ipsius moventis, & applicantis specialiter ad illam: Sed eo ipso illa non potest esse defectuosa: Ergò.

88. Dices primò, verum esse quod intellectus ad primam cognitionem practicam debet moveri vnicè à Deo, sed illam solum esse de fine, & bono in communi, ac proinde indifferentem ad hoc vel illud bonum in particulari, debitum, vel indebitum, verum, vel apparentis, & sic cum illa cohaerere in eodem instanti, quod Angelus se moveat ad cognitionem defectuose proponen-

tem bonum in particulari. Sed contra est; quia licet hoc locum habeat in intellectu humano discursivo, & procedente de actu imperfecto, ad perfectum, non tamen in intellectu angelico non discursivo, nec ita procedente, sed explicante in primo suo actu circa finem totam suam actualitatem actu perfectissimo: Ergo in illo prima cognitio practica non potest esse solum circa ultimum sui finem in communi, sed debet esse circa illum in bono specifico: Sed cum illa sit à Deo specialiter movente, non potest esse de fine collocato in bono indebito speciali: Ergo debet esse de fine debitè collocato in bono speciali, qui verè, & debitè sit ultimus finis Angeli, & consequenter debet determinare quoad specificationem voluntatem ad verum, & debitum finem ultimum, & non cum indifferentia quoad specificationem ad bonum, vel malum, ad finem debitum, vel indebitum pro illo primo instanti.

89. Dices secundò, quod saltem poterit Deus movere specialiter ad illam primam cognitionem secundum gradum communem proponendi finem, & bonum, intellectu se movente, vel moto à voluntate, quantum ad differentiam proponendi tale bonum speciale. Sed contra est, quia ut iam ostendimus de voluntate, intellectus Angelicus non potest constitui in actu per eundem actum, ut se moveat ad eundem realiter, adhuc penes diversos gradus communem, & differentialem, ita ut per eundem realiter actu sit movens se ad eundemmet realiter actu intransitive; sed debet esse ordo realis naturæ, seu causalitatis inter actu ad quem movet, & actu per quem passivè movetur à se ipsa: Ergo per eundem actu, secundum gradum communem, non potest se movere ad eundem, secundum gradum differentialem. Vide supra n.83. Secundò, quia in praesenti sermo est de motione intellectus quoad speciem boni, & obiecti: Sed per gradum communem proponendi bonum non potest determinari intellectus ad gradum speciale quoad speciem, cum gradus communis sit de se indifferens, & potius determinabilis, quam determinans ad speciem, & differentiam actus, & obiecti: Ergo intellectus Angeli necessario debet determinari à Deo ad primam propositionem boni, & finis, non solum quoad gradum genericum, sed etiam quoad gradum specificum talis boni, & finis, &

ad neutrum potest Angelus se mouere, nec applicare in primo instanti.

90. Ex quo iam infertur, quod in primo instanti Angelus duplicitè movetur, & applicatur specialiter à Deo circa ultimum finem appetendum, nempe prino ex parte intellectus quoad specificationem, quatenus eius intellectus vnicè, & specialiter movetur à Deo, ut proponat pro fine voluntati tale bonum specificum, quod fit à Deo per specialem instinctum suggestente intellectui primum bonum, quod in primis, & ante omnia appetendum proponat voluntati; deinde etiam ex parte voluntatis illam movet vnicè, & specialiter subiectivè, & physicè quoad exercitium ad primum actum appetendi bonum specificum, ut in primis ex instinctu speciali Dei proposatum sibi ab intellectu: Unde in illo primo instanti Angelus ex parte intellectus, & voluntatis, quoad specificationem, & exercitium specialiter dirigitur, & movetur à Deo, ut ab unico dirigente, & movente specialiter ad finem; & est quasi specialiter in manu Dei ipsum dirigentis, gubernantis, & moventis circa primum appetendum, nempe circa ultimum finem, & cum tali speciali regimine, & motione speciali exit, & procedit à Deo per creationem in primo instanti, & ideo in illo primo instanti, nec potest eius intellectus errare in proponendo primum bonum, ut ultimum finem in primis appetendum, nec eius voluntas peccare in illo appetendo; quia videlicet, prima operatio, tam intellectus, quam voluntatis, cum qua Angelus procedit à Deo creante, incipiens cum esse ipsius Angeli creati, specialiter debet attribui Deo, & si esset aliquia aut mala, defectus tribueretur Deo. Et hæc est ratio D. Th. semper efficax.

PRIMUM ARGUMENTUM proponitur, & instatur.

91. **O**IJCIES primo, & principaliter: Si Angelus non potuit peccare in primo instanti, nec etiam in secundo: Sed hoc est absurdum, & falsum: Ergo & primum. Probatur sequela, quia ideo dicimus non posse peccare in primo instanti, quia antecedenter ad primam operationem debet procedere specialis applicatio Dei ad ipsam: Sed hæc ratio pariter probat de secunda operatione, & de secundo instanti: Ergo nec

peccare poterit in secundo instanti. Probatur minor, quia etiam in secundo instanti deberet specialiter applicari à Deo ad secundam operationem: Ergò pari ratione in illa peccare non posset. Probatur antecedens, quia Angelus non potest se applicare ad secundam operationem: Ergò deberet vnicè, & specialiter applicari à Deo. Probatur antecedens, quia in primis Angelus non potest se applicare ad secundam operationem per ipsammet secundam operationem intransitivè, quia idem esset realiter movens, & motum, quod si admittatur, etiam per primum posset se movere ad primam, quod negamus: Deinde nec per distinctam, & priorem; quia vel per distinctam, & priorem bonam; vel per distinctam, & priorem malam? Si per distinctam, & priorem malam; vel illa esset prima, quæ fuit in primo instanti, & tunc casus prima operatio fuisset mala, & peccasset in primo instanti, & habetur intentum à contrarijs: Si illa non esset prima; ergò ad illam moveretur per aliam, & sic abibimus in infinitum. Si vero dicatur quod ad primam operationem malam se applicavit per aliam priorem bonam, contra est, quia Angelus non potest per operationem bonam se applicare ad male operandum, vt est evidens: Ergò si prædicta ratio aliquid probat, probat Angelum non posse peccare, nec per secundam operationem, nec in secundo instanti.

92. Urgetur primò, quia quælibet applicatio libera Angeli est etiam libera operatio; & quælibet applicatio libera ad peccandum est etiam operatio peccaminosa: Ergò ad quilibet applicationem opus erit alia applicatione priori etiam peccaminosa, & sic in infinitum; vel prima operatio poterit esse peccaminosa quamvis non præcedat alia applicatio. Urgetur secundò: Ideò per nos Angelus in primo instanti peccare non potuit, quia non potuit haberè dictamen defectuosum: Et ideo non potuit haberè dictamen defectuosum, quia non potuit ad illud se applicare: Sed nec in secundo instanti potuit se applicare ad dictamen defectuosum: Ergò nec in secundo potuit peccare. Probatur minor, quia non potuit se applicare ad dictamen defectuosum per aliud dictamen defectuosum; quia alias ad illud deberet applicari per aliud, & esset procedere in infinitum: Alias nec per aliud rectum, quia implicat se applicare per dictamen rec-

tum ad dictamen defectuosum: Ergò. Hoc ni fallor, est efficacius fundamentum sententiae contrariæ.

93. Verumtamen patitur manifestam instantiam, quia aliqua maior repugnantia est vt Angelus peccare possit in primo instanti, quam in secundo, & certè minus potens fuit peccare in primo, quam in secundo; alias enim sicut plures peccaverunt in secundo, ita saltem aliqui peccassent in primo, quod omnes Theologi negant: Ergò aliqua disparitas assignari debet quantum ad posse peccare in primo, & in secundo instanti. Explicatur; quia vt Suarez, Tannerus, & Ripalda afferunt, saltem moraliter non potuit Angelus peccare in primo instanti, & nihilominus potuit moraliter peccare in secundo, sicut de facto plures peccaverunt: Ergò est aliqua disparitas de primo ad secundum instans: Hanc assignent contrarij, & eam argumento obiecto applicabimus.

94. Respondet M. Herrera Complutensis, Angelum non minus in primo instanti fuisse potentem peccare, quam in secundo, ac proinde nullam in primo habuisse impotentiam moralem peccandi. Sed contra est, quia si æquè in primo, ac in secundo habuissent potentiam etiam moralem peccandi, omnes illam habuissent ad peccandum pro primo: Sed impossibile moraliter est, quod inter tot millia milium Angelorum expeditè moraliter potentium peccare pro primo instanti, nullus illorum pro primo instanti peccaret; & consequenter id est omnino inverissimile, & incredibile: Ergò vt prædictus Magister vi consequiæ prorsus neget in Angelis impotentiam etiam moralem peccandi, incidit in assertum moraliter impossibile, & inverissimile omnino. Etenim si omnes Angeli æquè expediti fuerunt ad peccandum pro primo instanti, ac pro secundo, vnde processit, quod nullus peccavit in primo?

95. Respondet, hoc processisse, vel quia, vt aliqui docent, Deus per gratiam habitualem independenter ab Angelorum libertate illis liberaliter collatam eos ad non peccandum omnino antecedenter prædeterminavit; vel quia Deus selegit auxilia de industria efficacia, vt non peccarent in primo instanti, vt qui peccarent in sequenti, viderent à quo statu cecidissent. Vel propter alios altissimos fines nobis ignotos. Et insat ex Arriaga, quia Deus nulla necessitate te-

tenebatur dare gratiam omnibus Angelis, & tamen omnibus illam contulit: Ergo pariter, licet nulla necessitate teneatur omnium vitare peccatum, potuit in primo instanti omnes à peccato preferbare.

96. Sed contra est, qui si dicatur primum, nempe, Deum omnes Angelos per gratiam habitualem omnino antecedenter prædeterminasse, ut non peccarent, iam fatetur eos non potuisse expeditè peccare in primo instanti, nec ad hoc habuisse libertatem, potissimum cum non potuerint impedire per peccatum gratiam habitualem ipsis omnino independenter ab eorum libertate collatam: Ergo tandem cantat pallinodiam, & in contrariam cogitur abire sententiam. Si vero dicatur secundum, nempe Deum de industria selegisse omnibus Angelis pro primo instanti auxilia prævisa efficacia ad non peccandum; (prætermisso pro nunc illo modo prævidendi auxilia efficacia aliunde, quam ab efficacia Dei morientis,) hoc esset contra moralem, immo contra naturalem exigentiam libertatis Angelicæ in tam immenso numero, & multitudine Angelorum; quod sic probbo, quia ubi concurrunt innumeræ causæ proximæ contingentè, & indifferenter potentes, & habiles ad aliquem defectum, vel effectum, ipsa multitudo, & immensa diversitas, & varietas ipsarum exigit, saltem moraliter, si non naturaliter, varietatem, & diversitatem in operando, quantum ad effectum, vel defectum in omnibus contingentem; cum qualibet sit expeditè potens ab altera discordare, & aliter operari: Ergo si omnes Angeli numero, & specie penè innumerabiles in primo instanti fuissent indifferentes ad bene, vel male operandum, ad peccandum, vel non peccandum, illa multitudo immensa exigeret, vel naturaliter, vel saltem moraliter varietatem, & diversitatem quantum ad peccare, vel recte operari, esletque miraculum grande, quod nullus ex tanta multitudine in illo instanti peccaret, & omnes recte operarentur, & tanto maius, quanto maior est multitudo: Ergo pariter, quod Deus omnibus Angelis in primo instanti feligeret auxilia efficacia ad recte operandum, esset miraculum grande contra vel suprà exigentiam, vel naturalem, vel moralem immensæ multitudinis Angelorum proximè indifferantium, & contingentè se habentium ad peccare, vel recte operari: Sed ad hoc

Tom. II.

grande, rarum, & nunquam visum miraculum adstruendum in primo instanti, & suprà modum regularem divinæ providentiae, nullum est fundamentum, nec in PP. nec in Sacro Textu; nec minus in ratione vlla: Ergo purè voluntariè adstruitur illa extraordinaria industria feligendi omnibus Angelis pro primo instanti auxilia determinatè efficacia ad recte potius quam pravè operandum, servata indifferentia, & contingentia omnium ad vtrumlibet pro eodem instanti.

97. Dices: Esse fundamentum in Sacro Textu, quia ex illo satis constat, omnes Angelos fuisse prius bonos, & in gratia, & ex tali statu cecidisse. Sed contra est: Quia hoc duplicitè excogitari potest, nempe, vel sine potestate illorum ad peccandum expedita pro primo instanti; vel cum potestate illorum expedita physice, & moraliter ad peccandum pro primo instanti: Hoc secundo modo esset rarum, & irregularissimum miraculum Divinæ Providentiae, nunquam visum à saeculis; illo primo modo nullam irregularitatem importat, sed potius connaturalem modum operandi Divinæ Providentiae in omnibus suis operibus, ad quam spectat, quod omnia opera eius in quantum è manibus tam Supremi Artificis in primo instanti procedunt, perfecta evadant, absque contingentia imperfectionis in illo exitu, & primo instanti: Sed ex Sacro Textu minimè constat, quod omnes Angelis fuerunt prius boni primo modo, & per miraculum illud rarissimum, & irregularissimum in Divina Providentia, nunquam visum à saeculis; immo potius Sacra Scriptura refert eos fuisse bonos in principio tanquam quid regulare, & connaturale creationi illorum, & Divinæ Providentiae, cuius omnia opera eius perfecta sunt: Ergo nihil minus constat ex Sacro Textu, quam quod Deus grandi illo, ac rarissimo miraculo fecerit omnes Angelos in principio bonos, & sanctos, & in gratia, simili nempe cum potestate expedita, etiam moraliter ad peccandum, & repellendam gratiam pro eodem primo instanti.

98. Imo constat oppositum, quia quod asserit Sacra Scriptura, debet exponi non modo inverosimili, & incredibili, & opposito regulari modo Divinæ Providentiae, sed potius sensu, & modo concordanti cum suavitate, & regularitate Divinæ Providentiae, quando id ita possibile est, & nullus Scripturaræ locus est in con-

Rr

tra,

tra. Sed Scriptura Sacra affirmat, omnes Angelos in principio fuisse bonos, & non malos in primo instanti; & tales fuisse omnes in sensu composito potestatis expeditæ, etiam moraliter, ad peccandum in omnibus, & singulis, fuisse certe miraculum grande, rarissimum, & nunquam visum à seculo, quod nempè tanta multitudine causarum contingentium, & differentium ad opposita extrema, omnes in uno extremo determinatè præ alio convenirent contra naturalem variabilitatem illarum omnium, & contra modum regularem Divinæ Providentiae, cuius est cum varijs, & contingentibus causis, variè, & ad varios, & contingentes effectus concurrere, iuxta modum illarum: Tales autem fuisse sine potentia expedita peccandi, est quid conforme suavitati, & regularitati Divinæ Providentiae: Ergò hoc secundo sensu, & modo exponi debet Sacra Scriptura, dum contestatur, omnes Angelos fuisse bonos in primo instanti.

99. Ne vero quis, neget illud fore grande miraculum, & minus excedentem suavitatem Divinæ Providentiae, sic arguo: Si omnes Angeli habuerunt libertatem expeditam peccandi, & rectè agendi pro primo instanti, plures fuerunt sine comparatione libertates omnium Angelorum ad malum, & bonum expeditæ in primo instanti, quam sint libertates vnius hominis per centum annos viventis, expeditæ ad rectè, vel male operandum in tota vita sua, quamvis fingamus illum in tota vita habuisse mille millies libertatem, & contingentiam proximam ad peccandum: Et tamen abs dubio haberetur pro grandi miraculo, quod homo ille, in tota vita, cum mille millibus libertatibus expeditis, & contingentibus proximis peccandi, semper rectè egisset, & nunquam peccavisset; vnde, vel in Beat. Virg. vt nunquam peccaret in tota vita, exclusimus ab ipsa potestatem proximam, & expeditam, seu proximam contingentiam peccandi: Ergò multò maius foret miraculum, quod tot millia millionum Angelorum, omnes cum suis libertatibus, & contingentibus proximis peccandi pro primo instanti, nullus, aut nulla libertas ex illo cumulo immenso peccaret.

100. Ex dictis patet, necessariò esse assignandam aliquam disparitatem inter primum, & secundum instans Angelorum, quantum ad posse, vel non posse expeditè peccare, & consequenter

paritatem ex primo ad secundum instans, aut è contra esse nullam.

SOLVITUR PRIMUM ARGUMENTUM, & assignatur disparitas inter primum, & secundum instans, quoad posse peccare.

101. **I** AM igitur ad præfatum Argumentum, nego maiorem. Ad cuius probationem, concessa maiori, nego minorem. Ad cuius probationem, nego antecedens. Ad cuius probationem, concessa maiori, vel prima parte, nego secundam, quod nempè Angelus non possit se applicare per primam, & distinctam operationem ad secundam. Ad causalem in contra, dico: Quod potest se applicare per distinctam, & priorem volitionem bonam, ad secundam, & posteriorem malam, medio dictamine, aut propositione intellectus defectuosa. Et cum contra arguis: *Quod Angelus non potuit per primam operationem bonam se applicare ad operandum male, vt est evidens.* Dico, in hac propositione stare totam difficultatem argumenti, quæ non deberet supponi evidens, vt supponitur à Mag. Herrera Complutensi, cum satis certum, vel probabiliissimum sit, quod ex bona intentione potest procedere mala electio, quo casu certè voluntas per bonam intentionem se applicat ad malam electionem. Vide hanc difficultatem suprà expensam, quest. 5. per totam, & præsertim à numer. 106. & 152. Vnde ex ibidem dicitis.

102. Respondeo, distinguendo prædictam propositionem: Angelus per primam operationem bonam non potuit se applicare immediatè, & per se ad male operandum, concedo: Mediatè, & per accidens, quantum est ex prima operatione bona, nego causalem; quia vide licet, vt loco citato ostendimus, bene potest voluntas ex priori intentione bona procedere, seu se applicare mediata, & per accidens ad aliam operationem malam. Quod quidem in præsenti, & quantum ad rem attinet, ita applicari potest absque processu in infinitum, & absque circulo mutuæ prioritatis, ad quam configunt communiter Thomistæ. Etenim intellectus Angeli in primo instanti specialiter, & vnicè movetur à Deo, tam quoad specificationem boni primò cognoscendi, quam quoad exercitium,

citum; quia ut ostensum manet, ad primam cogitationem boni in primis propoundingi non potest nec à se ipso, nec à propria voluntate determinari, nec quoad specificationem, nec quoad exercitium. Intellectus igitur angelicus ex speciali instinctu Dei moventis proponit suę voluntati bonum in primis, & super omnia appetendum, & per hanc propositionem determinatur voluntas Angeli in actu primo, & quoad specificationem ad illud bonum ex speciali instinctu Dei sibi propositum, sed manet potentialis, & indifferens de se ad appetitum, vel amorem ipsius, quoad exercitium, & ideo indiger moveri etiam specialiter à Deo quoad exercitium ad actualem amorem, aut volitionem illius boni ex instinctu divino sibi propositi. Totum hoc fit in primo instanti ex speciali regimine, instinctu, & motione Dei, & ideo dicimus in his primis actibus, & operationibus voluntatis, & intellectus, seu in primo instanti non posse esse nec defectum ex parte intellectus proponentis, nec peccatum ex parte voluntatis volentis, amantis, aut intendenter bonum specificum sibi propositum.

103. Cæterum supposita iam voluntate, & intellectu Angeli in illis primis actibus, & in illa prima operatione bona, & recta ex instinctu Dei specialiter procedente, ex illa, & per illam Angelus iam se movet ad iterum cognoscendum, & appetendum bonum, sive ad continuandum cogitationem, & amorem bonum. Sed quomodo se movet per illam? non sanè indefectibiliter, sicut mota fuit à Deo, sed defectibiliter, & contingentiter ad defectum incurrendum in operationibus subsequentibus; movet enim intellectum voluntas per primam volitionem ad cogitandum bonum, sed cum intellectus de se divisibilis sit in cogitando bonum, motus à voluntate quantumvis bona, & recta quoad exercitium cogitandi bonum, incidit in diversas cogitationes boni, & finis ex propria defectibilitate, & divisibilitate, cogitando iam ex una parte primum, & supremum bonum, iam ex alia divisum bonum proprię excellentię, & pulchritudinis, quodlibet seorsim, & divisum ab alio ut appetibile, quę divisio intellectus in cogitando, & proponendo bonum non est per se ex actu voluntatis bono, à quo moverunt quoad exercitium, sed per accidens, & præter intentionem primam voluntatis sequitur in intellectu ex divisibilitate

Tom. II.

luminis, & virtutis intellectivę in cogitando bonum. Posita autem divisibilitate, vel divisione intellectus in proponendo bonum, iam proprium, iam divinum, voluntas vtrumque solicitata iam à bono divino, iam à bono proprio divisim propositis, & sine ordine obiectivo unius ad aliud, est proximè libera divisim ut ex prima intentione bona se moveat secundum vnam ex illis cogitationibus, vel secundum aliam, vel ad vnum, vel ad aliud, non quidem immediate, sed media vna, vel altera cogitatione, aut dictamine, non per se ad malum, sed per se ad bonum, defectibiliter tamen, & possibiliter ad malum, quod certè incurret, si se moveat penes cogitationem, aut dictamen proponens in primis, & seorsim proprium bonum, seu propriam excellentiam. Vidè suprà dicta, quæst. præcedent. à num.

104. Ex quo ad primam confirmationem, concessa prima parte antecedentis, distinguo secundam: Quælibet applicatio libera per se, & immediate ad peccandum est operatio peccaminosa, concedo: Quælibet applicatio libera mediæ, & per accidens ad peccandum, subdivinguo: Ex parte actus moventis, & applicantis ut in se ipso considerati, nego: Ex parte actus ad quem applicatur, & movetur, & in quo vitiatur influxus applicantis, concedo antecedens, & nego consequentiam, quia iam explicatum manet, quomodo ex priori intentione bona, & recta potest applicari voluntas mediante dictamine defectuoso, & per accidens ad operationem malam, & sic nec opus est procedere in infinitum, nec concedere primam operationem malam.

105. Ad secundam, concessa maiori quoad omnes partes, nego minor. Ad cuius probationem, concedo, quod intellectus angelicus non potuit applicari ad primum dictamen defectuosum per aliud defectuosum, & sic vitatur processus in infinitum; & similiter concedo, quod non potuit immediate applicari per aliud dictamen rectum, ad dictamen defectuosum. At inquires: Quomodo ergò applicatur? Respondeo quod applicatur quoad exercitium cogitandi, vel dictandi bonum à voluntate, sed quantum ad speciem boni determinatur defectibiliter ab obiecto occurrenti, & ex modo suę divisibilitatis, & defectibilitatis, vi cuius divisum occurruunt menti angelice se moyenti ad cogitandum bonum, iam

Rr 2.

ba.

bonum proprie excellentię, & pulchritudinis, iam bonum divinum, & penes vnum, nempē divinum determinatur quoad speciem ad dictamen integrum, & perfectum, de bono divino in primis, & ante omnia amando, & penes aliud, nempē proprium, determinatur quoad speciem ad dictamen defectuosum, & inconsideratum de bono proprie excellentię in primis, & propter se amando; & ad utrumlibet divisim solicitatur voluntas. Nec id mirum, aut inverisimile videri debet, cum səpē nos ipsi ex bona intentione cogitandi bona vtilia, & salutaria, nos applicantes ad cogitandum, incidamus ex mentis divisibilitate in varia bona, quę mentem, imo & affectum distrahit, præter, imo səpē contra primam bonam intentionem, qua nos applicavimus ad cogitandum bonum, quę mentis divisibilitas, licet non sit tanta in Angelo, sicut in nobis, est tamen aliqua, & sufficientissima, nempē relativa ad finem ultimum proponendum iam in bono divino per lumen fidei, iam in propria excellentia per lumen naturale de se deficiens, vt supra exposuimus.

106. Sed dices primò; hæc divisibilitas mentis angelicę etiam fuit in primo instanti: Ergo pariter potuit Angelus in primo initanti divisim habere cognitionem, aut dictamen iam ratione, iam defectuosum. Secundò, quia eadem bona, nempē proprium, & divinum occurabant menti angelicę in primo instanti, sicut in secundo: Ergo que potuerant illam distrahere, & dividere, ac determinare quoad specificationē ad diversas cogitationes, & dictamina deflectibiliter. Respondeo, distinguendo antecedens: Hæc divisibilitas mentis angelicę etiam fuit in primo instanti relate ad Deum specialiter ipsam moventem, & dirigentem; nego antecedens: Relatè ad se ipsam vt pro secundo instanti mobilem à propria voluntate, concedo antecedens, & nego consequentiam. Ad secundam, distinguo ly sicut, sicut, & eodem modo, nego: Sicut, & diverso modo, concedo antecedens, & nego consequentiam; quia in primo instanti mens angelica necessario movebatur, & regebatur specialiter ab instinctu Dei vt primi consiliantis, & moventis, vnicęque applicantis ad primam practicam cognitionem boni, & quantum ad illam mens angelica fuit indefectibiliter subordinata menti divinę, & divinę voluntati in primo instanti, nec potuit aliter moveri, aut

dirigi ad ipsam, & ideo sub illo regimine non potuit bonum proprium occurrere menti angelicę, nisi subordinatè ad bonum divinum, & ad debitum finem, minimè autem vt seorsim, & per se appetibile sine subordinatione; attamen pro secundo instanti iam movebatur à se, & se regebat mens angelica à se ipsa, & poterat secundum sui divisibilitatem accipere illa duo bona, proprium, & divinum, divisim, & seorsim, quia licet mens angelica respectu Dei vt vnicę, & specialiter moventis, & gubernantis eam, & vt mobilis vnicę ab ipso, non sit divisibilis, & distractabilis in cogitando bonum, & finem; tamen vt mobilis à propria voluntate, quantumvis bona intentione, est divisibilis, & distractabilis, & potens accipere divisim iam hoc bonum, iam illud sub ratione finis, absque ordine illo, quo ex divino instinctu mota fuit mens Angeli in prima cogitatione finis, & boni.

107. Dices tertio: Si voluntas per primam intentionem bonam se applicaret ad dictamen defectuosum, & ad secundam volitionem malam, Deus specialiter moveret Angelum ad dictamen defectuosum, & ad secundam volitionem malam: Sed eo ipso posset etiam primum dictamen esse defectuosum, & prima intentio esse mala, licet Deus ad illam specialiter applicaret mentem Angeli, quia posset Deus specialiter applicare mentem Angeli ad dictamen defectuosum, & ad volitionem malam: Ergo. Probatur maior: Quia Deus specialiter moveret ad primam intentionem bonam, & hæc ipsa esset applicatio ad dictamen defectuosum, & ad secundam volitionem malam; siquidem per illam se applicaret mens Angeli ad utrumque, & non se applicat nisi per applicationem; illa igitur prima intentio bona esset applicatio ad dictamen defectuosum, & ad secundam volitionem malam: Sed illa prima intentio esset specialiter à Deo vt Authore speciali, & specialiter applicante: Ergo applicatio ad dictamen defectuosum, & ad secundam volitionem malam esset specialiter à Deo, vt Authore speciali: Ergo Deus specialiter applicaret mentem Angeli ad dictamen defectuosum, & ad volitionem malam.

108. Respondeo, negando maiorem. Ad cuius probationem, concessa prima parte maioris, distinguo secundam: Hac ipsa intentio bona esset applicatio activa Dei specialis, & per se ad dictamen

men defectuosum, nego: Eset applicatio activa voluntatis creata per accidens, ad dictamen defectuosum, & ad volitionem malam, sed per se ad dictamen, actum, & volitionem bonam, licet defectibiliter, concedo maiorem; & distinguo minorem: Illa prima intentio bona est specialiter à Deo ut Authore speciali specialiter immediata, & per se movente ad ipsam eliciendam, concedo: Eset specialiter à Deo immediata, & per se, quantum ad munus movendi ad secundam, & reliquas volitiones, nego minorem, & consequentiam. Est dicere, quod Deus immediata, & per se movet, dirigit, & applicat specialiter mentem angelicam ad primum dictamen practicum, & ad primam volitionem eliciendam; & quia hoc modo non potest movere nisi ad dictamen rectum, & volitionem rectam, ideo illud primum dictamen, & illa prima volitio non potest esse nisi recta; attamen mens angelica constituta iam in actu per primum dictamen rectum, & per primam intentionem elicitam bonam, ex illa, & per illam movere se activè, seque impellit, & applicat ad iterum cogitandum, & volendum, sive ad continuandum officium incepturn dictandi, & volendi in sequenti, & reliquis instantibus, sed iam se applicat ut causa secunda, & defectibiliter, & cum contingentia deficiendi à rectitudine, & integritate in movendo, ex defectibilitate, & divisibilitate intellectus moti, & applicati per ipsam, ex qua potest per accidens, seu præter intentionem evadere dictamen intellectus, ad quem applicat, defectuosum, & volitio voluntatis mala ex defectuoso dictamine.

109. Ex quo solum sequitur, quod ipsa intentio bona sit applicatio, non qua Deus activè per se, & immediata applicat mentem Angeli, sed qua voluntas Angeli in genere causè secundè activè applicat mētem propriam ad continuandum officium primo acceptum à Deo dictandi, & volendi finem: Sed quia causa secunda, ut movens, & applicans activè propriam mentem ad cogitandum, & volendum est de se defectibilis ab integritate debita in munere movendi, ideo potest per accidens, & præter intentionem movere, & applicare ad dictamen defectuosum, & medio illo ad volitionem malam; quo casu illa intentio bona, qua constituitur activè applicans propriam mentem, semper in se, & elicitive fuit bona, & recta, & integra intentio, sed

in movendo ad reliquos actus deficiens per accidens in munere movendi, & applicandi, ex divisibilitate, & defectibilitate intellectus mobilis, & ideo erit motio, & applicatio activa voluntatis creata, per se quidem ad cogitandum, & volendum bonum, sed per accidens ad dictamen, seu cogitationem defectuosam, & media illa ad volitionem malam, & peccaminosam.

Et cum inquis, quod illa intentio prima bona est specialiter à Deo ut Authore speciali. Dico, quod est ab illo, non ut applicatio activa, qua Deus activè applicat, quia hæc est actio immediata ipsius Dei, cum Deo identificata; sed est à Deo ut volitio ad quam eliciendam applicatur voluntas immediata à Deo, & per quam elicitam Deus mediata tantum applicat ad ceteros actus subseqentes, in quantum primo immediata applicavit ad ipsam, & per ipsam voluntas immediata applicat se ad reliquos actus subseqentes, & sic Deus mediante voluntate ut se applicante, applicat mediata ad actus subseqentes; nullum autem est inconveniens in eo quod Deus mediata applicet, & moveat voluntatem, aut mentem Angeli per accidens ad dictamen defectuosum, & volitionem malam, quatenus videlicet immediata applicat ad dictamen rectum, & volitionem bonam, & per volitionem bonam voluntas deficiente se applicat ad dictamen defectuosum, & medio illo ad volitionem malam, quia hoc pacto defectus non tribuitur Deo vincere, & specialiter moventi ad primam volitionem bonam, sed tribuitur causa mediæ, nempè voluntati deficiente moventi intellectum, & se ipsam per ipsam primam intentionem bonam.

110. Sed adhuc replicabis; quia ipsa prima intentio voluntatis est in se integra, & recta, & perfecta intentio finalis: Sed ipsam est applicatio mentis angelicæ ad subseqentes actus: Ergo est etiam applicatio recta, integra, & perfecta: Ergo per illam non potest voluntas se applicare, nisi recte, integrè, & perfectè: Sed hoc modo non potest, nec per accidens, se applicare ad dictamen defectuosum, & malam volitionem: Ergo. Denique, quia si solum per accidens voluntas se applicat ad dictamen defectuosum, & medio illo ad volitionem malam, nec voluntariè, & per se peccabit, sed casualiter, involuntariè, & per accidens: Ergo peccatum non imputabitur illi, nec erit culpa ipsius.

111. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Sed ipsam est applicatio activa libera, & defectibilis in applicando physicè, & efficienter ad reliquos actus, concedo: Est applicatio necessaria, & indefectibilis ab integritate debita in munere applicandi, & movendi physicè, & efficienter, nego minorem, & consequentiam. Quia stat optimè, quod ipsa prima intentio sit in se sancta, iusta, & recta in se ipsa ut elicit relatiè ad suum obiectum, sive in essendo, & quod ipsa sit per identitatè applicatio ad reliquos actus, & nihilominus quod sit applicatio, nō quidem necessaria, & per modum naturæ ad unum, sed libera, & cum indifferentia, & divisibilitate ad plura divisim cogitanda, attenta præcipue divisibilitate intellectus moti per ipsam, & ad plura divisim volenda, secundum divisionem, & diversitatem cogitationum mentis motæ.

112. Hoc explicatur clarè in voluntate humana mota vnicè, & specialiter à Deo ad appetitum, amorem, & volitionem boni in communi, seu ad universale obiectum, quod est bonum, ex quo primo appetitu bono, & recto, ut potè ex instinctu Authoris nature, ex illo inquam, & per illum mens humana se applicat, & movet activè ad reliquos actus particulares, vndè ille primus est applicatio activa, libera, & indifferentis, tūm ad diversas cogitationes boni, & finis in particulari, vel rectas, vel defectivas, tūm ad volitiones distinctas finis, nempè vel ad rectam, media recta, & integra apprehensione finis, vel ad malam, & peccaminosam, media apprehensione, aut cogitatione defectuosa boni, & finis. Vnde sapè solet contingere, quod mens humana per appetitum, & amorem boni, & beatitudinis in communi se applicat ad cogitandum bonum, & beatitudinem in particulari, & per accidens incidit in cogitationem defectuam, & practicè erroneam, & media illa, per eundem appetitum boni in communi de se rectum, & bonum, moverit, & vrgetur ad volitionem pravam, & peccaminosam beatitudinis in illo bono speciali, in quo eam defectuose cogitavit. Vbi clarè perspicitur, quomodo voluntas ex intentione, & per intentionem bonam, & rectam, mens humana se moveret, & applicat per accidens, & deficienter ad defectuam cogitationem, & media illa ad peccaminosam volitionem finis in particulari. Sic ergo in Angelo, quan-

tumvis prima intentio finis sit recta, iusta, & sancta.

113. Sed dices, esse disparitatem, quia in voluntate humana illa prima volitio, aut intentio via generationis est tantum de bono, & beatitudine in communi, & ideo potest ex illa, & per illam se applicare ad bonum, & finem in particulari deficiens, & ad pravam volitionem finis in particulari; cæterum prima volitio Angeli ponitur à nobis recta, & integra, ac iusta, circa beatitudinem in speciali, nempè in Deo ut fine supernaturali, & ex intentione sancta, & iusta, imo & supernaturali, & per illam implicat, quod mens humana applicetur ad dictamen defectuosum, & volitionem peccaminosam alterius finis. Respondeo, quod licet prima volitio mentis humana sit erga bonum in communi, non propter rea deseruit esse in se recta, & bona relate ad suum obiectum, & nihilominus in munere movendi, & applicandi potest esse deficiens, & intentiva applicatio ad dictamen defectuosum, & medio illo ad intentionem pravam mali finis in particulari; non ergo ex quo sit bona, & recta intentio relate ad suum obiectum, & in se ipsa, probatur legitimè quod non possit movere, & applicare activè mentem ad dictamen defectuosum, & medio illo ad pravam volitionem, & ad hoc adduximus illam paritatem.

114. Licet autem in Angelo ponamus primari intentionem, & volitionem ad beatitudinem specialiter in bono divino iuste, & recte appetito, & ideo eam integrè iustum, & rectam quoad speciem, nihilominus illa importat hæc duo, nempè, & quod est appetitus, & amor beatitudinis, & quod est appetitus, & amor iustus illius in bono, in quo debet appeti, & amari, & modo debito. Ex quo igitur est appetitus, & voluntas beatitudinis, potest movere, & applicare mentem humanam ad cogitandum, & volendum beatitudinem defectuose, & sine debito modo, & regula, licet ex quo illa est recta, & secundam regulam ad hoc non moveat, quia potest voluntas ad se movendum, & applicandum: vñ illa prima intentione recta, & sancta, non plenè, & adæquate, & integrè, ac insufficienter, sed inadæquate, & deficiente ab integritate, & regula, qua illa elicit fuit ex instinctu superno Dei ad illam specialiter applicantis, & moventis.

115. Que doctrina licet apparen-
ter

ter difficilis, & à paucis bona intellecta, videtur genuina ad mentem Anselmi supra allegati, num. 50. dicente, quod *necessum fuit, ut Deus in Angelo faceret utramque voluntatem convenire*, nempè, *ut beatus esse velit, & iustè velit*; (attende sequentia) *ut cum per hoc quod volet beatus esse, modum possit excedere, per hoc quod iustè volet, nolet excedere*. Itaque licet in primo instanti necesse fuit, quod Deus in voluntate Angeli utrumque coniungeret, & quod vellet beatitudinem; & quod illam recte, ac iustè vellet, tamen ex hoc quod est velle beatitudinem poterat modum excedere, & se movebat contingentè, & defectibiliter ad illam sine debito modo, & mensura appetendam; ex hoc autem quod iustè illam volebat, nolebat modum excedere. Ecce quomodo per eandem iustum volitionem, & poterat modum excedere, & nolebat modum excedere, per illam ut iustum nolebat modum excedere, per illam secundum gradum communem volendi beatitudinem poterat modum excedere, applicando nempè se sine modo, & sine regula; quia licet illa prima voluntas in se, & in essendo, & in volendo esset iusta, in movendo tamen, & applicando poterat deficere ab integritate, & iustitia, & à regula, modo explicato, ex quo nempè erat appetitus beatitudinis, licet non ex quo erat iustus, & rectus.

116. Nec obstat, quod illa prima volitio foret supernaturalis, quia solum erat supernaturalis ex speciali obiecto, & ex gradu differentiali; ex gradu tamen communi appetendi beatitudinem non est supernaturalis, sed naturalis, & sic poterat movere, & applicare deficientes; sicut enim actus, quo sancti diligit Deum, (ut suprà vidimus ex Div. Thom. quæst. 6. à num. 77.) habet, & rationem genericam de se naturalem amandi finem, & beatitudinem; & rationem specificam supernaturalem amandi illam in Deo, & ad illum amorem quantum ad gradum communem naturalem movetur voluntas ex appetitu naturali beatitudinis in communi; sed ad illum quantum ad differentiam supernaturalem movetur ex gratia adiuvante; cur quantum ad movere idem dici non poterit, quod scilicet voluntas per illum actum specificè supernaturalem possit se movere, vel vtendo illo inadæquate secundum rationē naturalem appetitus beatitudinis, & sic per illum se movendo deficienter, & per accidens ad cogitationem, & dictamen defectuosum?

Vel vtendo illo adæquate, ad dictamen rectum, & integrum? Lege quę diximus, quæst. 5. à num. 152. usque ad finem.

117. Sed dices: Ibi diximus, quod ex intentione universalis honestatis, nec ex dilectione charitatis, adhuc per accidentis non poterat procedere immediate electio mala, nec consultatio defectuosa, & culpabilis: Ergo inconsequenter modo afferimus oppositum. Respondeo, quod alius est modus quo intentio movet ad electionem mediorum ad finem, aliis quo prima intentio, & volitio voluntatis movet ad secundam; intentio enim finis, cum per se, & formaliter immediata movet ad electionem mediorum ad finem, solum est prior ad illam ordine naturę, & electio ordine naturę posterior, sed ordine durationis sunt simili; & nequit voluntas eligere ad finem media certa, & specifica, nisi ex intentione finis specialis; & vtendo illa secundum quod est talis finis specialis intentio.

118. Attamen prima intentio, & volitio Angeli movet ad secundam, non tanquam intentio finis ad electionem mediorum ad ipsum, sed tanquam primus motus voluntatis ad secundum ordine durationis etiam circa finem, seu tanquam volens, & amans finem in primo instanti ad illum etiam volendum, & amandum in secundo, & sequentibus, sive ad continuandum motum; hoc autem modo prima intentio movens voluntatem est prima non solum ordine causalitatis, & naturę, sed etiam ordine durationis ad secundam, & sic prima potest esse recta, & secunda prava, quia non coexistunt, & in movendo ad secundam potest non attendere ad regulam primę, sed movere quia vult bonum, non quia illud vult secundum regulam, & ex illa potest moveri voluntas ad volendum absolutè, & sine regula bonum, non quidem per strictam electionem, quia implicat voluntatem se movere ad strictam electionem, & consultationem, nisi attenta regula, & mensura finis, ad quam media sunt eligenda, & ideo suprà diximus, quod primum peccatum Angeli non potuit esse per propriam, & strictam electionem. Vnde nulla est paritas, nec oppositum dicimus in praesenti, quod nempè possit Angelus per rectam intentionem finis debiti se movere ad primam electionem malam mediorum ad talem finē, sed quod posset se movere successivę, & per accidens, seu deficienter ad iterum

volendum finem defectuosè, & pravè, id est, sine regula, qua primo illum voluit.

119. Ex quibus iam ad secundam replicam, ex num. 109. nego sequelam, quia peccatum pro formali non petit, immo nec regulariter potest esse directè, & per se voluntarium, sed solum indirectè, & per accidens, quatenus ly *per accidens* idem significat, ac præter intentionem; quia scilicet nemo intendens in malum operatur: Et si hoc solum intendat arguens, nihil absurdii probat contra nos. Si vero intendit, quod peccatum erit casuale, & omnino involuntarium etiam indirectè, negamus hanc sequelam; quia licet voluntas Angeli, quantum est ex parte primæ intentionis bonæ, se applicet omnino per accidens ad volitionem sequentem malam, quia videlicet per illam primam intentionem bonam, per se loquendo, solum se applicat ad bonum, & per accidens est respectu ipsius, quod sequatur actus malus; tamen attento medio, nempè dictamine defectuoso, defectuosè proponenti bonum, & finem, iam ex motione voluntatis moventis se ipsam secundum tale dictamen defectuosum, per se sequitur volitio mala, & inordinata; non quidem perseitate intentionis, vt dictum est, sed perseitate cognitionis defectuosè, & inconsideratè proponentis bonum: Et hoc sufficit, vt ille actus malus voluntatis sic secutus minimè sit casualis, nec omnino involuntarius, aut inculpabilis, sed ad summum sequitur, quod sit inconsideratus, & quantum ad malitiam solum indirectè voluntarius, & præter directam intentionem; sed nihilominus indirectè mactet voluntarius, & per se procedens malus ex defectu intellectus inconsideratè, & defectuosè proponentis, quod certè sufficit vt sit culpabilis, & imputetur ad culpam ipsi Angelo. Vide supra, quest. preced. num. 74. & 75.

120. Ut alia, quæ solent importunè hic opponi, facile solvas, notare placuit primo, quod in prima bona intentione voluntatis opus est duo ratione nostra distinguere munera: Primum est tendentia illius directa in obiectum secundum cognitionem primam proponentem ipsum; & hoc sensu mala esse non potest, nisi cognitio præviè regulans, & propone ns defectuosa sit, qualis esse non potest, si est instinctus Dei primo, & unice moventis intellectum: Secundum munus est movere quoad exercitium intellectum ad iterum cogitandum, & proponendum

bonum, & medio intellectu proponente; se ipsam ad iterum volendum, seu continuandum in velle bonum, & finem; & hoc secundum munus non est intentionale relata ad obiectum, sed physicum relata scilicet ad subiectum, & in genere causæ efficientis physicè moventis, & applicantis. Secundo noto, quod munus movendi, & applicandi sequitur, vt quædam proprietas, ad munus intentionale volendi, & tendendi in obiectum; ideo enim voluntas intellectum, & se ipsam movet ad cogitandum, & volendum, quia vult finem, & bonum, seu quia intendit ipsum consequi, & ideo hac ipsa intentione le movet, medio intellectu, ad proximum in tali conatu, quæ motio est subiectiva, quia non est relata ad obiectum volitum, sed relata ad subiectum volens; est etiam physica, quia non est per obiectum obiectivè aliciens, sed est per vim subiectivam ipsius intentionis ex parte actus, vi cuius intellectum, & se ipsam movet, & applicat, quoad exercitium, ad cogitandum, & volendum, & quanto intentio est magis efficax, & majori conatu intendens finem, tanto maiori vi, & efficacia movet in intellectum ad cogitandum, & se ipsam ad volendum quod ad finem conducere possit.

121. Notandum est tertio, quod intentio voluntatis, vt est actus voluntatis, de se non movet intellectum quoad speciem cogitandi determinatè hoc vel illud, quia cum voluntas de se sit cæca, eius impulsus, & motio non est distinctiva, & discretiva inter obiectum, & obiectum, sed tantum ad exercitium cogitandi, vel excogitandi in ordine ad finem intentum. Ex quo sequitur, quod intellectus motus à voluntate ad exercitium cogitandi, vel excogitandi quod conveniat fini intento, licet non possit non cogitare, & excogitare, sed necessario ex suppositione cogitet, & excogitet relata ad finem, quod ad finem conveniat, nihilominus cogitat, & excogitat cum indifferentia, & vagitate, iam hoc, iam illud, secundum varias rationes finis, & accipiendo finem iam secundum unam rationem, iam secundum aliam, penes divisibilitatem ipsius intellectus; & sic potest multum deficere in modo accipendi finem pro regula, & mensura cogitandi ea, quæ sunt ad finem, & proponere voluntati finem sub ratione aliqua deficienti per cogitationem inconsideratam, & tunc voluntas media illa cogitatione per prior-

rem intentionem , & ex vi illius movebitur deficiendo à regula debita in finem indebitè acceptum , & re ipsa peccabit, non per se ex vi prioris intentionis , per se tamen ex vi cogitationis , & dictaminis defectuosi intermedij , quo mediante intentio movet , & ex illa movetur voluntas ; & sic ex defectu cogitationis, sù dictaminis intellectus per se procedit peccatum in voluntate , sù in actu voluntatis, ad quem se movet voluntas per bonam intentionem medio dictamine defectuoso. Hæc prolixè fateor inculco, quia ex his pendet ista , & plures aliæ difficultates in Sacra Theologia.

122. Ex dictis denique colligitur, qno pacto Angelus potest peccare in secundo instanti, motus à te ipso vt rectè volente , & indefectibiliter intendente finem in primo , & non potuit in primo peccare vt motus , & applicatus vnicè à Deo , & hoc absque omni circulo , aut mutua prioritate , semper difficili , sed processu semper recto ; quia nempè in primo instanti intellectus Angeli primo, & vnicè movetur à Deo ad primam cognitionem practicam de fine, quæ eo ipso, quod specialiter est à Deo, non potest non esse recta , & de fine debito ; secundo voluntas ea recta cogitatione , aut dictamine informata , etiam vnicè , & specialiter movetur à Deo quoad exercitium ad amorem regulatum ea recta cognitione , & dictamine , & sic vult , & amat , & intendit finem debitum à Deo sibi dictatum, ex speciali motione Dei, & in hoc instanti non potest esse peccatum Angeli.

123. Deinde, ea intentione constituta in actu voluntas , sù mens Angeli movet se ipsam quoad exercitium ad cogitandum de fine , & de his , quæ sunt ad finem , & ad continuandum, vel iterandum conatum ad finem , quæ motio, licet efficax , & determinans quoad exercitium , non determinat per se intellectum quoad certam rationem finis accipiendam , aut secundum eam cogitandum, vel dictandum, sed intellectus motus quoad exercitium à propria voluntate ad cogitandum de his , quæ sunt ad finem , ex propria vniuersalitate , & divisibilitate potest indifferenter accipere finem secundum diversas rationes vagè , & divisim , & interdum finem accipit secundum rationem deficientem , & illum cogitat , & proponit in bono indebito in considerat , & tunc voluntas medio tali dictamine defectuoso , movetur iam ex

prima intentione de se , & in se bona , ad volitionem malam , & in ea incurritur primum peccatum , sed iam in secundo instanti , & in secunda operatione ordine durationis secunda ; & totum hoc absque circulo aut mutua prioritate , per descensum rectum ex prima intentione bona, movente , & influente media dictamine defectuoso ad secundam volitionem malam. De quo vide tractat. de Provid. ques. II. à num. 47. & ques. 20. à num. 10..

SECUNDUM ARGUMENTUM
ex capite libertatis.

124. **O** BIJCIUNT secundo , quia Angelus in primo instanti liberè se convertit in Deum , & liberè Deum dilexit super omnia : Ergò potuit Deum non diligere, nec se ad illum convertere: Ergò & peccare. Confirmatur: Iuxta communem sententiam, & præser-tim Thomistarum , Angelus in primo instanti habuit præceptum amandi Deum, vt ultimum finem ; & hoc præceptum liberè adimplevit : Sed liberè adimplere illud præceptum est posse peccare : Ergò potuit peccare. Maior patet, quia Ange-lus meruit in primo instanti , & merito-riè adimplevit illud præceptum : Ergò & liberè. Minor vero probatur , quia libe-rè obediens præcepto dicit posse non obe-dire præcepto in sensu composito libertatis ad obediendum , sù posse non obe-di-re cum libertate obediendi : Sed posse non obediens cum libertate obediendi, est posse peccare : Ergò liberè obediens præcepto est posse peccare. Maiorem pro-bant , quia liberè obediens præcepto est obediens cum libertate non obediendi: Ergo est posse liberè non obediens. Sed libe-rè non obediens , est non obediens cum libertate obediendi , & consequenter in sensu composito talis libertatis : Ergò libe-rè obediens est posse non obediens simul cum libertate obediendi. Minor vero etiam probatur , quia libertas obediendi constituitur per præceptum cognitum: Ergò posse non obediens cum libertate obediendi est posse non obediens cum præcepto cognito : Sed hoc est formalis-simè posse peccare : Ergò. Hoc argu-mentum valde magnificatur à R.R. Je-suitis.

125. Communis autem solutio Thomistarum , reducitur ad hoc , quod Angelus in primo instanti liberè obedi-

vit præcepto , & liberè Deum dilexit , libertate contradictionis , & quoad exercitium ; & hanc salvari in primo instanti , quia in eo Angelus potuit omittere amorem potentia antecedenti , & in sensu diviso præcisivo saltem , sèu quia potuit omittere , & non obedire omissione pure negativa , non privativa . Et vñiversaliè vtuntur ea ipsa doctrina , qua communiter conciliare conantur libertatem , & meritum Christi in actibus præceptis cum præcepto connexo infallibiliter cum actu ptacepto .

126. Verumtamen hic modus respondendi , vt suprà vidimus quest. 17. seminarium est plurium difficultatum intricabilium , & maiorem vim tribuit contrarijs illo argumento vtentibus . Cuius in caula est , quod RR. Thomistæ incautè plura aliquando admittunt , ex his quæ supponuntur à contrarijs , eo præcise , quia vt quid certum , & commune ab illis proponitur , & indè argumentis illorum vim tribuunt , quam non haberent , si quod supponitur exactè examinaretur . Undè pro argumento prælenti , prius examinandum est , an Angelo in primo instanti impossitum fuerit præceptum rigorosum , & proprium de diligendo Deo ; & item an , & quo modo in primo instanti meruerit , & liberè dilexerit Deum , & non id vt certum caco modo supponendum .

127. Igitur , quantum ad primum de præcepto , certum est , quod propriè loquendo præceptum est valde distinctum à lege , præsertim naturali , & signata per modum instinctus in mente intellectuali ; hæc enim est generalis , & ex prima institutione naturæ intellectualis illi instincta , vel si spectet ad ordinem supernaturalem , per ipsam elevationem , & ordinationem naturæ ad finem supernaturalem ex instinctu Dei Authoris supernaturalis instincta generaliter ; indistinctaque ab ipsa cognitione practica directa vltimi finis vt talis , sèu summi boni vt iure exigentis in primis , & ante omnia amari . Attamen præceptum ex propria ratione nunquam est generale , nec naturale , nec per modum instinctus , sed semper est particulare , & de aliquo actu particulari , quod præceptum respicit pro obiecto præcepto , & iuso ; vnde inter legem explicatam , & præceptum , hæc est differentia , quod præceptum est motivum obiectivum virtutis obedientiæ , & obligat formaliter ratione obedientiæ superiori debitæ , & debet signatè præcog-

nosci vt obliget , & moveat ad actum præceptum ; at vero lex naturalis , aut supernaturalis instincta per modum instinctus naturalis , vel supernaturalis , propriè loquendo , non est obiectum aliquod representatum intellectui , nec motivum obiectivum obedientiæ specialis , nec obligat per prius ad actum obedientiæ , nec media obedientia formali , nec debet signatè præcognosci ; sed est cognitio , aut dictamen exercitum intellectus ex instinctu Dei participatum , quo intellectus proponit suæ voluntati finem ultimum debitum , sèu summum bonum , vt iure obligans obiectivè ad sui amorem vt finis quæ cognitio , aut dictamen per se & formaliter exercitè obligat mentem ad finem debitum , quem proponit , amandum , & opus non est , quod reflexè , & signatè tale dictamen cognoscatur , vt obiigare possit ; imò vt reflexè cognitum non obligaret immediatè ad amorem Dei , aut finis debiti , sed ad aliud primum actum , quod est impossibile .

128. Ex quo suppono secundò , Angelo in primo instanti , nec impossitum fuisse , nec potuisse imponi præceptum propriè tale de diligendo Deo , imò nec potuisse ex obedientia speciali primo diligere Deum super omnia . Patet , quia diligere Deum ex obedientia speciali , est exercere per prius actum obedientiæ formalis erga Denm vt præcipientem , & ex tali obedientia moveri ad diligendum Deum super omnia : Sed hoc penitus repugnat Angelo in primo instanti : Ergo & diligere Deum ex obedientia formali , & consequenter nec habere præceptum strictè tale de Deo diligendo . Minor patet , quia obedientia formalis est virtus moralis circa media , diligere vero Deum vt ultimum finem est primus actus , quem primo debet elicere creatura rationalis ante omnes actus virtutum moralium , & à quo debet incipere in processu pratico , estque actus virtutis Theologicæ : Sed penitus repugnat , quod Angelus in primo instanti incipiat ab actu virtutis moralis obedientiæ , tanquam à primo , & ex illo moveatur ad primum amorem Theologicum circa finem , id est , ad diligendum Deum super omnia , nam debitus ordo virtutis , & charitatis postulat , vt in primis , & ante omnia diligatur Deus , vt ultimus finis , & ex amore Dei , eius præceptis obediatur ; contrarius vero , & inversus ordo , esset præposterus : Ergo . Vide tract. de Spe , quest.

quest. 20. à num. 6. & suprà quest. 17.
à num. 51.

129. Ex quo denique infertur Angelum in primo instanti, non habuisse aliam obligationem ad diligendum Deum super omnia, nisi quam secum afferat primum dictamen legis naturalis, vel supernaturalis, quod per divinum instinctum habuit Angelus specialiter à Deo participatum; quod dictamen ex quo in primis proponit Deum ut finem ultimum super omnia, & ante omnia amandum, obligat formaliter, & exercitè ad ipsum sic amandum, & hæc obligatio est prima, & maior, & in vi cuius obligant omnes leges, & omnia præcepta; & licet illud primum dictamen non sit formaliter, aut propriè lex, nec minus præceptum propriè tale, quia est directè de ipso ultimo fine omnis legis, & præcepti, est tamen, & potest dicere eminenter lex, & præceptum, ut alibi explicavi. Quibus suppositis.

130. Iam de libertate dilectionis Dei in primo instanti angelico, pariter dico, quod illa in primis non potuit esse libera terminativè, & ut *quod ipsi Angelo*, hoc est tanquam extremum libertatis, aut dominij, sub eius dominio electivo cadens, quia voluntas Angeli ad primam dilectionem, & intentionem finis non potuit se liberè mouere, nec liberè applicare, nec liberè se determinare, nec suprà illam eliciendam, vel non eliciendam exercere dominium, aut liberum arbitrium, vndē solum fuit libera initiativè, & ut *quo*, quia per illam ex speciali instinctu, motione, & applicatione Dei à se elicita constitutus fuit Angelus in actu se movens iam liberè, & indifferentè ad iudicandum, & cogitandum de his, quæ sunt ad finem, & secundum diversas rationes finis, & ad diversimode pro suo iudicio, & arbitrio procedendum in reliquis actibus intellectus, & voluntatis, se determinando per suum iudicium, vel cognitionem practicam ad finem in hoc, vel in illo bono apprehendendum, & appetendum. Vndē illa prima intentio, per quam constitutus fuit Angelus in actu se movens indifferentè ad cogitandum, & volendum circa finem, est libera activè, initiativè, inchoativè, & ut *quo*, non vero libera terminativè, pasivè, nec ut *quod*. Quia vide licet est primus actus, quo mens Angeli incipit exercere dominium, & potentiam suprà se ipsam quoad reliquos actus subsequentes, sed non est actus suprà

quem, & ad quem habeat dominium anteriorius, quia suprà primum, nec ad primum suum actum non potest exercere dominium, alias non esset ille primus, sed esset procedere in infinitum.

131. Ex quo etiam sequitur, quod ille primus actus, seu illa prima intentio finis non potest esse meritoria consummatè, & perfectè, & intransitivè in se ipsa, sed solum inchoativè, initiativè, & ut *quo* incipit mereri, & etiam ut forma meriti respectu aliorum actuum, quia ex fine intento formatur meritum operantis apud Deum. Ad modum quo suprà id ipsum diximus de amore necessario quo Anima Christi Deum super omnia diligit, qui scilicet est liber, & meritorius ut *quo*, & inchoativè, seu activè. Vide quest. 15. num. 125. Ex quibus prænotatis iam facilè.

132. Ad argumentum distinguo antecedens: Angelus in primo instanti liberè se convertit in Deum, & liberè Deum dilexit super omnia, liberè inquit terminativè, seu per libertatem, & dominium suprà ipsam dilectionem exercitum, & ad ipsam terminatum, nego antecedens: Liberè inchoativè, & activè per ipsam dilectionem liberè se movendo ad actus subsequentes, concedo antecedens. Et nego consequiam de vera potestate dominij, & libertatis, quia super primum suum actum, quem necessario habet Angelus ex instinctu, & speciali applicatione superioris moventis, implicat quod Angelus habeat verum dominium, & libertatem ad ipsum terminatum, sicut quod ille primus actus subsit eius dominio, & liberè potestatis, sicut etiam quod possit ad ipsum, vel ad oppositum pro sua libertate, & dominio se determinare; licet per ipsum incipiat exercere dominium, & libertatem ad reliquos subsequentes, quatenus per ipsum se movet cum indifferentia activa ad reliquos, & sic est liber ut *quo*, & activè, seu initiativè, & hoc tantum pacto concedimus, quod Angelus in primo instanti diligit Deum liberè, loquendo de libertate dominij, & potestatis; ad quod minimè requiritur, quod possit ipsum non elicere, ut per se patet, sed satis est, quod possit per ipsum se determinare medio iudicio rationis ad hunc, vel illum ex subsequentibus actibus.

133. Ad confirmationem, vel nego maiorem, vel illam distinguo: Angelus in primo instanti habuit præceptum propriè tale, prout est obiectum moti-

vum virtutis moralis obedientię , & diligendo Deum , nego maiorem , & quod huc sit sensus Thomistarum : Habuit præceptum sumptum pro cognitione practica ex Dei speciali instinctu proponente directe Deum ut summum bonum, modo obligatorio ad ipsum amandum , concedo maiorem quoad primam partem , & distinguo secundam : Et hoc liberè adimplavit , liberè inquam terminativè , & passivè , per libertatem , & dominium ad ipsum non adimplendum , nego : Liberè inchoativè , & activè , vel vt quo , relatè ad subsequentes actus , concedo maiorem : Et distinguo minorem : Liberè adimplere præceptum est posse peccare , quando est libertas ad illud implendum , vel non implendum terminata , concedo: Quando est libertas per actum adimplativum initia , & inchoata ad reliquos actus subsequentes , nego minorem , & consequentiam . Ad probationem maioris , ex eo quod Angelus meruit in primo instanti , iam constat , solum meruisse per primum actum vt quo , & initiativè , & hoc pacto ille actus primus fuit liber . Ad probationes minoris , in primis potest negari suppositum , quia in illis apertè supponitur præceptum propriè tale ad primum actum dilectionis Dei in primo instanti angelico , quod certè penitus est impossibile , vt ex dictis constat ; sicut quod primus actus fuerit obedientia , aut inobedientia alicui præcepto , quæ esse non potest nisi ex amore alicuius finis , qui amor necessario debet præcedere omnem obedientiam , vnde inconsideratè solum supponitur , quod Angelus ad primum actum habuerit præceptum cum libertate obediendi , vel non obediendi . Quo supposito negato , vis argumenti enervata manet .

134. Quod si pro præcepto diligendi Deum intelligatur dictamen , seu cognitio practica ex instinctu speciali Dei moventis , & dictantis proponens Deum ut summum bonum modo obligatorio ad ipsum diligendum , & pro obedientia intelligatur conformitas voluntatis cum illo dictamine formalis , & sequela illius , quæ sanè impropiissimè dicitur obedientia præcepti ; in tali inquam sensu , dico , quod Angelus in primo instanti libere sequutus est , & se conformavit illi primæ cognitioni practice , eodem modo libertatis , quo ex Dei instinctu , & motione speciali Deum dilexit , nempè initiativè , inchoativè , & vt quo relatè ad reliquos actus , non libertate , & dominio

suprà talem dilectionem , aut sequelam illius primi dictaminis ; quia suprà illos primos actus intellectus , & voluntatis , Angelus non habuit dominium aut libertatem , vt per se notum videtur , licet per illos incepit exercere dominium ad reliquos subsequentes , & ideo ille primus amor , & prima conformitas cum primo dictamine fuit libera inchoativè , activè , & motivè relatè ad subsequentes actus .

135. Ex quibus iam infertur , Angelum minimè habuisse verum dominium , aut potestatem ad omittendam primam dilectionem Dei , seu amorem ultimi finis , nec hoc esse viro modo necessarium , vt ille actus sit respectu Angeli predicto modo liber , nempè inchoativè , activè , & vt quo ad reliquos , seu libertate per ipsum inchoanda ad reliquos actus ; quia ad hoc solum requiritur , quod per ipsum possit medio iudicio rationis se determinare divisim ad subsequentes , vel ad ipsorum omissiones , minimè vero , quod ad ipsum omittendum possit se determinare , aut quod illum actum possit pro sua libertate , & dominio omittere , quia hoc esset habere libertatem , & dominium suprà sui primum actum , & motum , quod certè ex terminis repugnat . Unde tota illa difficultas , & concertatio de potestate Angeli ad omittendum actum primi dilectionis Dei super omnia in primo instanti , pro qua defendenda , vel impugnanda , prolixè laboratum est apud R.R. omnino evanescit , quia concedimus , & vltro fatemur , quod Angelus in primo instanti , nulla vera potestate potuit omittere liberè dilectionem Dei primam , qua primo Deum dilexit , licet potuerit in illa non perseverare pro sequentibus instantibus .

136. Et quidem M. Gonet , plane fatetur in præsenti controversia , quod licet Deus possit absolutè denegare Angelo in primo instanti suæ creationis auxilium efficax ad Dei dilectionem supernaturalem , non tamen ex hypotesi , quod ipsum elevaverit ad ordinem supernaturalem , quia tali elevatione supposita tenetur Deus dare auxilium efficax ad eliciendum hunc actum in primo instanti : Ergò similitè Angelus ipse supposita suæ elevatione ad ordinem supernaturalem , non potest omittere talem actum dilectionis Dei , vt finis supernaturalis . Patet consequentia , quia voluntas creata non potest omittere actum aliquem , nisi cum subordinatione ad Deum potentem sus-

pen-

pendere auxilium efficax ad illum actum: Ergò si supposita elevatione non potest Deus suspendere auxilium efficax ad illam dilectionem primam, minus poterit voluntas Angeli illam omittere. Rursus, quia ut latè suprà ostendimus *quest. 2.* voluntas nullum actum potest liberè, & culpabilitè omittere, nisi ex acta, qui sit causa, vel occasio talis omissionis: Sed Angelus in primo instanti nullum potest elicere actum, per quem inferat, causet, vel occasionet in se omissionem primi actus circa finem, quia ante primum actum, seu amorem circa finem, implicat, quod præcedat aliis: Ergo implicat, quod possit liberè, seu ex propria determinazione illam primum actum, vel amorem finis omittere.

137. Dicendum ergò est, quod ille primus actus amoris erga ultimum finem est elicitivè neresarius relate ad suum obiectum, ad quem sic eliciendum ex speciali Dei instinctu, & applicatione movetur, & non ex propria determinatione, nec applicatione; vnde ille primus actus est Deo terminativè liber, & sub Dei libertate, & dominio, quia Deus actu priori sui intellectus, & voluntatis potest liberè applicare, vel non applicare Angelum ad illum actum eliciendum; sed non est terminativè liberum Angelo illum actum elicere, vel non elicere, nec ad hoc habet dominium, & libertatem, sed hoc pacto ille actus quoad esse, & elici, est necessarius per modum connaturalis inclinationis ex instinctu creantis, & elevantis naturam; sed nihilominus est liber activè, & ut quo relate ad reliquos actus subsequentes, quia per illum incipit Angelus se movere ad cogitandum practice, & appetendum cum indifferentia, & libertate ad plura bona, & plures actus divisi.

138. Sed replicabis primo, quia licet primus amor Dei, ut ultimi finis naturalis in Angelo possit ponit ita necessarius, non tamen primus amor Dei ut finis supernaturalis: Ergò ruunt dicta. Probatur antecedens, quia amor Dei ut finis supernaturalis tendit in Deum obscurè propositum per fidem, etiam in primo instanti: Sed Deus ut obscurè propositus per fidem non potest necessitare ad sui amorem: Ergò adhuc in primo instanti ille primus amor supernaturalis non potest esse necessarius. Confirmatur, quia potest voluntas Angeli illi amori supernaturali reluctari per virtutem

naturæ, & illi impedimentum praestare, sicut in nobis contingit, quando omittimus liberè actum charitatis ex amore naturali alterius obiecti: Ergò ille primus amor supernaturalis in Angelo fuit liber quoad elici. Confirmatur secundò, quia in secundo instanti fuit Angelo liber ille actus charitatis erga Deum quoad elici; & tamen adhuc pro secundo instanti non potuit se applicare ad ipsum: Ergò licet in primo instanti non potuerit se applicare ad ipsum, potuit esse liber quoad elici. Probatur minor, quia adhuc pro secundo instanti non potuit voluntas Angelis se applicare ad actum illum supernaturalis dilectionis Dei per actum naturalem, quia per actum merè naturalem non potest voluntas se applicare ad supernaturalis, ut per se patet; aliud nec per alium actum supernaturale priorem, quia non est aliis prior actus supernaturalis ante ipsam dilectionem Dei, ut finis supernaturalis: Ergo.

139. Respondeo, negando antecedens. Ad probationem, distingo maiorem: Amor Dei ut finis supernaturalis tendit in Deum obscurè propositum per fidem, propositione specialiter facta à Deo per modum instinctus supernaturalis in prima elevatione ad finem supernaturalem, concedo: Propositione sibi facta ab ipso met Angel in primo instanti cum indifferentia, nego maiorem; & distingo minorem: Deus ut obscurè propositus per fidem non potest necessitare ad sui amorem, per se loquendo, & ratione obiecti, concedo: Si proponatur per instinctum Dei determinatum ad talem amorem absque indifferentia, tanquam primum, & unicum bonum, nego minorem, & consequentiam; fatemur enim quod Deus, quantumvis sumnum bonum, dum proponitur per fidem & obscure, per se ex parte obiecti non rapit voluntatem, nec illam necessitat, si nimis voluntas supponatur in actu potens se mouere, & applicare sive ad ipsum, sive ad aliud bonum amandum; ceterum cum voluntas non supponitur in actu ut potens se mouere, sed primo applicatur à Deo ex speciali instinctu ad primum actum diligendi ipsum, quantumvis ille instinctus sit obscurus, & per fidem, tamen ex vi instinctus voluntas determinatur, applicatur, & movetur unicè à Deo, & hoc modo necessitatur ad illum primum actum inchoativè eliciendum, licet cum libertate ad reliquos

subsequentes ; sicut in voluntate nostra, cum ex instinctu Dei applicatur ad primum appetitum boni , & beatitudinis in communi ; quae certè beatitudo in communi non est maius bonum , quam Deus ut finis supernaturalis , vt de se possit necessitate voluntatem ; sed tamen quia in primo instanti initiativo usus rationis proponitur per specialem instinctu Dei vnicè moventis , & applicantis , ille primus appetitus boni , & beatitudinis in communi est necessarius intransitivè quoad esse , & elici , licet liber relatè ad reliquos actus subsequentes .

140. Ad primam confirmationem, nego antecedens , quia cum voluntas , & ipse Angelus in primo instanti etiam moveatur specialiter à Deo , quantum ad virtutem naturalem appetendi , & etiam per modum instinctus naturalis ad suum ultimum finem naturalem , sicut movetur specialiter ex instinctu supernaturali ad finem supernaturalem , non potest voluntas in illo primo instanti reluctari motioni divinae supernaturali , seu supernaturali instinctui , nisi illa reluctatio , & resistentia tribueretur Deo specialiter moventi , & applicanti , quod certè repugnat ; vnde in illo primo instanti voluntas non potest impedire , nec reluctari motioni , & instinctui supernaturali , sed ex suppositione elevationis ad ordinem supernaturalem necessario movetur cum subordinatione ad ipsum . Vide supra à numer. 18.

141. Ad secundam confirmationem, concessa maiori , nego minorem . Ad eius probationem, omissa prima parte probationis , & concessa secunda , nego consequentiam , quia licet in secundo instanti non potuerit Angelus se applicare ad amorem Dei ut finis supernaturalis per alium actum distinctum , nec naturalem , nec supernaturalem , potuit tamen per ipsummet ut primo elicatum in primo instanti se applicare ad ipsum continuandum in secundo , & ad perseverandum in illo , sicut potuit illum non continuare , nec in illo perseverare applicando se ad alium diversum amorem diversi finis : Et ideo continuatio , & perseverantia in illo amore pro secundo instanti fuit perfectè , & consummatè liberta , deliberata , & meritoria ; ipse vero amor ut inchoatus in primo instanti fuit solum inchoativè , & transitivè , & ut quo liber , & meritorius relatè ad se ipsum continuandum , & ad reliquos pro sequenti instanti . Vide supra à num. 122.

142. Ex dictis in hoc argumento , & eius ad solutione colliguntur , quod primus actus angelicè voluntatis elicitus erga ultimum finem , nec fuit ut quod liber , nec in potestate , & dominio voluntatis ipsum elicere , vel non elicere in primo instanti , nec voluntas habuit veram protestatem liberam ad illius omissionem pro primo instanti , nec in sensu composto , nec in sensu diviso , eodem modo ac in ordine naturali voluntas nostra non habet protestatem verè liberam ad omissionem primi appetitus erga bonum in communi ; quia sicut in ordine naturali primus appetitus , seu amor ultimi finis naturalis est necessarius ut quod & intransitivè consideratus in se ipso , quia est per modum naturalis instinctus à Deo ut Authore naturali constitutive voluntatem in actu circa primum appetibile , ut possit ex illo , & per illum liberè , & cum dominio se movere ad alia ; atque adeò voluntas non potest illum primum amorem prævenire , nec impedire , nec libere omittere , imò nec ad illum liberè se determinare , aut movere , vel applicare , sed vnicè illum elicit determinata mota , & applicata specialiter à Deo .

143. Ita pariter in ordine supernaturali gratiæ , & in prima elevazione naturæ ad finem supernaturalem , & ad ordinem gratiæ , quæ est veluti alia creatio naturæ , qua fit nova creatura in Deo , primus amor ultimi finis supernaturalis , qui est primum appetibile de tali ordine , etiam est à Deo Authore supernaturali per modum instinctus supernaturalis , ipsumque voluntas pure elicere mota , determinata , & applicata non à se , sed vnicè , & specialiter à Deo , ac proinde absque dominio , aut libertate supra ipsum primum amorem finis supernaturalis , quia absque potestate illum præveniendi , aut se determinandi , movendi , & applicandi ad ipsum , vel ad eius omissionem ; vnde ipsum primum amorem finis supernaturalis elicere , vel non elicere in primo sui esse , seu in primo instanti non cadit sub dominio voluntatis ; licet per ipsum constitueretur in actu cum dominio , & libertate se movendi , & se determinandi ex vi illius ad alia bona secundo appetibilia . Vnde ille primus amor esset liber ut quo , & inchoativè , relatè ad bona secundo appetibilia , esetque , licet non sub dominio voluntatis , inchoativè tamè ipsum dominum voluntatis exercitum relatè ad alia bona , & ad alios actus sequentes , quo inchoativa se mo-

moveret ad illos cum libertate, & domino respectu illorum.

144. Colligitur secundò, quod dum contrarij contendunt, voluntatem non posse omittere illum primum amorem finis supernaturalis, si peccare non potest; vel si potest illum omittere, peccare posse, frustra omnino laborant. Vt enim illis concedimus, quod voluntas non habet potestatem liberam, nec dominium ad illum primum amorem ultimi finis liberè omittendum, quia non habet dominium suprà ipsum, nec ille cadit sub dominio voluntatis quoad primum sui esse, sed hoc pacto tantum cadit sub dominio speciali Dei; ac proinde salva, tutaque manet potentia peccandi per liberam omissionem illius amoris in primo instanti. Nec opus est recurrere ad potestatem omittendi in sensu diviso præcisivo, vel ad omissionem negativam secundum se, que innumeritas patitur difficultates, & nullatenus est necessaria. Et ratio est: Quia vel potestas ad omissionem illius primi amoris exigitur ut ille primus amor cadat sub libertate, & dominio voluntatis quoad primum sui elici, & esse; vel solum ut per illum voluntas constituatur in actu cum dominio, & libertate ad reliquos actus, & ad ipsum continuandum, vel non? Non quidem ad primum, quia ille primus amor quoad primum sui esse non cadit sub dominio voluntatis creare, sed vnicè sub speciali dominio Dei; nec item ad secundum, quia ut per illum actum constituatur voluntas cum dominio ad reliquos, & ad ipsum continuandum, minimè requiritur, quod ipsum possit omittere quoad primum illius esse, sed tatis est, quod per illum constituatur in actu cum dominio ad reliquos eliciendos, vel omittendos, & ad ipsum continuandum, vel omittendum in posterum: Ergò frustra, vel defenditur, vel impugnatur illa potestas ad omittendum illum primum amorem finis quoad primum illius elici, vel esse.

115. Sed dices: Div. Thom. sæpe asserit Angelum meruisse in primo instanti per dilectionem Dei: Sed ad meritum requiritur libertas in actu, per quem voluntas meretur, ita ut possit illum omittere, quia nemo meretur in actu quem omittere non potest: Ergò opus est adstruere, quod Angelus potuit omittere illam Dei dilectionem quoad primum sui elici, vel esse. Respondeo, quod cum Div. Thom. ait, Angelum meruisse

in primo instanti, non est sensus, quod in illo, & per primam Dei dilectionem meruerit consummatè, vt *quod*, & intransitivè, sed solum inchoativè, vt *quo*, & transitivè ad reliquos actus sequentes, modo quo ille actus dilectionis quoad primum sui esse fuit liber; & ad hoc non requiritur, quod potuerit liberè illum actum omittere quoad primum sui esse, aut illum prævenire, vel impedire, sed satis est, quod per illum inchoaverit deliberationem cum dominio, & libertate ad reliquos exercendos, vel omittendos. Unde ipse Mag. Gonet, in præsenti controversia, notat, quod licet Angelus in primo instanti meruerit præmium perfectum, & plenum, non tamen pleno, & perfecto modo, quia licet liberè illud meruerit, non tamen movendo se, sed ut peculiariter motus, & applicatus à Deo. Et Div. Thom. 1. part. quest. 62. art. 5. in corp. expressè tenet, quod Angeli boni post unum, & primum actum meriti statim consequuti sunt beatitudinem; quod certè salvari non potest, si Angeli omnes in primo instanti perfectè, & consummatè meruerunt beatitudinem, alias enim omnes in secundo eam statim accepissent. Dicendum est ergò, quod in primo instanti omnes meruerunt inchoative, & imperfectè beatitudinem, in secundo vero boni perfectè, & consummatè, hoc est, cum plena deliberatione meruerunt; & sic actus meriti consummatus in secundo, & post talem actum meriti consummatum statim acceperunt beatitudinem; mali vero Angeli, quia non perseverarunt deliberatè in merito inchoato, sed in secundo instanti deliberatè peccaverunt, propterea damnati sunt.

RELIQUA ARGUMENTA solvuntur.

116. **O** BIJCIES tertio: Homo potest peccare in primo instanti vsus rationis: Ergò & Angelus in primo instanti sue creationis. Consequentia videtur nota: Quia homo in primo instanti vsus rationis non potest se mouere, nec se applicare ad primum amorem finis, sed necessario applicatur specialiter à Deo, vel si hoc negatur in homine, id ipsum negari potest in Angelo: Ergò eadem ratio concurrit in homine, ac in Angelo, ut pro primo instanti vsus rationis possit, vel non possit peccare. Antecedens vero videtur

detur certum : Quia iuxta Div. Thom. 1. 2. quæst. 89. art. 6. puer perveniens ad usum rationis tenetur in primo instanti se convertere ad Deum , quam obligationem non omnes observant , sed paucissimi ; qui autem non observant illam , abs dubio peccant in primo instanti usum rationis. Respondeo , distinguendo primum antecedens : Homo potest peccare in primo instanti physico , & initiativo usus rationis , nego : In primo instanti morali , & terminativo usus rationis , concedo antecedens , & nego consequentiam , quæ non infertur ex antecedenti in sensu concessso , sed potius oppositum.

147. Ratio est : Quia primum instantis usus rationis potest accipi duplicitè , nempè primum instantis physicè , & initiativè primum , in quo intellectus , & voluntas incipiunt elicere primum actum circa primum appetibile , quod est primum principium in practicis , nempè circa bonum in communi , & in hoc primo instanti physicò , & initiativo usus rationis voluntas humana specialiter , & vnicè movetur , & applicatur à Deo ad primum appetitum boni in communi , & ad illum non se movet , & ideo in illo primo instanti physicò , & initiativo voluntas humana peccare non potest , ea ipsa ratione , qua Angelus in primo instanti suę creationis . Secundò sumitur primum instantis usus rationis pro tota illa morula , in qua voluntas humana constituta in actu per appetitum boni in communi sibi indito ex speciali Dei instinctu , deliberat circa bonum speciale inferius , vel superius delectabile , vel honestum , commutabile , vel incommutabile se convertendo determinatè , & deliberatè ad unum ex illis ; in qua deliberatione post primum appetitum boni in communi , solet mens humana insumere aliquod tempus , nunc plus , nunc minus ; & tota mora exacta ad illam deliberationem vocatur primum instantis morale usus rationis quod mensuratur penes primam deliberationem illius pueri de se ipso in ordine ad finem sui ipsius , quæ deliberatio incipit quidem ex instinctu Dei in apprehensione , & appetitu boni in communi , prosequitur in actu rationis distinguenter inter bonum , & malum , inter bonum honestum , & pure delectabile , inter bonum superius , & inferius , & in consultatione aliquali circa utramque , & terminatur in determinata conversione ad unum ex illis duobus ut sui ultimum finem , in quo discurs-

su , & deliberatione voluntas humana iam se movet , & applicat , & ideo peccare potest ; & sàpè peccant pueri se convertentes ad bonum delectabile , & inferius , contempto bono honesto , & superiori .

148. Ex quo tamen minimè sequitur , quod Angelus in primo instanti suę creationis peccare posset , quia ut dictum manet in illo primo instanti non est locus plenę , & consummatę deliberationi ipsius Angeli circa finem , sed solum actui initianti , & inchoanti deliberationem Angeli , ex quo Angelus constitutus in actu circa finem sibi instinctum à Deo , possit se movere , & applicare , & se determinare , ac deliberare de se ipso pro sequenti instanti , & in illo consummare , & terminare deliberationem . Vnde primum instantis creationis Angeli équivalat primo instanti physicò initiativo usus rationis in puerō ; & secundum instantis post creationem Angeli équivalat primo instanti morali terminativo usus rationis in puerō , ac proinde ex quo puer possit peccare in primo instanti terminativo usus rationis , solum infertur , quod Angelus possit etiam peccare in secundo instanti suę creationis , quod etiam est terminativum suę deliberationis . Salva tamen differentia , quod Angelus in primo instanti non incipit ab appetitu vago boni in communi , nec per discursum practicum descendit sibi determinando finem in speciali , sicut homo , aut puer perveniens ad usum rationis ; sed in primo instanti incipit Angelus ab apprehensione , & appetitu recto boni , & finis in speciali ex speciali instinctu sibi determinato à Deo , ex quo constituitur in actu , ut ipse se movendo , & deliberando , vel perseveret deliberatè in eodem fine , vel se convertat ad finem proprię excellentię , & beatitudinis naturalis , deserto superiori bono beatitudinis supernaturalis ; quod sine discursu in secundo instanti deliberatè exequitur pro sua libertate , & sic vel consummatè meretur supernam beatitudinem , vel deliberate peccat , & demeretur eternam damnationem .

149. Obijcies quartò : Angelus in primo instanti habuit omnia requifita ex parte actus primi ad peccandum : Ergo in primo instanti peccare potuit . Probatur antecedens : Quia Angelus in primo instanti habuit plenam cognitionem boni , & mali , & voluntatem plenè liberam , sicut in secundo : Sed nihil aliud videtur requiri ex parte actus primi ad pec-

peccandum: Ergò. Confirmatur: Angelo in secundo instanti nihil advenit intrinsecum, quod antea non haberet in primo instanti: Ergò si in secundo instanti habuit omnia requisita ex parte actus primi ad peccandum, etiam in primo. Et urgetur, quia quantum ad principia intrinseca operativa idem fuit Angelus in primo ac in secundo instanti: Ergò si in secundo fuit ex principijs intrinsecis potens peccare, etiam in primo ex principijs intrinsecis potuit peccare, & ad summum ex manutencionia extrinseca Dei non peccavit, seu peccare non potuit.

150. Respondeo, negando antecedens. Ad eius probationem, distinguo maiorem: Habuit plenam cognitionem boni, & mali, deficienter proponentem practicè bonum inferius divisim, & sine subordinatione ad superius, nego maiorem: Proponentem practicè cum omni debita rectitudine, & subordinatione, concedo maiorem, & nego minorem in sensu concessio, quia iam suprà diximus, quod ad peccandum ex parte actus primi proximi requiritur cognitio practica deficienter proponens bonum cum absentiâ regulę, seu divisim, & sine subordinatione ad regulam, quę cognitio ita defectuosa non fuit in primo instanti, in quo Angelus specialiter regebat à Deo, & erat specialiter in manu Dei; fuit autem in secundo, in quo iam Angelus se movebat, regebat, & applicabat, & erat specialiter in sua manu, & dominio, & generaliter solum in manu Dei ut in domino universalis; & ideo in secundo instanti explicavit sui defectibilitatem, & divisibilitatem in cognoscendo, & proponendo bonum superius, & inferius divisim, & sine ordine; secūs in primo, in quo quilibet defectus tribueretur Deo, & explicaret defectum conditoris magis quam defectibilatatem ipsius creature; sicut defectus artefacti, dum exit è manu artificis, explicat defectum artificis, si vero è manu artificis exierit consummatè perfectum, defectus postea contractus non artifici, sed fragilitati, & defectibilitati ipsius artefacti tribuitur.

151. Ex quo ad primam confirmationem nego antec. Quia in secundo instanti advenit Angelo modus proponendi defec-tuosus, & divisivus boni, sine debita subordinatione; qui modus proponēdi repugnat in primo instanti, quia in primo instanti specialiter regitur, & dirigitur Angelus instinctu Dei; in secundo vero se ipsum

Tom. II.

regit, & dirigit cum sola dependentia à Deo ut generaliter gubernante. Ad ultimam similiter dico, quod principia intrinseca Angelii, nemp̄ intellectus, & voluntas, in primo instanti creationis important de necessitate specialem subordinationem ad regimen Dei, & ad eius specialem applicationem; in secundo vero, quia iam se moveat, dirigit, & applicat, solum subordinantur Deo ut causa universalis; & ex hac distincta subordinatione, in primo non potest Angelus peccare, bene vero in secundo; quod non solum importat differentiam penes regimen extrinsecum, & extrinsecam manutencioniam Dei, sed diversitatem intrinsecam in primo, & in secundo instanti, quatenus in primo instanti ab intrinseco exigit Angelus illud regimen speciale Dei, titulo impotentis se regere ad primam finis volitionem; in secundo vero, quia iam potens se regere, applicare, & movere, solum importat dependentiam à Deo ut motore, & directore generali, & universalis.

152. Obijcies quintò: Ideò probat D. Thom. omnem naturam intellectualem esse peccabilem, quia nulla potest esse sua regula operandi: Sed in primo instanti Angelus non est sua regula operandi: Ergò in primo instanti fuit peccabilis, seu peccare potuit. Confirmatur, quia Angelus in primo instanti erat natura facta ex nihilo, & limitata: Sed in hoc fundatur potentia peccandi: Ergò in primo instanti habuit potentiam peccandi.

153. Respondeo, distinguendo maiorem: Ideò probat D. Thom. omnem naturam intellectualem esse absolute peccabilem in discursu vitæ suæ, quia non est sibi regula operandi, concedo maiorem: Omnem naturam esse peccabilem in primo instanti suæ creationis initiativo vitæ suæ, nego suppositum; quia Div. Thom. nunquam id probare conatus fuit, quin potius oppositum semper sensit, eo quod prima operatio incipiens cum esse rei specialiter est ab Auctore ipsius rei. Unde initium vitæ intellectualis non potest esse moraliter malum, nec creatura intellectualis in primo instanti suæ creationis initiativo vitæ intellectualis mala moraliter.

154. Nec obest, quod in eo primo instanti non sit sibi regula prima operandi; quia in eo primo instanti non regitur, nec gubernatur, aut movetur à se ipsa, sed unice, & specialiter à Deo,

T **t** **qui**

qui est sibi prima, & vnica regula operandi, & ideo Angelus in primo instanti non potest peccare, quia vnicè movetur specialiter à Deo, qui deficere non potest in movendo, & dirigendo; ex quo infertur, quod impeccabilitas Angeli in primo instanti, non tam est impeccabilitas Angeli, quam impeccabilitas ipsius Dei, & indefectibilitas in suis operibus, qua Sanctus est in omnibus operibus suis. Ex quo autem Angelus non sit sua regula operandi, solum probatur quod dum se ipsum regit, movet, & applicat, sit peccabilis, quia hoc in sensu verum est, quod omnis natura intellectualis ab intrinseco defectibilis est in se ipsam movendo, regendo, & gubernando, quia non est sua regula prima; secus vero quando non potest se ipsam applicare, movere, & regere, sed vnicè movetur, & dirigitur ex instinctu sui conditoris, ut in primo instanti initiativo vita intellectualis.

155. Ex quo ad confirmationem, concessa maiori, & minori, distinguo consequens: Ergò Angelus in primo instanti habuit potentiam peccandi intransitivè in illo, nego: Potentiam peccandi pro sequenti, concedo consequentiam, quia potentia peccandi, quæ fundatur in limitatione creaturæ intellectualis factæ ex nihilo, non est potentia peccandi pro primo instanti, in quo vnicè regitur, & gubernatur ex instinctu speciali sui conditoris, intransitivè in illo; sed est potentia peccandi dum à se ipsa gubernetur, & applicetur, vt in secundo instanti, in quo, semel iam in actu constituta præsuppositivè, iam ex illo primo actu se potest movere, dirigere, & applicare benè vel male, quia non est sua regula.

156. Obijcies sextò, quia ex ratione, & discursu D. Thom. solum probatur, quod prima operatio Angeli in primo instanti debeat esse specialiter à Deo applicante, & movente: Sed ex hoc non probatur Angelum non posse peccare in primo instanti: Ergò. Probatur minor, quia in primo instanti creationis Angeli poruit Angelus habere plures operationes ordine naturæ le habentes, quarum vna esset prima, alia secunda, alia tertia, &c. Sed ex quo prima sit specialiter à Deo, solum probatur, quod prima non posset esse mala; cum hoc autem componitur, quod secunda, tertia, & aliæ possint esse male, & peccaminosæ: Ergò ex prædicta ratione solum proba-

tur, quod Angelus non possit peccare in primo instanti per primam operationem, minimè vero quod peccare non possit in eodem primo instanti per secundam, aut tertiam operationem. Major probatur, quia Angelus in eodem instanti potest habere plures operationes subordinatas, v. g. vnam circa suum finem naturalem, aliam circa finem supernaturalem, aliam circa ea, quæ sunt ad finem; cum enim Angelus non sit discursivus, nec indigeat successione durationis ad attingendum finem, & ea, quæ sunt ad finem, nulla potest assignari repugnantia, cur in eodem primo instanti, servato ordine naturæ, non possit prius attinget finem, & posterius ea quæ sunt ad finem: Ergò potest in eodem primo instanti habere plures operationes, quarum vna sit prima ordine naturæ, alia secunda, alia tertia, licet omnes simul simultate durationis.

157. Respondeo, concessa maiori, negando minorem. Ad cuius probationem, concessa maiori, (quæ recte probatur in argumento,) nego minorem, præsertim quoad secundam partem; quia semel quod prima operatio Angeli, quæ necessario debet esse amor sui ultimi finis simplicitè talis in speciali, sit specialiter à Deo applicante, & movente, sequitur, quod illa prima operatio, nempe amor sui ultimi finis debiti simplicitè talis, sit rectus; stante autem amore recto ultimi finis debiti simpliciter talis, per illum rectificatur voluntas circa ea, quæ sunt ad finem, ita vt in sensu compotito amandi rectè ultimum finem debitum peccare non possit circa ea quæ sunt ad finem. Undè licet supposita prima operatione, seu primo amore recto finis ultimo debiti, possit secunda, & tertia operatione tendere in ea quæ sunt ad finem intra idem instans, non tamen intra idem instans peccare, quia amor eorum, quæ sunt ad finem, non potest esse pravus, nec peccaminosus dum actu procedit ex amore recto finis debiti rectificante universaliter, & actualiter omnes Angeli operationes; vndè semel probato, vt efficaciter probatur ex doctrina D. Th. quod prima operatio Angeli in primo instanti debeat esse recta circa ultimum finem debitum ipsius Angeli, ex consequenti probatur, quod intra idem instans non possit peccare circa ea, quæ sunt ad finem, & consequenter nec per secundam, aut tertiam operationem ordine naturæ ex prima procedentes; tum quia im-

implicat voluntatem in eodem instanti esse conversam actualiter ad ultimum finem debitum, & ab illo actu averti, seu peccare; peccare enim est averti ab ultimo fine debito. Tum quia operationes pertinentes ad idem istans cum prioritate, & posterioritate naturae, debent esse perfecte subordinatae, una ad aliam, secunda ad primam, tertia ad secundam, &c. Implicat autem, quod operatio peccaminosa subordinetur perfecte primae universaliter recta, quia potius eo ipso, quod sit peccaminosa deordinata erit, & discordans a prima universaliter recta; implicat ergo quod prima existente universaliter recta circa finem, secunda aut tertia intra idem instans sit mala, & peccaminosa.

158. Sed replicabis primò, quia suprà num. 101. asseruimus, quod voluntas per bonam intentionem finis potest se applicare ad malam volitionem, vel electionem eorum, quæ sunt ad finem: Ergo potest voluntas, stante prima operatione recta, ex illa procedere ad secundam pravam. Secundò, quia licet in eodem instanti non possit voluntas habere primam operationem rectam circa ultimum finem, & secundam pravam circa eundem ultimum finem; nulla tamen est implicatio, quod cum prima recta circa ultimum finem habeat simul secundam pravam circa ea, quæ sunt ad finem: Ergo saltem peccare potuit circa ea, quæ sunt ad finem, in eodem instanti, in quo habet primam operationem rectam circa finem ultimum. Tertiò, quia licet in eodem instanti non possit compati rectitudo conversionis voluntatis ad ultimum finem cum peccato mortali, quod consistit in aversione ab ultimo fine debito; bene tamen potest compati peccatum veniale, quod non importat aversionem ab ultimo fine debito, sed solum diversionem quandam in his, quæ sunt ad finem, salvo amore debiti finis: Ergo saltem Angelus in primo instanti simul cum prima operatione recta circa ultimum finem, poterit peccare venialiter circa ea, quæ sunt ad finem.

159. Denique, quia prima operatio Angelii circa finem est solum intentione circa finem suum ultimum naturale: Sed per puram intentionem rectam circa finem ultimum naturale non rectificatur universaliter voluntas circa finem, sed manet defectibilis circa finem supernaturalem: Ergo cum prima operatione recta circa finem compatitur peccatum

Tom. II.

in secunda operatione circa finem supernaturalem. Probatur maior, quia interdilectionem, seu intentionem voluntatis Angelicæ ad finem naturalem, & intentionem finis supernaturalis in primo instanti debet esse aliquis ordo naturæ, cum sint actus voluntatis realiter distincti: Sed in tali ordine prior debet esse intentio finis ultimi naturalis, quam intentio finis ultimi supernaturalis, quia priora sunt semper naturalia, quam supernaturalia: Ergo prima operatio, seu prima intentione voluntatis Angelii ordine naturæ est purè circa finem naturalem ipsius Angelii.

160. Respondō ad primam, distinguendo antecedens: Suprà asseruimus, quod voluntas per bonam intentionem finis potest se applicare ad malam electionem, seu volitionem eorum quæ sunt ad finem, immediate, & intra idem instans, nego antecedens: Mediata, & motu successivo ad secundum instans Angelicum, concedo antecedens, & nego consequiam in sensu intento; quia cum suprà asseruimus voluntatem Angelii posse se applicare, & movere per primam bonam intentionem, & ex illa ad secundam volitionem malam, sermo erat de motione, & applicatione successiva de primo ad secundum instans mediante secundo dictamine defectuoso, accipiendo primam, & secundam volitionem ordine durationis, non vero intra idem instans simultate durationis, & accipiendo primam, & secundam volitionem purè secundum ordinem naturæ; licet autem per bonam intentionem circa ultimum finem debitum elicitem in primo instanti possit voluntas se applicare, & movere ordine successivo durationis ad malam electionem, imò & ad malam intentionem pro sequenti instanti mediata, modo illic explicato; non tamen immediate, & instantaneè intra idem instans simultate durationis, ob rationes iam explicantas, quia intentio recta ultimi finis debiti rectificat universaliter voluntatem pro illo instanti, in quo existit, ita ut in eodem instanti non possit esse prava, licet possit moveri successivè ex illa deficiet ad malum pro sequenti instanti medio dictamine defectuoso.

161. Ad secundam, nego etiam antecedens, quia in eodem instanti, in quo voluntas est actualiter, & universaliter recta circa finem, non potest in ordinate procedere circa ea, quæ sunt ad finem, sed necessario procedit cum recti-

tudine, præsertim voluntas Angeli, cuius intellectus ex ipso fine sine discursu instantaneè penetrat, quæ fini intento conveniunt, vel disconveniunt; vndè in ipso durante rectitudine voluntatis circa finem implicat quod in sensu composito, scū pro eodem instanti deordinetur voluntas in his, quæ sunt ad finem; licet possit successivè deordinari, si non perseveret in rectitudine circa finem, scū ab illa deficiendo.

162. Ad tertiam similitèr, nego antecedens, quoad secundam partem; tūm ob rationem datam, quia Angelus non potest deficere, nec deordinari in his, quæ sunt ad finem, nisi deficiendo à recto amore finis debiti, & per aversionem ab illo; quæ aversio necessario foret peccatum mortale; vndè Angelus non potest peccare venialiter nisi peccando mortaliter. Tūm, quia Angelus non potest ex inadvertentia, nec ex ignorantia, nec ex passione aliqua deficere in his, quæ sunt ad finē, cum in ipso non sit locus passionibus perturbantibus mentem, nec perspicacia intellectus ipsius permittat inadvertentiam, nec ignorantiam in his quæ sunt ad finem, dum actu intendit finem: Ergo non potest deficere in his, quæ sunt ad finem, nisi ex malitia, & contemptu; hoc autem evidenter repugnat, dum actu procedit ex sincero, & recto amore finis debiti actu perseverante. Tūm denique, quia Angelus, sicut cognoscit immediatè conclusiones in principijs actu cognitis, & non per discursum, ita vult ea, quæ sunt ad finem immediatè propter finem actu volitum, & non purè virtualiter durante volitione finis: Sed implicat Angelum immediatè propter finem debitum velle aliquid ordinatum ad finem, v. g. leve mendacium propter Deum; quia velle mentiri immediatè propter Deum ipsum, qui est summa veritas, importat errorem fatuissimum, cuius Angelus incapax est: Ergo in Angelo repugnat peccatum veniale in his, quæ sunt ad finem, sine mortali per defectum à recto amore finis, & per aversionem à fine debito. Ac denique, quia iuxta D. Thom. adhuc in nobis in primo instanti usus rationis repugnat peccatum veniale sine mortali: Ergo potiori titulo in Angelis. Præsertim cum pro Angelo peccante purè venialiter non sit purgatorium, nec vila providentia à Deo instituta; quod saltem à posteriori arguit, impossibile fuisse Angelo peccare purè venialiter, nec ad hoc habuisse contin-

gentiam aut libertatem, quia alias Deus pro Angelis, qui posse peccare pure venialiter, aliquam providentiam insituisset.

163. Ad ultimam, ex num. 159. distingo maiorem: Prima operatio Angeli solum fuit circa finem naturalem, prima, inquam, in genere causæ materialis, concedo: Prima in genere causæ finalis, nego maiorem. Ad cuius probationem, concessa maiori, distinguo minorem distinctione data: Quia licet verissimum sit, quod naturalia sunt priora supernaturalibus in genere causæ materialis, tūm quia intrinseca naturæ, tūm quia substinentur supernaturalibus; tamen in genere causæ finalis priora sunt supernaturalia naturalibus, quia hæc ad illa ordinantur, & non è contra. Vndè supposita elevatione naturæ Angelicæ ad ordinem supernaturalem, vtraque intentio, tām vltimi finis naturalis, quām vltimi finis supernaturalis in suo genere, est prima operatio Angeli, & vtraque debet esse specialiter ex instinctu Dei, quia in utroque ordine ad primum motum versus finem, voluntas non potest se movere applicative, sed vnicè debet moveri specialiter à Deo, vt scilicet per primum motum constituta semel in actu circa finem in utroque ordine, ex illo possit iam se applicare cum perfecta libertate se movendo, & determinando in utroque ordine, tām naturali, quām supernaturali. Si enim per prius voluntas, non constitueretur specialiter à Deo in actu circa finem supernaturalem, minimè illi poterit imputari ad culpam, quod non se moveat ad finem ipsum supernaturalem, nec in ordine supernaturali; sicut si prius non constitueretur specialiter à Deo in actu circa suum finem naturalem, maneret immota, & trunca, impotensque se movere in ordine naturali, quia ipsa nequit sibi dare primum motum, nec ad primum motum se movere, aut applicare, nec in ordine naturali, nec in ordine supernaturali, nec circa finem naturalem, nec circa finem supernaturalem, vt satis superque ex Div. Thom. & Anselmo, supra ostendimus.

164. Sed adhuc replicabis: Per nos voluntas Angeli intra primum instanti potest tendere, non solum circa finem ex instinctu, & speciali applicatione Dei, sed etiam circa ea, quæ sunt ad finem se movendo ex amore finis: Sed eo ipso circa ista potuit tendere plena cum libertate, se determinando, vel eligendo ex pri-

prima intentione finis: Ergò intra pri-
mum instans intransitivè voluntas An-
geli fuit plenè libera electivè circa ea,
quæ sunt ad finem. Tunc sic: Ergò po-
tuit illi præcipi aliquod medium deter-
minatum ad talem finem: Sed eo præcep-
to posito, posset omittere electionem
illius medij præcepti, quia circa illud
supponitur electivè, & plenè libera: Ergò
posset peccare.

165. Hæc replica tangit difficultatem importunam de concordia libertatis impeccabilis cum præcepto, de qua latè suprà disputavimus in Christo, & in Beatis. Vndè in præsenti, breviter ab illa me expediam, remisso Lectore ad ibidem dicta. Igitur, concessio toto primo syllogismo, distinguo consequens sub-illatum: Ergò potuit illi præcipi aliquod medium determinatum ad finem, præcepto obligante coercivè ad culpam, aut poenam, vel sub culpa, & poena pro illo primo instanti intransitivè, nego consequentiam: Præcepto obligante pro illo primo instanti intransitivè solum quoad vim directivam, sine comminatione cul-
pæ, aut poenæ, concedo consequentiam, & distinguo minorem subsumptam: Eo præcepto posito, posset omittere illud medium purè negativè pro primo instanti, concedo: Privativè, & culpabilitè, nego minorem, & consequentiam.

166. Ratio distinctionis est: Quia vt ex dictis locis citatis constat, voluntati impeccabili, quatenus, & in eo sensu, quo à priori supponitur impeccabilis, seu inavertibilis à suo fine debito, solum posse imponi præceptum quoad vim directivam, sufficienter vt possit, illius ductum sequendo, obedire, & mereri, non vero quoad vim coercivam sub culpa, aut sub poena, nec sub amissione finis vltimi simpliciter talis; Angelus igitur, vt à priori ostensum manet, in primo instanti sue creationis ita supponitur motus, & conversus ad suum vltimum finem specialiter ex instinctu Dei, quod repugnat ipsum intrà ipsum instans averti ab ipso suo vltimo fine debito, aut in operando, & eligendo pro illo instanti habere alium finem, aut moveri ex alio fine, præterquam ex ipso fine debito, cui ex instinctu speciali Dei inhæret pro illo instanti; vndè supponitur à priori impeccabilis, & inavertibilis à fine debito pro primo illo instanti; quo supposito, planè infertur, quod non potest illi imponi præceptum, quod ipsum vrgeat sub culpa, vel aversione à fine debito in-

currenda pro illo primo instanti, sed ad summum, quod pro illo instanti ipsum dirigit ad finem debitum, sine vrgentia sub culpa pro illo intransitivè, licet vr-
gendo illum sub culpa, & aversione in-
currenda pro secundo instanti, si pro se-
cundo omittat, quia pro secundo capax
est obligationis sub culpa, & poena, &
sub aversione à fine debito.

167. Vndè præceptum intimatum in primo instanti haberet quidem relatè ad primum instans vim directivam tan-
tum, non coercivam sub culpa, & poe-
na; relatè autem ad secundum instans
haberet vim directivam, & coercivam
sub culpa, & poena, & aversione à fine
debito. Posset igitur in primo instanti
omittere negativè actum præceptum, hoc
est, sine culpa, & sine aversione ab ul-
timo fine debito, quia relatè ad illud ins-
tans non vrgeret sub culpa, nec sub aver-
sione à fine debito; in secundo vero ins-
tanti non posset omittere sine culpa, &
sine aversione, quia pro secundo iam vr-
geret sub culpa. Aliter autem non ad-
mittimus possibile præceptum in Angelo
pro primo instanti, quod nempè pro illo
intransitivè vrgeat sub culpa, & poena
per vim coercivam, quia pro illo instanti
supponitur voluntas necessario rectifi-
cata circa finem debitum, & consequen-
tèr impeccabilis.

168. Ex quo non inferas, Ange-
lum potuisse habere præceptum positi-
vum de amore vltimi finis debiti in pri-
mo instanti; quia iam suprà ostendimus
quod de vltimo fine diligendo non po-
tuit Angelus in primo instanti habere
præceptum positivum propriè tale, quod
esser obiectum obedientiæ in diligendo
ipsum. Infertur tamen, quod potuit in
primo instanti habere præceptum quoad
vim directivam de aliquo medio ad ta-
lem finem, quod posset eligere ex obe-
dientia formalí in illo primo instanti, &
mereri, cum potestate etiam omittendi
negativè, quia non vrgebat sub culpa
vsque ad secundum instans; licet meri-
tum in illo primo instanti non esset ex
consummata deliberatione circa finem,
quia circa finem non se moveret volun-
tas applicativè, sed vnicè moveretur per
modum instinctus à solo Deo, & ideo vt
meritum esset consummatum, & opera-
tio plenè deliberata, oportet, quod
voluntas de primo instanti se moveret ad
secundum, vel persistendo ex propria de-
liberatione in amore finis debiti, vel de-
liberatè ab illo deviendo, & procedendo

ex fine indebito, & inferiori propriæ excellentiæ.

169. Denique obijcies: Quia licet ratio Div. Thom. probet Angelum non potuisse peccare peccato commissio-nis in primo instanti, non tamen, quod non potuerit peccare peccato omissionis: Saltē ergo potuit peccare peccato omissionis. Probatur antecedens: Quia ratio Div. Thom. est, quia prima operatio incipiens cum esse rei est ab Authori ipsius rei, vbi non dixit, *quod prima omissionis*, sed *quod prima operatio*: Ergo probat solum de prima operatione, quod non potuit esse peccaminosa, ne tribueretur Deo, non vero de prima omissione, quod non posset esse peccaminosa. Respondeo, negando antecedens. Primò: Quia repugnat pura omissione peccaminosa absque omni actu, qui sit causa, vel occasio illius, vt suprà ostendimus *quest. 2. per totam*. Ut autem Angelus peccaret peccato omissionis in primo instanti, opus erat, quod ex aliquo actu occasionaretur illa omissionis, quicquidem actus, cum esset prima operatio, tribueretur Deo iuxta rationem Div. Thom. Cum autem omissione specialiter tribuatur actu illam occasionanti, specialiter tribueretur Deo etiam illa omissionis, cui specialiter tribueretur actus illam occasionans, quia ille est causa specialis omissionis, qui est causa specialis actus illam occasionantis. Secundò: Quia vt Angelus peccaret peccato omissionis, opus erat, quod se ipsum applicaret, & determinaret saltē indirectè ad ipsam omissionē debiti finis, vel actus: Hoc autem repugnat Angelo in primo instanti, siquidem, qui nequit se ipsum applicare ad primam volitionem finis, multò minus potest se applicare ad primam omissionem amandi finem. Non ergo posset Angelus peccare peccato omissionis in primo instanti vnicè applicatus à Deo, nisi ipsa omissione specialiter attribueretur Deo; atque adeò ratio Div. Thom. etiam probat de peccato omissionis.

170. Ad probationem autem in contra, respondeo, concessò antecedenti, negando consequentiam: Quia licet Div. Thom. solum dixerat, quod *prima operatio* incipiens cum esse rei tribuitur Authori ipsius rei; ex hoc infertur, quod si ex ipsa prima operatione sequeretur omissionis, aut defectus operationis debite, talis defectus tribueretur Deo producenti rem in esse; si enim generans animal produceret illud absque motu, vel

cum carentia alicuius debitæ operatio-nis, ille defectus certè attribueretur gerant, vt ait Div. Thom. Ergo iuxta ipsum, non solum prima operatio, sed etiam primus defectus à debita opera-tione incipiens cum esse rei, debet attri-bui Authori producenti rem in esse, & consequenter prima omissione a statu debiti in primo instanti, si daretur in Angelo, tribueretur Deo. Non ergo Angelus po-test peccare in primo instanti, adhuc peccato omissionis. Potissimum, cum, vt suprà ostendimus, primum Angeli pecca-tum non possit esse omissionis, sed ne-cessario debeat esse peccatum superbiae, & commissionis.

QUÆSTIO XXXI.

*AN ANGELUS SIT EX NATURA
sua inflexibilis in suis electionibus
plene deliberati?*

I. **S**UPPONIMUS tanquam quid certum Theologice, Angelos de facto, pot-quam in secundo instanti Angelico, plena libertate, vel conversi sunt deliberatè ad Deum, vel ab eo de-liberatè averti, non mansisse iterum mutabiles, ita vt boni possent cadere à fine, quem sibi deliberate prescripserunt, nec mali similitè surgere per poenitentiam ex peccato, seu pravo fine sibi delibe-ratè prefixo ad debitum finem, à quo de-liberatè se semel averterunt. Quia vide-licet in Angelis Theologi non admittunt poenitentiam, vi cuius post lapsum re-surgere possint, & converti ad bonum amissum, sed potius post lapsum ipsos obstinatos mansisse in malo, & revera de-facto inconvertibles ad bonum, & debi-tum finem. Sed dubium est, vnde hac obstinatio, & inflexibilitas illis conveniat? An scilicet ex natura propria ipsorum? An vero solum ex subtractione gratiae re-quisitæ ad conversionem in poenam pre-cedentis peccati?

2. Prima ergo sententia est Scoti, *in 2. distinct. 7. & Gabriëlis, ibid.* quos sequuntur Suarez, Vazquez, Molina, & alij plures ex RR. Jesuitis, negantes An-gelos natura sua esse inflexibilis, ac proindè afferentes eorum obstinationem in malo post peccatum vnicè ex subtrac-tione gratiae procedere, seu ex eorum damnatione, non vero ex naturali in-flexibilitate. Secunda vero sententia est *Div.*

Div. Thom. in 2. distinct. 7. & quest. 16.
de Malo, artic. 5. & quest. 24. de Veritat.
artic. 10. & 1. part. quest. 63. artic. 8.
& omnium Thomistarum afferentium
Angelos natura sua inflexibles esse in
suis determinationibus deliberatis, & ex
tali inflexibilitate potissimum provenire
eorum obstinationem in malo post pri-
mum peccatum. Cum quibus sit.

NOSTRA SENTENTIA:

3. **D**ICO igitur: Angelus ex na-
tura sua sunt inflexibles in
suis determinationibus plenè
deliberatis. Probatur primo ratione Div.
Tho. Quia Angelus ex conditione naturæ
sua, quidquid deliberat vult, inflexibili-
tè vult: Ergò est inflexibilis in suis deter-
minationibus deliberatis. Probatur antecedens: Quia voluntas in volendo omni-
nò proportionatur intellectui practico
ponenti: Sed in Angelo intellectus
proponit immobilitè, quidquid delibe-
ratè proponit: Ergò eius voluntas vult
inflexibilitè quod determinatè, & de-
liberatè vult. Maior est Div. Thom. 1.
part. quest. 63. art. 2. sic aientis: Ad in-
quirendam ergò causam obstinationis in
Angelis, considerandum est, quod vis ap-
petitiva in omnibus proportionatur appre-
hensione à qua movetur, sicut mobile à mo-
tore: sed voluntas est vis appetitiva, &
intellectus practicus vis apprehensiva: Er-
gò iuxta Div. Thom. voluntas in volen-
do proportionatur in omnibus intellectui
practico proponenti, sicut mobile suo
motori. Minorem etiam probat Div.
Thom. ibidem, his verbis: Differat au-
tem apprehensio Angelii ab apprehensione
hominis in hoc, quod Angelus apprehendit
immobilitè per intellectum, sicut & nos
immobilitè apprehendimus prima princi-
pia, quorum est intellectus; homo vero ap-
prehendit immobilitè discurrendo per ra-
tionem de uno ad aliud, habens viam pro-
cedendi ad utrumque oppositorum: Ergò
in Angelo intellectus practicus, ad diffe-
rentiam rationis in homine, apprehendit,
& proponit immobilitè quidquid delibe-
ratè proponit.

4. Ex quo infert Div. Thom. Un-
dè, & voluntas hominis adhæret alicui
mobilitè, quasi potens etiam ab eo disce-
dere, & contrario adhærere; voluntas au-
tem Angelii adhæret fixè, & immobilitè.
Et ideo, si consideretur ante adhesionem,
potest liberè adhærere, & huic, & oppo-
sto, in his scilicet, que non naturaliter

vult; sed postquam iam adhærit, immobili-
tè adhæret. Et ideo consuevit dici, quod
liberum arbitrium hominis flexibile est ad
oppositum, & ante electionem, & post:
Liberal autem arbitrium Angelii est flexi-
ble ad utrumque oppositorum ante electio-
nem, sed non post. Quid clarius?

5. Nihilominus respondet Mag.
Herrera Complutensis ad hanc Div.
Tho. rationem duplicitè. Primo ne-
gando minorem, quod scilicet Angelus
apprehendat immobilitè per intellec-
tum, sicut nos immobilitè apprehendi-
mus prima principia. Quia, inquit, An-
gelus qui in vno instanti peccat propter
inconsiderationem, quam libere habet
in eo instanti, accedente sequenti instan-
ti, cur non poterit maiorem considera-
tionem adhibere, & ita peccatum retrac-
tare? Tum quia cum ipsa pœnarum, &
tormentorum experientia advenit cogni-
tio experimentalis, que illum movet ad
retractandum peccatum diverso modo,
ac cognitio, que experimentalis non est:
Vnde licet idem cognoscat Angelus in
primo instanti, quod in secundo, quia
tamen in secundo cognoscit aliter, nem-
pè experimentaliter, potest ex hoc ipso
retractare determinationem.

6. Sed contra est: Quia Angelus
non apprehendit per modum discursus
de vno ad aliud, sed per modum intellec-
tus, seu simplicis intelligentie immedia-
te absque discursu penetrando in obiecto,
quidquid in illo cognosci potest. Sed hic
modus apprehendendi ex natura sua est
immobilis, & invariabilis: Ergò Ange-
lus apprehendit immobilitè per intellec-
tum. Minor patet: Quia non alia ratio-
ne nos ipsis, cum intelligimus prima princi-
pia, ea apprehendimus immobilitè,
nisi quia ea apprehendimus sine discursu,
immediate ea penetrando, & intelligen-
do per modum simplicis intelligentie: Er-
gò talis modus apprehendendi est ex na-
tura sua invariabilis, & immutabilis. Se-
cundò: Quia modus operandi sequitur
modum essendi, sicut operari sequitur ad
esse; sed modus essendi in Angelo est im-
mutabilitè: Ergò etiam modus operan-
di, hoc est intelligendi, & apprehenden-
di. Explicatur: Quia Angelus in essen-
do est forma simplex, & non compositus
ex materia, & forma, nec ex potentia,
& actu formalis: Modus intelligendi ip-
sius est per simplicem intuitum obiecti,
absque compositione discursus, & abi-
que transitu de actu imperfecto, & po-
tentiali ad perfectum, & magis actua-
lē.

lem : Ergò pariter , ex quo Angelus in se ipso est substantialiter immutabilis in effendo , sequitur etiam , quod sit immutabilis in modo operandi , seu intelligendi , & apprehendendi obiectum .

7. Explicatur secundò: Modus intelligendi , & apprehendendi cum simplicitate , vel simplici intuitu obiectum , arguit immutabilitatem in eo modo cognoscendi , & apprehendendi : Sed Angelus , ex quo forma simplex est , habet modum cognoscendi , & apprehendendi pure simplicem , seu simpli intuitu absque compositione discursus , aut complexionis , vnde non intelligit componendo , & dividendo sicut nos , nec discurrendo , vt modo supponimus : Ergò habet etiam modum cognoscendi , & apprehendendi immutabilitè . Maior patet : Quia modus essendi sine compositione materiæ , & formæ , per modum simplicis formæ , & substantiæ , arguit immutabilitatem in effendo ; ideo enim Angelus est immutabilis substantialiter in effendo , quia est forma , & substantia simplex , & non composita : Ergò pariter modus intelligendi , & apprehendendi simplici intuitu , & sine compositione arguit immutabilitatem in modo apprehendendi .

8. Ex quo iam impugnantur rationes solutionis , quia semel quod Angelus in prima deliberatione procescit cum inconsideratione debiti finis , & cum illa se determinavit , se determinavit cum illa inflexibilitè , & immutabilitè , quia vt offensum manet , hic est modus connaturalis ipsius in operando : Ergò ex modo naturali operandi ipsius non potest corriger illam inconsiderationem , cum qua semel deliberatè procescit , & se determinavit . Secundò : Quia cognitio experimentalis poenarum , & tormentorum , ad quam recurrit solutio , non sufficit de se ad hoc vt Angelus corrigat inconsiderationem finis debiti , cum qua semel deliberatè se determinavit : Ergò ruit solutio . Probo antecedens : Quia experientia tormentorum , & poenarum , non sufficit vt Angelus minus attendat ad propriam excellentiam , nec vt minus illi adhæreat vt ultimo fini , quam semel adhæsit deliberatè : Ergò nec vt corrigat inconsiderationem illam , cum qua deliberatè se determinavit . Probo antecedens : Quia experientia illa tormentorum , & poenarum non minuit excellentiam propriam , & pulchritudinem naturalem ipsius Angeli , nec eius intellectum

perturbat in illius cognitione reflexa , quia vt inquit Div . Dionysius , & ex illo sapè Div . Thom . in Angelis malis naturalia integra remanserunt , adhuc post damnationem , & lapsum : Ergò sicut Angelus in prima deliberatione processit ex attentione immoderata ad propriam excellentiam , amando illam vt ultimum finem , quamvis propterea torqueatur , & puniatur , in illa prima deliberatione persistet intuendo semper vt finem propriam excellentiam , in qua nullum decrementum , aut mutationem agnoscit .

9. Explicatur : Quia quanto aliquis mobilioris animi est , & magis intellectivus , aut sapiens , tanto minus mouetur poenis , & flagelis , seu tormentis ad mutandam resolutionem semel deliberatè conceptam , præsertim si motivum , quod habuit in ea resolutione , in eius mente invariatum persistat : Quod in humanis factiōibus experientia ipsa testatur ; videmus enim , quod qui semel vni deliberatè adhæsit , quanto nobilioris , & perspicacioris animi censerunt , tanto inflexibilis illi adhæret , contra miseras , contra tormenta , contra poenas , & sapè contra ipsam mortem , quin ista omnia per experientiam tolerata sufficiant ad illius animum flectendum , aut corrigendum ; imò solent ipsum indurare , & firmare in oppositum : Ergò cum Angeli spiritus nobilissimus , & perspicacissimus sit cum ingenti excessu supra animum inter humanos nobiliorem , & perspicaciorem , excessu quidem non accidentalī , vt inter homines , sed essentiāli , & ex natura rei , minimè tormenta , aut poenæ sufficient , vt à se deliberato iudicio , vel adhæsione flectatur ad oppositum .

10. Quod quidem explicari amplius potest , ex ipsa experientia labentis temporis , in quo , qui legitimo Hispanie Regi rebellarunt , & ab illo ad contrarium desciverunt , quanto nobiliores , & sapientiores habentur , tanto inflexibiliores , & incorrigibiles magis censerunt , non obstante , quod inconsideratè sue parti adhæserint , & quod eventu infeliciti , & casibus valde adversis torqueantur ; quod quidem quanto causa maioris momenti est , tanto magis , & cum maiori inflexibilitate contingit ; vnde in causa Religionis , quæ omnium maxima est , qui semel à vera deliberatè desciverunt , quo nobiliores habentur , & sapientiores , inflexibiliores censerunt , & hoc quamvis certè ex inconsideratione paci-
con-

contrariae adhæserint, & quanvis carceribus, tormentis, & ipsa morte plectantur, vix aliquando ad sanam considerationem, & rectum iudicium fleti possunt; & hoc tanto difficilior, quanto minus ex ignorantia, fragilitate, aut passione humana, sed magis ex superbia, & præsumptione deliberarunt: Ergo cum causa rebellionis Angelorum quam maxima fuerit, nempè circa suam beatitudinem, & felicitatem sibi determinandam, & ipsi spiritus sint nobilissimi, & natura sua purè intellectuales, & sapientissimi, atque adeò non ex ignorantia, nec fragilitate, aut passione aliqua, sed purè ex superbia, & præsumptione suæ excellentiæ exaltandæ adhæserint, & hanc nobilitatem habeant ex natura sua; dicendum est, quod ex natura sua sunt inflexibles à sua deliberata rebellione, & factione, cui semèl deliberatè, licet cum inconsideratione, adhæserunt, ac proinde quod nec vi tormentorum, aut poenarum sunt flexibles ad sanum, & consideratum iudicium.

11. Urgetur: Quo mens aliqua nobilior est, & sapientior, tanto minus flexibilis, & mutabilis est in suis deliberatis resolutionibus, & determinationibus, tantoque difficilior mutatur, & fletitur à iudicio semèl deliberatè concepto; & hoc docet ipsa experientia etiam in mentibus hominum, quorum nobilitas, & sapientia non naturalis, sed accidentalis est: Ergo est possibilis aliqua natura, cuius mens ita excelsæ nobilitatis, & sapientiæ sit, quod ex natura sua inflexibilis sit omnino, ita ut non solum difficultatem maximam habeat ad fletendum iudicium, sicut inter homines sapientes, sed etiam impossibilitatem omnimodam, præsertim si nobilitatem, & sapientiam in gradu altiori possideant, non accidentaliter, sed naturaliter: Sed tales sunt Angeli ex natura sua: Ergo non solum difficultatem, sed impossibilitatem habent ad fletendum, & mutandum iudicium semèl deliberatè conceptum.

12. Denique impugno solutionem, quia quod Angelus ex inconsideratione peccaverit, si deliberatè adhæsit propriæ excellentiæ vt fini, nihil iuvat, vt fleti possit ad debitam considerationem: Ergo ruit solutio, qua parte ad illam inconsiderationem recurrat, & in illa fundatur. Probo antecedens, quia cæteris paribus, in qualibet natura creatæ facilis, & possibilis est de conside-

rato iudicio, & deliberatione, ad inconsideratum labi, & declinare, quam de inconsiderato ad consideratum assurgere: Sed quod Angelus aliquid consideratè iudicaverit, & deliberaverit, non probat, nec iuvat, vt possit labi ad oppositum per inconsiderationem eorum, quæ prius consideravit: Ergo quod inconsideratè aliquid deliberatè iudicaverit, non iuvat, nec probat posse assurgere ad deliberatam considerationem in contra, seu ad considerationem corum, quæ prius non consideravit. Maior patet, quia cæteris paribus, natura creata possibilis, & facilius defectibilis, & labilis est à perfecto ad imperfectum, quam habilis surgere, & ascendere de imperfecto ad perfectum: Ergo natura, quæ de plena, & perfecta consideratione, consideratoque iudicio inflexibilis sit ad inconsiderationem, & inconsideratum iudicium, longè inflexibilior erit de inconsideratione, & inconsiderato iudicio deliberatè concepto ad considerationem, & iudicium consideratum deliberatè concipiendum: Atqui iuxta solutionem datam admitti videtur, quod Angelus in eo quod cum plena consideratione deliberat, & iudicat deliberatè, inflexibilis sit; quandoquidem recurrat ad inconsiderationem ut salvet flexibilitatem: Ergo inflexibilior erit in iudicio inconsiderato deliberatè concepto.

SECUNDA EVASIO REFELLITUR:

13. PROPTEREA respondebat secundò prædictus Mág. Herrera ad rationem D.Thom. omissa, vel transmissa minori, nempè quod Angelus immobilitè apprehendat, & iudicet de agendis, & appetendis, negando maiorem, quod scilicet voluntas in volendo omnino proportionatur intellectui practico propONENTI. Et ad probationem D.Thom. negat maiorem, quod scilicet *vis appetitiva in omnibus proportionetur apprehensivæ*, vt expressè afferit D. Thom. Quia hoc principium, inquit, cum hac universalitate acceptum, non solum falsum, verum absurdum est, siquidem nec in libertate, nec in intensione, neque in imputabilitate, sequitur *vis appetitiva vim apprehensivam*. Additque, quod licet in motibus indeliberalis appetitus sensitivus proportionaretur omnino cum cognitione sensitiva, non tamen opus esset, quod in motibus, qui à libertate coerceri pos-

sunt, ita proportionaretur, siquidem circa obiectum intensè cognitum sensitivè potest remissè ferri, non sìnente libertate appetitum ita efficiatè ferri in obiectum.

14. Sed contra est, quia illud principium cum illa vniuersalitate *in omnibus*, est expressum Div. Thom. quod Author ignorare non potuit, cum expressè impugnet M. Gonet, eiusque argumento respondeat, in quo textus D. Thom. expressus habetur: Dicere autem de principio expresso in D. Thom. quod est non solum falsum, sed absurdum, non satis capio an salva Angelici Doctoris veneratione liceat. Vell tamen in posterum non mihi Jesuitæ succenscent, & indignentur, quod aliquando alias præfati Authoris, vel alterius doctrinas, vel consequentias, absurdas dixerim; si enim licet ipsi doctrinam expressam D. Thom. falsam, & absurdam dicere, cur mihi non liceat, id de ipsis, vel alterius aliqua speciali assertione, proferre, cum non maior ipsis à me, quam Angelico Doctori ab ipsis veneratio debeatur, sed longè maior sine comparatione Doctori Angelico, quem omnes Recentiores uti Solem Ecclesiæ in Theologia suscipimus.

15. Et quod mirum est, fundatum, quo nititur ad illud principium Div. Thom. falsum, & absurdum pronuntiandum, vel nullum, vel levissimum est; dicere enim, vt inquit, quod, nec in libertate, nec in intentione, nec imputabilitate sequitur vis appetitiva apprehensivam, nulla ratione ab ipso probatur, sed nec facile probari potest, quia experientia ipsa docet, quod ad vim apprehensivam apprehendentem bonum cum indifferentia, sequitur appetitus boni cum indifferentia, servata proportione, id est, cum libertate; & quod ad apprehensionem nimis intensam boni, sequitur appetitus intensus eiusdem, & quod eidem cui imputatur specialiter apprehensio, vel iudicium regulativum appetitus, vel electionis, eidem imputatur appetitus vel electio specialiter; vndè si apprehensio regulans appetitum est per instinctum specialiter à Deo, etiam appetitus imputatur instinctui; si vero apprehensio regulans est specialiter ab ipso intellectu deliberante, & se applicante, etiam appetitus illa regulatus imputatur ipsis: Est ergò in omnibus proportionata vis appetitiva ad vim apprehensivam. Nec enim ad proportionem, quam so-

lam asseruit D. Thom. aliud requiritur. Non enim opus est, quod apprehensiva sit formaliter libera, formaliter volitiva, aut cui voluntariè imputetur formaliter opus, alias non iam proportio, sed identitas omnimoda esset, quam minimè asseruit D. Thom.

16. Nec id quod addit de motibus appetitus sensitivi, qui à libertate coerceri possunt, vlla ratione nititur, quia licet libertas voluntatis possit coercere appetitum sensitivum ne intensè feratur in obiectum, id tamen præstare non potest, nisi per prius coercendo cogitationem, & apprehensionem sensitivam ne intensè illi bono adhaereat, & ne illud intensè repræsentet, vndè omnes qui frēnando appetitu sensitivo incumbunt, per prius cogitatивam sensitivam refrēnare curant; velle enim cogitare sensitivè turpia, & cohibere appetitum sensitivum libidinis, fatuus, & innanis, ac irritus conatus foret: Ergo quia appetitus sensitivus etiam in intentione sequitur apprehensivam sensus, seu illi proportionatur, nec libertas potest cohibere appetitum, nisi cohibendo, & refrēnando cogitativam, vel apprehensivam boni sensualis. Patet igitur, quam levi, vel nullo fundamento præfatus Author principium expressum Div. Thom. prouinciavit, non solum falsum, sed absurdum.

17. Contra secundò, quia voluntas nostra ideo est mobilis de uno obiecto ad oppositum, quia iudicium nostrum, vel apprehensiva est mutabilis de uno bono ad oppositum: Ergo quia vis appetitiva, saltē in mutabilitate, (quod nobis sufficit) proportionatur apprehensivæ. Respondet, distinguendo causalem, & concedendo, quod voluntas nostra est mobilis, quia iudicium est mobile, tanquam propter rationem sufficiētem; negando tamen quod hæc sit ratio necessaria ad mutabilitatem voluntatis, quia est aliud caput vndè ei provenire possit, nempe libertas ipsa, qua gaudet.

18. Sed contra est tertio, quia mobilitas intellectus in iudicando practicè est ratio vniqa, & necessaria mutabilitatis voluntatis: Ergo solutio est nulla. Probo antecedens, primò, quia indifferentia intellectus in apprehendendo, & iudicando est radix, & ratio vniqa à priori indifferentiæ, & libertatis voluntatis in eligendo, & volendo; vt suprà satis ostendimus, quest. 6. à num. 57. vbi num. 64. allegavimus D. Thom. di-

centem: *Ex hoc enim voluntas potest libere ad diversa ferri, quia ratio potest babere diversas conceptiones boni,* & ideo Philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis. Vide etiam a num. 133. Unde communiter omnes fatentur, quod si intellectus in apprehendendo, & iudicando de bono esset determinatus ad unum tantum, voluntas non manet libera ad eligendum hoc vel illud: Ergo pariter ratio unica, & necessaria radix, ut voluntas sit mutabilis, & flexibilis in volendo, & eligendo, debet esse mutabilitas intellectus in iudicando, & apprehendendo bonum. Explicatur: Libertas voluntatis ad primam electionem deliberatam provenit tanquam ex radice necessaria ex facultate intellectus diversimode apprehendendi, & iudicandi de bonis, seu ex indifferentia intellectus ad diversas conceptiones boni: Ergo mutabilitas voluntatis post primam electionem deliberatam boni, ad electionem oppositi, provenit etiam tanquam ex radice necessaria ex facultate intellectus mutandi iudicium practicum ad oppositum.

19. Secundò probatur antecedens, quia perseverante intellectu immobiliter in ea ipsa propositione boni, vi eius voluntas primo elegit ipsum deliberare, implicat quod voluntas mutet electionem semel deliberatam: Ergo mobilitas intellectus à primo iudicio pratico, vel à prima propositione boni est ratio necessaria, ut voluntas possit mutare electionem. Probo antecedens, quia voluntas cum sit potentia rationalis, non potest mutare electionem nisi rationaliter, seu quod idem est, nisi ex aliqua ratione, vel vera, vel apparenti mutandi propositum, aut electionem deliberatam: Sed perseverante immobiliter ex parte intellectus eadem dispositione, & propositione boni, absque omni motivo, aut ratione de novo proposita, nulla omnino adest ratio, nec vera, nec apparents mutandi propositum, aut electionem semel deliberare conceptam: Ergo implicat quod voluntas illam mutet, intellectu immobiliter se habente, & perseverante in prima dispositione, & propositione practica. Maior videtur evidens, quia de ratione potentiae rationalis ut talis est procedere cum motivo, & ratione, nec aliter est intelligibilis appetitus intellectus, aut rationalis, qualis essentialiter est voluntas, nisi ut mobilis à ratione,

Tom. II.

vel quod idem est à bono cognito, & intellectu; unde certissimum est, quod nihil potest velle nisi ex aliqua ratione, vel morivo vero vel apparenti: Ergo cum mutare propositum sit velle contra id ipsum, quod volebat, implicat mutare propositum absque ratione vera, vel apparenti volendi contrarium bono quod volebat, sive mutandi propositum: Minor vero non minus videtur evidens, quia perseverante intellectu immobiliter in eadem dispositione, & propositione boni, vi cuius elegit, & proposuit voluntas, absque omni novitate rationis, nec vera, nec apparentis, nulla est ratio, nec vera, nec apparents mutandi propositum, aut electionem. Vel assigna ipsam.

20. Dices, quod quando primo proposuit, & elegit bonum A, v. g. si libere elegit libertate quoad specificacionem, seu contrarietatis, habuit rationes alientes, & retrahentes, hoc est motivum sufficiens ad eligendum tale bonum, & simul motivum sufficiens ad eligendum oppositum; unde sicut elegit bonum A, potuit eligere bonum illi oppositum, & ad hoc habebat sufficientem rationem; hæc igitur, quæ pro signo actus primi ante primam electionem boni A, erat sufficiens ratio ut eligeret, si vellet bonum oppositum, eadem perseverans absque novitate post primam electionem boni A, est sufficiens ratio etiam in sequentibus instantibus ad eligendum oppositum, & consequenter ad mutantam electionem, & propositum. Huc pervenit tota doctrina sententia contraria.

21. Sed contra est, quia adhuc admissum, quod in prima electione boni A, concurreret ex parte actus primi ratio sufficiens eligendi oppositum, hæc minimè est sufficiens ad eligendum oppositum post primam electionem boni A: Ergo licet ipsa invariata persistat, non maneat ratio sufficiens mutandi propositum: Probo antecedens, quia maior ratio requiritur ad volendum oppositum bono A, postquam quis deliberare eligit bonum A, quam antequam primo se determinaret ad bonum A, eligendum: Ergo ratio ipsa, quæ fuisse sufficiens ante primam deliberationem, si voluntas vellet, eadem persistens, non est sufficiens post primam deliberationem, ad oppositum eligendum. Antecedens probatur primo, quia ante primam electionem voluntas supponebatur plenè indifferens, & non maiori pondere subiectivè inclinata.

in unum, quam in aliud bonum; attamen post primam deliberationem, seu electio-nem, iam supponitur toto pondere incli-nata, & deliberata ad bonum A: Sed longè maior ratio, & motivum maius requiritur ad trahendam voluntatem in partem contrariam ei, ad quam supponi-tur inclinata toto pondere, & deliberatè determinata, quam, dum solum supponi-tur indifferens, & non determinata, vt ex terminis ipsis per se notum videtur: Ergò maior ratio requiritur ad eligen-duni bonum oppositum bono A, post-quam quis deliberatè ipsum elegit, quam ante primam illius electionem.

22. Explicatur: Maior vis, & ac-tivitas requiritur in agente ad imprimen-dam passo suam formam, quando passum supponitur possatum, & informatum forma contraria, quam si supponatur omnino indifferens, vt evidenter ipsa no-tum est: Ergò maior ratio, & vis motiva requiritur in obiecto motivo voluntatis ad illam sibi attrahendam, & ad se mo-vendum, quando supponitur determina-ta ad bonum contrarium, & ab illo do-minata, quam si supponatur indifferens ad utrumlibet. Consequentia patet à pa-titate, quia sicut agens comparatur ad passum in ordine ad ipsum sibi assimiliandum, ita bonum, quod est motivum voluntatis, ad voluntatem vt mobilem in ordine ad ipsam sibi inclinandam, & attrahendam.

23. Explicatur secundò, quia ille qui prævisis rationibus allientibus ad utramque partem contrariam semel firmiter, & deliberatè se determinavit ad unam, eo ipso se determinavit pro omni duratione, quandiu eadem invariata motiva persisterent; voluntas enim delibe-rata, quæ propositum appellatur, ex na-tura sua est firma, & permanens, & du-rabilis, non vero instantanea ad modum veleitatis de se inconstantis: Ergò electio deliberata, seu propositum ex se habet inclinare in actu secundo voluntati, non solum pro primo instanti, sed pro reliquis sequentibus durabilitè, & permanenter ad id ipsum, ad quod primo inclinavit: Ergò vt voluntas pro instan-tibus sequentibus se determinet ad oppo-situm, opus est, quod resistat, supereret, & vincat primam inclinationem elicital, quæ ex se erat firma, & durabilis: Sed longè maior, & efficacior ratio, & moti-vum requiritur ad vincendum, & supe-randum firmè propositum in contra, & inclinationem deliberatam voluntatis,

eiusque permanentiam interrumpendam, quam ante omne propositum in contra, vel inclinationem contrariam, dum est totalis indifferencia, ad hoc vel illud pri-mo eligendum: Ergò.

24. Explicatur tertio: Si quis at-tentis, seu prævisis motivis, & rationi-bus alientibus ad extrema contraria, deliberatè se determinet ad unum, & posteà mutet electionem, & proposi-tum ad extrellum contrarium, cogi-tur necessario, si rogetur cur propositum mutaverit, ad assignandam aliquam no-vam rationem non prævisam in primo proposito, aut aliquam novam circun-sistantiam noviter occurrentem, vel saltem diversam considerationem eorum, quæ occurrebant ante primum propositum; qui enim diceret, mutavi propositum, quia volui, absque omni nova ratione, præterquam quia volui, vt tematicus, & fatuus haberetur, potius quam rationa-lis, vel se ipsum non intelligeret: Ergò signum est, quod lumine iplo rationis no-tum omnibus est, mutationem propositi requirere novum motivum, aut ratio-nem non prævisam ante propositum, vel aliam novam considerationem corun-dem motivorum; & tanto magis, quan-to propositum firmius fuit: Atqui propositum, sive electio in Angelis deliberata, non potest non esse firmissima, quia tan-to firmior censetur determinatio, & elec-tio, quanto eligens ex maiori scientia, & intellectu deliberat; Angelus autem longè præcessit cunctis hominibus, etiam sapientissimis, in intellectu, & scientia, dum primo deliberavit: Ergò chimera est, quod posset tam firmum propositum mutare absque omni nova ratione occurr-ente, intellectu scilicet immobilitè per-feverante in eadem dispositione, & pro-positione practica boni.

25. Explicatur quartò, exemplo vul-gari feminæ sollicitatæ à duobus amasijs, hæc enim quantumvis animo nobilis, & generosa ante deliberatam electionem facile cuique per amorem deliberatum inclinati potest, & absque omni incons-tantiæ vitio; attamen postquam semel deliberatè, ac determinatè vni per amorem se tradidit, iam difficilè, & non sine incons-tantiæ vitio, se tradet alteri, primo derelicto, quod quidem incons-tantiæ vitium, animi levitatem, & vil-letatem, degeneremque conditionem semper arguit: Ergò signum est, quod quan-to animus nobilior, excelsior, & magis generosæ conditionis est, tanto magis re-

repugnabit mutationi, & inconstantię in proposito semel deliberatè concepto: Atqui Angelus per naturam nobilissimus est, excelsèque nobilitatis cuiuslibet hominis comparatione, quantumvis nobilissimę conditionis supponatur: Ergò non solum per difficultatem repugnabit mutationi, sed per impossibilitatem naturalē. Vrgetur: Quia ideo in animo hominis, quantumvis nobilissimo, & generosissimo, semper est possibilis absolute, licet cum summa difficultate, mutatio in amore semel deliberato, quia nobilitas animi est illi accidentalis, & non naturalis, nec essentialis, & ideo potest ab illa degenerare, & sic degenerando amorem mutare, cum inconstantię, & veritatis vitio: Sed Angelo convenit nobilitas mentis, non accidentaliter, sed per naturam, ita quod ab illa in modo operandi, & deliberandi degenerare non potest: Ergò nec cum difficultate potest amorem semel deliberatum mutare. Minor patet: Quia omnes animi dotes, quę ipsum nobilitant intrà sphærā ordinis naturalis, ut sunt scientię, & virtutes, homini quidem accidentaliter, sed Angelo naturaliter convenient; ab hominē acquiruntur exercitio, in Angelo sunt congenitę, & ex natura sua illi convenient inamissibiliter.

26. Ex dictis planè colligitur, quod sicut consequentia ista plane est nulla: *Ante electionem deliberatam animus facile potest inclinari in quamlibet partem contrarietas vi sue libertatis: Ergo etiam post electionem vi eiusdem libertatis faciliter potest inclinari in partem oppositam; ita plane est nulla ista consequentia contrariorum: Angelus ante primam electionem deliberatam potest absolute inclinari, vel in extremum A. vel in extremum oppositum vi sue libertatis: Ergo vi eiusdem libertatis perseverantis post primam electionem deliberatam extreimi A. potest absolute se determinare ad oppositum: Quia si de facilitate anteriori, ad facilitatem postea, non tenet consequentia, nullo fundamento ostendi potest, quod tenere debeat, de possibiliitate anteā, ad possibiliter in postea, vi eiusdem libertatis. Si autem hæc consequentia est nulla, plane ruunt omnia contrariorum argumenta, ut infrā videbimus.*

ALIÆ RATIONES DIV. THOM. expenduntur.

27. **S**ECUNDO probatur assertio ex eodem Div. Thom. in 2. ad Anibald. dist. 7. quæst. 1. art. 2. vbi afferit: *Quod voluntas dæmonis semel peccando, malo fini inseparabiliter adhæsit. Cuius duas rationes assignat. Primam sic: Tum ratione sue simplicitatis, quia non est in ea tanta diversitas potentiarum, sicut in nobis, ut per motum unius potentie sit alia via ad reparationem alterius, sicut homo per hoc quod non vult despici secundum irascibilem, inclinatur ad dimittendam luxuriam, in qua concupisibilis deformatur. Secundam autem sic: Tum ex perspicacitate intellectus, qui in eis apprehendit omnia immobiliter, sicut nos apprehendimus prima principia, unde non sunt transuadibles à maiestate, sicut nos. Hanc secundam rationem iam elucidavimus. Primam autem sic ad formam reducit Mag. Gonet: Angelus est forma simplex, in qua scilicet, non sunt vires apprehensivę, & appetitivę diverse rationis: Ergo quando vni obiecto per tales vires adhæret, non potest non immobiliter adhædere. Probatur consequentia: Quia hoc ipso, quod non est in Angelo aliqua potentia inducens ad contrariam adhesionem, coniungitur, & adhæret obiecto totus, & totaliter: Ergo immobiliter.*

28. Huic rationi, certè satis expressę in Div. Thom. Respondet Mag. Herrera Complutensis; quod hoc argumentum, & falsum assumit, & male infert, & obscure procedit. Et, hoc non probato, in primis negat antecedens: Quia licet Angelus sit forma simplicissima, huic simplicitati non opponitur, quod vires apprehensivę in ipso sint diverse rationibus à viribus appetitivis. Sed contra est: Quia Mag. Gonet, minimè hoc negat, nec oppolitum afferit, quod nempe in Angelo vis apprehensiva non sit diverse rationis à vi appetitiva, quia nec per mentem illi transire potuit, quod in Angelo intellectus non sit potentia specie distincta à voluntate; solum ergo assumit in antecedenti, quod in Angelo nec sunt plures vires apprehensivę, nec plures vires appetitivę diverse rationis, sicut in nobis, in quibus est multiplex vis apprehensiva, nempe intellectualis respectu principiorum, discursiva respectu conclusionum, sensitivaque respectu sen-

sibilium, quæ certè sunt diversæ rationis; & similiter appetitiva est multiplex diversæ rationis, nempè & intellectualis, & sensitiva, & hæc iam concupiscibilis, iam irascibilis; & hunc sensum satis evidenter exprimit argumentum, præsertim attenta confirmatione immediate subiuncta à Mag. Gonet; in hoc igitur sensu proponit, quod in Angelo non sunt vires apprehensivæ, nec vires appetitivæ diversæ rationis, quia est forma omnino simplex: Ergò hoc negare, quia in Angelo differt vis apprehensiva à vi appetitiva, est extrà chorū saltare. Et quidem argumentum Mag. Gonet, est expressum Div. Thom. quest. 24. de Veritate, art. 1. in corp. Vbi expressè probat assumptum, quia in Angelo non est multitudo appetitivarum potentiarum, sicut in hominibus, & quia, cum appetitus eius tendit in aliquid, totaliter inclinatur in illud, cum non sit ei aliqua inclinatio inducens in contrarium. Et infra ait, quod una causa inflexibilitatis eius, est inaccessibilitas appetitivæ virtutis. Nam quia Angelus simplex est, ad quod se convertit, totaliter se convertit. De fundamento autem ita expresso Div. Thom. quis, nisi præfatus Author, dicere audeat, quod falso sumit, male inserit, & obscure procedit?

29. Vnde sic cum Div. Thom. argumentum factum confirmo; ideo in homine est locus mutandi iudicium, & propositum, quia cum in eo sint plures vires, tūm apprehensivæ, tūm appetitivæ, per vnam potest esse via ad reparationem alterius, vnde si ex concupiscibili aliquis luxuriosè vivere proposuerit, potest per vim irascibilem, videns se despicabilem, & contemptibilem redi per luxuriam, aggredere difficultia contraria, quibus ab appetitu luxuriæ declinet, vt expressè ait Div. Thom. Sed in Angelo non est hæc virium, seu potentiarum diversitas, vi cuius per vnam possit reparari, aut mutari alterius determinatio: Ergò non est mutabilis de vna ad oppositam deliberationem.

30. Propterè respondet secundò, permisso antecedenti, negando consequiam; & ad probationem, negat, quod non sit potentia inducens ad contrarium adhæsionem, quia ipsum iudicium indifferens, quod ante peccatum, seu ante primam electionem retrahebat ab illa, etiam postea retrahit, & inducit sufficienter ad contrarium electionem. Sed contra est: Quia iam ostendimus ra-

tionem, quæ ante primam electionem foret sufficiens ad oppositum, iam post deliberatam electionem minimè fore sufficieniem, quia supponitur deliberatè spreta, & contempta, ac enervata per deliberationem in contra. Recurrit item, ad inconsiderationem, ex qua peccatum, vel prima adhæsio processit, quæ cum libera supponatur, potest per maiorem considerationem corrigi postea. Sed contra est: Quia cum tali inconsideratione deliberatè processit, ac debitam considerationem deliberatè sprevit, & contemptit: Ergò si non sit alia vis diversæ rationis in Angelo, vi cuius reparari possit consideratio deliberatè contempta, vt revera non est, si non est multitudo viarum diversæ rationis, non erit iam reparabilis illa inconsideratio deliberatè admissa in prima determinatione.

31. Tertiò probatur assertio ex doctrina etiam Div. Thom. 4. contra Gent. cap. 95. & præcedens ratio confirmatur: Quia triplici tantum ratione potest voluntas mobilitè adhærere fini, vel obiecto: Primo, si ex impetu passionis illi adhæreat; tunc enim pulsione defervescente, & mente serena potest habere diversam de obiecto estimationem, & ab illo retrahi, & hic modus sepiissime in hominibus contingit. Secundò, si estimationio finis, vel obiecti ex aliquo habitu, vel accidentalí dispositione subiectiva procedat, quia vt inquit Philosophus: *Qualis unusquisque intus est dispositus, talis finis videtur ei;* tunc enim, vel habitu cessante, vel ex contrario habitu, vel dispositione residente in alia potentia potest illa prima estimationio corrigi, vt qui ex concupiscibili affectus est ad turpes delectationes, sed ex irascibili affectus ad propriam estimationem, & honorem, qui ex hoc affectu potest corriger estimationem pravam de delectatione turpi præhabitat.

32. Tertiò, si cum recta estimatione de fine ultimo erret circa aliquod particulare operabile, tunc enim per ipsam rectam estimationem finis ultimo potest corriger falsam, aut pravam estimationem de particulari bono, vel agibili: Sed nullo ex his modis potuit Angelus corriger, aut mutare primum propositum, aut determinationem deliberatam: Ergò. Probatur minor: Quia nec primo, nec secundo modo, siquidem Angelus non peccavit, nec deliberavit in prima deliberatione ex passione aliqua perturbante mentem illius, nec ex aliquo ha-

habitu , aut dispositione subiectiva , vi cuius obiectum aliter ipsi videretur , quam oportebat , quia nec primum Angeli peccatum , nec prima eius deliberatio ex aliquo habitu , vel accidental dispositione subiectiva processit , vt per se notum est : Deinde nec tertio modo , quia primum Angeli peccatum fuit circa ipsum finem ultimum , circa quem eius estimativa depravata , & corrupta fuit , & consequenter non perseveravit in eo rectitudo circa finem , nec aliud altius appetibile , ratione cuius estimationem de fine ultimo corrigere posset : Ergo eius voluntas omnino incorrigibiliter , & inflexibiliter peccavit , & immutabilitate adhæsit indebito fini , nec illa patet in illo via ad poenitentiam , vel correctionem.

33. Explicatur : Quia iuxta Div. Thom. vbi suprà , cum commun Philosopherum consensu , finis se habet in appetitivis , sicut prima principia demonstrationis in speculativis : Sed qui errant circa principia revocari non possunt per aliqua certiora , vnde incorregibiles dicuntur , sicut , quod contra negantes principia non est argendum : Ergo qui practicè errant circa ultimum finem , desiderando ut ultimum finem , quod tale non est , non potest ab huiusmodi desiderio revocari per aliud magis desiderabile , quia ultimus finis , inquit Div. Thom. maximè desideratur , vnde non potest aliquis à desiderio ultimi finis revocari per aliquid magis desiderabile . Sed dices , & benè : Nos ipsi sàpè erramus practicè circa ultimum finem , collocando ipsum in bono commutabili : Et tamen corrigibiles summus , & revocari possumus : Ergo fallum est assumptum Div. Thom.

34. Sed contra est : Quia Div. Thom. hanc replicam praoccupavit , dicens : Vnusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis , & hoc sequitur in universalis naturam rationalem ut beatitudinem appetat : Sed quod hoc , vel illud sub ratione beatitudinis , & ultimi finis desideret , ex aliqua speciali dispositione naturae contingit , quia ut Philos. ait : Qualis unusquisque est , talis & finis videtur ei : Si igitur dispositio ista , per quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis , ab eo removeri non possit , non poterit immutari voluntas eius quantum ad desiderium finis illius : Huiusmodi autem dispositiones removeri possunt à nobis , dum anima corpori est unita ; quod enim aliquid appetatur à nobis , contingit quandoque ex

eo quod sic disponimur aliqua passione , que cito transit , vnde & desiderium finis de facili removetur . Quandoque autem disponimur ad desiderium finis alicuius boni , vel mali per aliquem habitum ; & ista dispositio non de facili tollitur , vnde & tale desiderium finis fortius manet ; sed dispositio habitus potest in hac vita auferri : sic igitur in hac vita quisque potest corrige-re , vel mutare , aut revocare desiderium ultimi finis in particulari , variata subiectiva dispositione , vi cuius sibi apparuit illud particolare ut ultimus finis . Sed inde infert Div. Thom. Igitur manifestum est , quod dispositio manente , qui aliquid desideratur ut finis ultimo , non potest illius finis desiderium amoveri , quia non potest aliquis à desiderio ultimo finis revocari per aliquid magis desiderabile .

35. Tunc sic arguo : Sed dispositio subiectiva , vi cuius Angelus suam propriam excellentiam appetivit ut ultimum finem , non potest illo modo ab illo remo-veri : Ergo nec ab illo pravo appetitu illius finis indebiti revocari ? Probatur minor : Quia dispositio illa subiectiva , non fuit nec per passionem transeuntem , nec per habitum acquisitum , nec alia dispositio accidentalis , sed solum fuit propria illius naturalisque excellentia , pulchritudo , & perfectio , ad quam inconsiderate respiciens , illam appetivit ut ultimum finem , nec enim alia dispositio in illo præcessit : Sed naturalis illius excellentia , perfectio , & pulchritudo ab illo removeri non potest , vt potè naturalis , & non acquisita : Ergo nec dispositio illa , vi cuius appetivit ut ultimum finem propriam excellentiam . Videatur Div. Thom. quæst. 24. de Verit. art. 10. in corp. Vbi precedentem discursum latè prosequitur .

36. Sed dices , hoc etiam argumentum adhuc nimis probare , quia probat , Angelum , antequam peccaret , non potuisse aliud ut ultimum finem appete-re , quia eandem propriam excellentiam habebat , eandemque dispositionem . Sed contra est : Quia , antequam peccaret , ha-bebat duplēcē dispositionem , vnam per gratiam , aliam per naturam , & secundum neutram deliberaverat sibi finem , vnde poterat , immutata subiectiva dispositione , deliberare sibi finem , vel secundum vnam , vel secundum aliam ; attamen semel quod deliberavit sibi finem secundum vnam , nempè naturalē , excludendo aliam , iam illa deliberatio finis non est revocabilis , nisi esset

alterabilis dispositio illa naturalis, quod repugnat: Non ergo argumentum nimis probat, nec quod antecedenter ad deliberationem finis, non potuisset Angelus alium finem sibi deliberate præfigere.

Dices denique: Ergo saltē Angelī boni, qui secundum dispositionem gratiæ recte deliberarunt de fine, & finem debitum sibi præscriperunt in divina beatitudine, revocari poterunt ab illo fine. Patet consequentia, quia dispositio gratiæ non est naturalis, nec essentialis Angelo, sed plenè indebita, & acciden-talis, & amobilis ab ipso, & hoc idem allegari potest contra alias rationes præmissas, quia illæ solum probant inflexibilitatem Angelī in ordine naturali, & respec-tivè ad finem naturalem, secùs vero relatè ad ordinem, & finem supernatu-ram.

37. Sed contra est: Quia licet prædictæ rationes solum probent directè inflexibilitatem Angelī secundum suam naturam, & in ordine naturali, ex hoc ipso indirectè, & consequenter idem probant in ordine supernaturali, & secundum gratiam: Ergo ruit evasio. Proba-tur antecedens ex Div. Thom. quæst. 16. de Malo, art. 5. vbi de Angelis, supposita eorum immobilitate circa naturalia, ait: *Vnum autem est, ad quod sunt in po-tentia, nempe respectu motus in super-na-turalia, sive per conversionem, sive per aversionem. Unde hec sola mutatio in eis esse potest, ut de gradu natura ipsorum moveantur in id, quod est suprà naturam, convertendo se, vel avertendo. Sed quia omne quod advenit alicui, advenit ei secundum modum suæ naturæ, consequens est, ut immobilitè Angelī perseverent in aversione, vel in conversione respectu su-purnalitatis boni.* Quasi sic argueret An-gelicus Præceptor: *Ordo supernaturalis gratiæ, & consequenter aversio, vel conversio deliberata in finem supernatu-ram advenit Angelo secundum modum suæ naturæ:* Sed modus naturæ ipsius est adhærere immobilitè fini suæ naturæ, & averti immobilitè à malo suæ naturæ: Ergo modus illius respectu finis gratiæ est etiam averti, vel converti ab illo immobilitè, & inflexibilitè: Ergo Angelus etiam est inflexibilis ex natura sua in con-versatione, vel aversione deliberata ab, vel ad ultimum finem supernaturalem. Unde vbi suprà idem Div. Thom. ad 10. sic ait: *Dicendum, quod liberum arbitrium diaboli, non est naturaliter vertibile, quam-quam ad naturalia sua, nempe, nec ante,*

nec post deliberatam voluntatem, sed solum habet vertibilitatem respectu super-naturalium, ad quæ potest converti, vel averti, nempe ante deliberatam adha-sionem; quod cum fecerit, immutabilitè in hoc perseverat.

38. Et confirmari potest; nam quia Angelus in ordine naturali, seu circa naturalia est purè intellectivus, & non ratiocinativus, nec discursivus, sed intel-lectivus incomplexè, & modo simplici, fine compositione, & divisione, gratia ipsum perficiens per lumen supernaturale fidei, & intellectus circa supernaturalia, non perficit ipsum ad ea intelligenda di-verso modo, nempe discursivo, aut complexo, sed eodem modo, nempe simpli-ci, & purè intellectivo; & ratio est, quia lumen gratiæ non imperfectit modum pro-prium naturæ, nec illum deteriorat de-nobiliari ad minus nobile, sed potius è contra, ipsum modum naturæ nobilem, & perfectum elevat, & perficit erga obiec-ta superiora: Ergo pariter, si modus eli-gendi, & volendi Angelī circa naturalia, titulo suæ nobilitatis, est eligere, & velle immobilitè, per dona gratia non deprimitur hic modus ad ignobiliorum, nem-pe volendi mutabilitè, sed potius eleva-tur ad magis immobilitè, & inflexibili-tè volendum, & eligendum circa su-purnalalia.

SOLVUNTUR OBIECTA A B authoritate.

39. **O** BIJCIT primo Mag. Herrera Compluten-sis, (qui pro contra-ria sententia præ alijs RR. decertat, & plura congerit ab authoritate, & ratio-ne.) Angelī, inquit, plena libertate in secundo instanti theologico operati sunt, ita ut Angelī boni plena libertate se Deo subdiderint, mali vero plena etiam libertate peccaverint, & à Dei voluntate recesserint: Sed Angelī boni, quatenus est ex se, potuerunt in alijs inst-antibus à bono deficere, & Angelī mali suum peccatum detestari: Ergo Angelī mutabiles, & flexibles sunt in suis deter-minationibus etiam plena libertate con-ceptis. Consequentia est legitima, & maior apud Theologos certa. Minor ve-ro, in qua stat difficultas, sic probatur: Si Angelī in sua voluntate liberè habita in secundo instanti, naturaliter perseve-rassent in tertio, & alijs instantibus, ne-que perseverantia Angelorum in bono esset

esset gratia, neque obduratio Dœmonum in malo esset poena: Sed iuxta PP. perseverantia Angelorum in bono est opus gratiae, & induratio Dœmonum est poena: Ergo Angeli in voluntate liberè habita in secundo instanti, non naturaliter perseverant, neque cum physica necessitate ex natura rei in alijs instantibus: Consequentia est legitima. Major videtur certa, nam quod est opus naturæ, & cui sola natura sufficit, non est opus gratiae, neque ad tale opus gratia requiritur: Sed semel data in secundo instanti theologico determinatione bona in Angelo, si inflexibilis est naturaliter, absque indigentia novæ gratiae Angelus physicè necessario perseverabit in eadem bona determinatione: Ergo perseverantia in bona determinatione non esset opus gratiae, sed naturæ. Similiter, si Angelus ex natura sua perseveraret in malo, ita ut ab eo dimoveri non posset, permanere in malo non esset poena inflicta à Deo propter peccatum, sed effectus naturaliter ex peccato proveniens; nam propriè loquendo, non est poena, quod naturale, & necessarium est, sed quod, cum possit non esse, à Deo liberè intingitur ei, qui deliquit.

40. Minor vero, nempè, quod in Angelis perseverantia in bona determinatione sit opus gratiae, & non naturæ, & quod obstinatio Dœmonum sit poena à Deo inflicta per subtractionem potestatis ad retractandam pravam voluntatem, constat ex PP. id luculentis testimonijs afferentibus. Et in primis, quod perseverantia Angelorum in bona determinatione, sit opus gratiae, & non naturæ, constare videtur ex August. Lib. de Cor. rect. & Grat. cap. 10. vbi docet, Angelis datum esse in præmium suæ bonæ voluntatis, quod per charitatis abundantiam ulterius cadere non possent. Idem repeatit, cap. 11. & sapè alibi. Idem tradit Gregorius, lib. 23. Moralium, cap. 4. & lib. 27. cap. 24. vbi ait, stabilitatem Angelorum bonorum, qua immobilitè in bono persistenterunt, præmium fuisse liberè perseverantie, qua in bona voluntate perseveraverunt. Isidorus clarius loquitur, Lib. de Summo Bono, cap. 12. num. 2. & 3. vbi ait, Angelos secundum naturam mutabiles esse, sed non sinit eos, inquit, contemplatio divina mutari. Clarrisimè omnium Damasc. lib. 2. cap. 1. vbi docet, Angelos non esse facile mobiles in malum, sed neque omnino immobiles; Nunc tamen, ait, ea conditione sunt, vt

Tom. II.

nnulla ratione mutari possint, quod non eorum naturæ, sed gratiae constantie tribuerendum est.

41. Denique, quod obstinatio Dœmonum in prava voluntate sit poena à Deo inflicta, non autem necessitas naturæ, constat etiam ex PP. Nam Prosper de vita contemplativ. lib. 1. cap. 3^a ita loquitur. Ad damnationem iustissimam profecto pertinuit, quod voluntatem redeundi, ac facultatem pœnitutis amiserunt Dœmones. Idem tradit Fulgentius, Lib. de Fide ad Petrum, cap. 3. per hæc verba: Et de Angelis hoc disposuit, ut si quis eorum bonitatem voluntatis perderet, nunquam eam divino munere repararet: Si Angelus vero ex se positivè impotens esset ad eam recuperationem, minimè id Deus statueret, Deus enim non necessaria, sed contingentia discernit. Hactenus præfatus Author.

42. Respondeo tamen facile, confessa prima maiori, negando minorem: Ad eius probationem, distingo maiorem, quoad primam partem. Neque perseverantia Angelorum de primo in secundo instanti esset gracia, nego: De secundo in tertio, & reliquis instantibus non esset gratia, subdistingo: Non esset gratia distincta à dono primæ perseverantie deliberata, concedo: Indistincta realiter, & in esse gratia, nego maiorem, quoad primam partem; & distingo pariter secundam: Neque obduratio Dœmonum esset poena ex natura rei debita, & consequuta ad peccatum Angeli, nego: Non esset poena arbitraria, & ex natura rei remissibilis, adhuc supposito peccato, concedo maiorem: Est dicere, quod supposito, quod Angelii omnes creati fuerunt in gratia, & in primo instanti ex Dei instinctu fuerunt omnes in amore casto Dei constituti, ut possent deliberare pro sequenti instanti, illi qui pro secundo instanti deliberare perseveraverunt in amore casto Dei, in quo fuerunt creati, huiusmodi perseverantia in illis fuit donum gratiæ quam maximum, quia adhuc supposito amore necessario ex instinctu in primo instanti, erat contingens in ipsis, pro instanti secundo deliberationis eorum, perseverare, vel non perseverare deliberare: Boni omnino libere perseverarunt: Mali etiam omnino libere non steterum in veritate, nec perseverarunt in amore casto, sed per amorem adulterinum suæ propriæ excellentiæ amiserunt amorem castum Dei; illi quidem ex dono gratiae, isti ex alta

Dei permissione , & ex propria superbia, & malitia , Deo permittente ; quia scilicet , ante primam deliberatam determinationem , hoc est , ex primo instanti ad secundum , non erant inflexibles , nec immutabiles de primo statu , & amore , in quo sine propria deliberatione creati fuerunt , sed potius vertibiles ad utrilibet per propriam deliberationem in secundo instanti ; vnde illi , qui deliberare perseverarunt , ex dono gratiae perseverarunt ; qui vero deliberate non steterunt , ex propria malitia , & superbia , Deo permittente , non steterunt .

43. Loquendo autem de ipsis post deliberatam electionem , aut determinationem in secundo instanti theologico relatè ad tertium , & reliquos per totam èviternitatem , dicimus , quod manserunt ex natura rei inflexibles , in eo quod iam in secundo instanti theologico deliberarunt : Qua quidem inflexibilitas in bonis relatè ad supernatura est donum gratiae , sicut ipsa prima deliberata determinatio ; non quidem gratia nova , nec ex nova liberalitate Dei , sed eadem , & ex eadem liberalitate , & gratia Dei , qua illis largitus est donum primæ deliberatae perseverantiae , quia cum gratia in Angelis observet eundem , vel superiorum , & nobiliorem modum , ac eorum natura , non donat ipsis perseverantiam , aut determinationem ad finem supernaturalem pro uno solo instanti cum contingentia illam mutandi pro sequentibus , ita , quod ad perseverandum in illa pro sequentibus , in quolibet sit nova contingentia , & egeant nova gratia , sicut in nobis contingit ; alias enim gratia haberet modum ignobiliorem , quam natura ; sed cum donat perseverantiam deliberatam pro uno instanti , donat perseverantiam firmissimam , constantissimam , inflexiblem , & æternam ex natura rei , & consequenter ex natura rei immutabilem ; sicut determinatio naturalis deliberata circa naturalia est in Angelo firmissima , constantissima , inflexiblem , & èviterna ex natura rei , & ideo immutabilis , quia hic est modus connaturalis deliberandi in Angelo , tam circa naturalia ex viribus suæ naturæ , quam circa supernatura ex viribus gratiae , & ex dono gratiae .

44. Ex quo iam facile erit intelligere SS. PP. Certissimum enim est , quod asserit Augustinus pluribus in locis , & cum eo alij , nempe , quod perseverantia Angelorum in eo amore , quo conditi

sunt , fuit donum gratiae , seu ex gratia ; & item quod in præmium illius liberæ , & deliberatae perseverantiae , acceperunt , quod per charitatis abundantiam , hoc est , per charitatem consummatam , & in termino , ulterius cadere non possent . Sed hoc præmium non est arbitarium , nec ex natura rei negabile Angelo semel finaliter perseveranti , sed ex natura rei , & ex providentia ordinaria , & connaturali Dei , tali perseverantiae debitum , & ad illam connaturaliter consequutum ; sicut ad perseverantiam finalem homini adulti ex natura rei consequitur , ac debetur gratia , & charitas consumata , qua amplius peccare non possit , nec Deus sine miraculo post finalem perseverantiam , posset homini negare gratiam consummatam , qua amplius peccare non posset ; vnde vel ipse Augustinus dixit aliquando donum finalis perseverantiae esse inamissibile , nam qui semel illud habet nunquam amittit . Nec est contra rationem præmij , quod ex natura rei debeatur merito , & ad meritum cum necessitate physica consequatur ; ac proinde , licet immobilis perseverantia in bono consequatur ex natura rei ad primam deliberatam determinationem Angeli ad finem supernaturalem , qua deliberate Deo ut fini supernaturali adhæsit , quam optimè potest dici , & esse præmium illius deliberatæ adhæsionis , connaturaliter quidem illi debitum , & ex natura rei .

45. Ex quo iam paret ad ea , quæ ex August. & Gregor. allegantur . Similiter etiam , cum Isidorus ait , Angelos natura quidem mutabiles esse ; perinde est , ac dicere , quod natura sua peccabiles sunt , quod omnes fatemur , sed quo pacto sunt natura sua peccabiles ? Certe non directè contra finem , aut legem naturalem , sed per aversionem à fine supernaturali , non quidem per aversionem ab illo post deliberatam , & firmam conversionem ad illum , sed antecedenter ad perfectam deliberationem : Sic ergo sunt natura sua peccabiles , & mutabiles , sed post firmam , & constantem , deliberatamque adhæsionem , non sinit eos divina contemplatio mutari , quia ex suppositione , quod per contemplationem fixe , & immobiliter adhærent Deo ut ultimo fine , iam sunt immutabiles in amore ipsius ; quod quidem non infirmat , sed confirmat nostram doctrinam . Similiterque quod ait Damascenus , nam certe , quod Angelii boni sint iam impeccabiles , & immutabiles circa finem

supernaturalem, quo solum pacto ex natura sua mutabiles erant, non attribuitur eorum naturae, cum alij Angeli similis naturae eam impeccabilitatem non fuerint consequiri, sed attribuitur constantiae ipsius gratiae, quia gratia in illis operatur constanter, & inflexibiliter, sicut eorum natura; vnde ex constantia gratiae connaturali in ipsis, habent inflexibles esse in bono ex natura rei. Vbi valde causa varda est equivocatio arguentis, accipientis pro eodem, *inflexibilitatem* esse talem ex natura rei, & esse opus solius naturae, cum tamen toto coelo differantur communiter enim tenent Theologi, gratiam ex natura rei repugnare peccato lachali; item visionem beatam ex natura rei reddere beatum impeccabilem; nullus tamen dixit, quod illa repugnantia, nec ista impeccabilitas est opus solius naturae, sed est propria gratiae; Sic ergo immutabilitas Angeli circa supernaturalia post deliberatam adhesionem, est quidem immutabilitas, & inflexibilitas physica ex natura rei in ordine supernaturali, sed non est opus solius naturae, sed gratiae operantis conformiter ad modum naturae, nempe constanter, & immutabilitate.

46. Quantum ad obstinationem Dæmonum, dicimus esse quidem poenam iustissimam, sed ex natura rei debitam, & consequitam ad primam malam voluntatem deliberatam, quia illa ex natura rei assert secum obstinatam esse in malo, & inflexiblem; nec enim est contra rationem poenæ iustissime esse debitam culpare ex natura rei, & ad culpam necessario ex natura rei consequitam necessitate physica. Omnes enim fatentur, privationem gratiae esse poenam iustissimam peccati, quamvis ex natura rei ad peccatum sequatur; quin & induratio peccatoris in malo, seu ingens difficultas reversionis est iustissima poena frequentiae peccandi, & talis communiter appellatur à PP. & tamen ex natura rei consequitur ad frequentiam peccandi, quia consuetudo est altera natura, adeò ut Deus per Prophetam minetur dicens: *Si Abyops mutare potest pellem suam, ita vos cum didiceritis mala facere:* Non ergo est contra rationem iustissimæ poenæ deberi ex natura rei culpæ, & peccato, & ad illud sequi sequela physice necessaria. Sic ergo obstinatio dæmonum est iustissima poena peccati eorum, sed naturaliter consequita ad modum peccandi illorum, nempe inflexibiliter, quia

illorum deliberata voluntas in firmitate, & constantia equivalit mille deliberationibus nostris continuatis ad idem, & firmat magis voluntatem eorum in bono, vel malo, quam in nobis longa frequentia, & consuetudo, eoque in illis nondatur habitus geniti ex repetitis actibus, sed actus deliberatus est illis pro habitu, quia perenniter durans ex natura rei, seu eviternus, præcertim circa finem. Unde verissimum est, quod ait Prosper, & Fulgentius, & alij PP. nempe, quod ad iustissimam dæmonis poenam, & damnationem pertinet, quod voluntatem redendi amiserint, quia de Angelis Deus hoc disposuit, quod si quis eorum bonam voluntatem desereret, nunquam eam divino munere repararet; quia videlicet hoc ipsum exigit connaturaliter modus operandi ipsius, conformiter ad nobilitatem eius naturæ, in qua Deus eos condidit, ut ostensum est.

47. Cum autem arguis, quod Deus non decernit, nec disponit, nec statuit necessaria, sed contingentia. Dico, quod Deus disponit, ac decernit contingentia omnia, quæ absolute sunt contingentia, licet sint necessaria ex suppositione necessitate naturali; & quidem quid magis necessarium quam motus eorum regularis, & mirabilis; & tamen illum Deum statuisse, ordinasse, ac dispositisse, certo certius est; & nihil frequenter in Di. Thom. quā quod Deus ordinavit, & prædeterminavit omnes effectus, non solum ut essent, sed modum quo fierent, quedam nempe necessariò, quedam contingentè: Falsum ergo est, quod Deus necessaria non decernit, nec disponit, nec statuit, sed solum contingentia, loquendo de necessitate, vel contingentia naturali, & physica, sive ex natura rei: Si vero loquaris de contingentia, & necessitate metaphysica, & essentiali, factor quod Deus nihil decernit metaphysicè necessarium in eo sensu, in quo est metaphysicè necessarium; sed hoc non est ad rem, quia nos non dicimus obstinationem dæmonum ita esse metaphysicè necessariam, nec absolute, quia potuerunt antecedenter non obstinari, non peccando; nec consequenter, aut conditionate, quia non implicat contradictionem, quod Deus Angelum post ipsius peccatum convertat, sed solum id repugnat physicè, & attenta natura deliberationis angelicæ, cuius naturali exigentie Deus potest contraire de sua potentia absoluta, cur igitur Deus non

potuit statuere, disponere, & ordinare, quod Angelus, qui semel peccaret, voluntatem, & potestatem redeundi amitteret eternaliter, & quod nunquam eam divino munere repararet; immo dicimus quod quia Deus hoc ipsum statuit in ipsa conditione Angelorum, ut naturaliter illis necessarium, ideo illis contulit naturam inflexibilitatem deliberativam; quia ad effectus necessarios aptavit causas necessarias, sicut ad effectus contingentes, causas mutabiles, & contingentes.

48. Nec obest, si dicas, esse de ratione poenae, quod adhuc ex suppositione culpe, & peccati, maneat contingens, praesertim physicè, & ex natura rei; quia de ratione poenae est quod sit liberè inficta à iudice puniente, adhuc supposita culpa. Respondeo enim, quod quamvis poena aliqua, supposita culpa, ex illa sequatur necessario ex natura rei, salvatur, quod Deus liberè inducat eam poenam, adhuc libertate consequenti ad culpam, quia posset contra naturam culpe suspendere poenam de suo posse absoluto. Et quidem, quis neget, adhuc in nobis, ex pluribus peccatis sequi ex natura rei plura mala, quæ tamen Deus in poenam eorum peccatum statuit, & ordinavit, v. g. ex prodigalitate, paupertate, & indigentia; ex avaritia, vilis, & misera captivitas sub iugo Mammonæ; ex intemperantia gulæ, & luxuriæ, plures egritudines, quæ omnia, licet ex natura rei consequantur ex peccatis, à divina iustitia iustissimè in eorumdem peccatorum poenam, & suplicium ordinantur, libera ordinatione. Cur igitur impotentia redeundi ad amicitiam, & amorem Dei, seu ad bonam voluntatem semel desertam ab Angelo, licet ex natura rei consequita ad primum illius peccatum, non poterit dici, & esse à Deo ordinata, & liberè disposita in poenam iustissimam illius peccati?

49. Quibus adde, quod D. Tho. vbi cumque de obstinatione dæmonum agit, utrumque simili componit; asserens obstinationem dæmonum provenire, tum ex divina iustitia substrahente gratiam, quia iustum est, ut qui bene velle, dum possent, noluerunt, ad hanc misericordiam deducantur, et bene velle omnino non possint. Tum ex naturali eorum inflexibilitate, quia Angeli existimationem, quam semel accipiunt, deponere non possunt, sive sit vera, vel falsa. Tum ex simplicitate ipsius, que divisionem potentiarum unius generis tollit, ideo ad quod se conver-

tit, totaliter se convertit. Tum ex intellectiva cognitione, quia eo ipso quod absque discursu omnia simplici intuitu cognoscunt, irremediabiliter peccaverunt, quia peccaverunt contra intellectum Deiformem. Componitur ergo quamoptimè iuxta Div. Thom. quod obstinatio dæmonum consequatur ex natura rei ad primum peccatum propter naturalem Angelum inflexibilitatem ex dictis capitibus resultantem, & nihilominus, quod sit iustissima poena ex divina iustitia ordinata. Videatur Div. Thom. quæst. 24. de Verit. art. 10. Ex quo predicta verba desumplimus.

S E C U N D U M , E T T E R T I U M
argumentum à ratione ex capite libertatis solvit, ideo explicatur quomodo per aliam severantia in peccato sit semper libera Angelo.

50. **S**ECUNDO à ratione obiectum prefatus Author: Angelus deliberate amans aliquid obiectum in instanti A. v. g. non necessitatur ad continuationem amoris per aliquid se tenens ex parte voluntatis: Deinde nec per aliquid se tenens ex parte intellectus: Ergo absolute non necessitatur. Minorem probat: Quia in secundo instanti pro signo priori ad continuationem actus, non intelligitur actus, ut est evidens: Deinde non est aliud ex parte voluntatis necessitans ad actum in instanti B. Ergo absolute in illo priori nihil intelligitur absolute necessitans. Minor ista probatur: Quia si aliquid esset ex parte voluntatis necessitans ad actum continuandum in instanti B. maxime ipse actus ut existens in instanti A. & exigens efficaciter physicè ne destruatur in instanti B. Sed hoc dici non potest, quia actus liberi non aliter exigunt suam conservationem, nisi quatenus sua causa est determinata ex parte sui ad actus conservationem; ideo enim actus exigit continuari, quia potestas ex se determinata est ad continuationem, & non ècontra: Ergo si ex parte cause, & potentia nihil supponitur determinans ad continuationem, actus ipse ad hoc non potest necessitare.

51. Deinde, nec dici potest, quod ex actu in instanti A. relinquatur aliquid distinctum quod necessitat volentatem ad eum actum continuandum in B. quod sic probat, quia si aliquid relinquetur

ab actu elicito pro A. esset aliquis habitus ab eo actu productus: Sed habitus ille non posset necessitare in B. Ergo. Probat minorem; tūm quia habitus relicti ab actibus liberis non necessitant, sed solum inclinant; tūm quia habitus in uno instanti productus exiguus esset, ac debilis; tūm quia si actus elicitus in primo instanti esset remissus, posset habitum non producere, qua ergo ratione producet habitum necessitatem ad continuationem amoris?

52. Demum probat primam minorem, quod nempē nihil sit ex parte intellectus necessitans Angelum ad continuationem amoris. Primo: Quia omne id, quod in secundo instanti B. se tenet ex parte intellectus angelici componitur cum libertate ad parentiam amoris pro illo instanti: Ergo nihil est in instanti B. ex parte intellectus Angeli tollens libertatem ad parentiam amoris in instanti B. Antecedens probat: Omne id, quod in instanti A. componitur cum libertate ad amandum, & non amandum in A. pariter componitur cum libertate ad amandum, & non amandum in B. si eodem modo sit in B. ac erat in A. Sed omne quod est ex parte intellectus angelici in instanti B. erat in A. eodem modo, & componebatur cum libertate ad amandum, & non amandum: Ergo etiam in instanti B. componitur cum eadem libertate. Discursus est legitimus. Maior evidens ex terminis. Minor etiam negari non potest: Quia quod erat ex parte intellectus ad amandum in instanti A. erat iudicium indifferens, vel etiam iudicium practicum de amore hic, & nunc eliciendo, & totum hoc componebatur cum libertate amandi, & non amandi in instanti A. Sed hoc ipsum est ex parte intellectus in instanti B. & nihil amplius: Ergo totum hoc componetur cum libertate amandi, & non amandi in B. sicut componebatur in A.

53. Huic argumento respondent aliqui, differentiam alsignantes inter primum, & secundum instans, in eo quod licet in primo instanti habuerit iudicium determinatum de amore eliciendo, nihilominus habebat etiam potestatem comparandi iudicium oppositum de amore opposito eliciendo; ceterum in secundo instanti B. iam non potest compare iudicium oppositum requisitum ad amorem suspendendum. Sed hanc solutionem impugnat, & bene; quia illud iudicium fuit liberè habitum in primo

instanti deliberationis, nempē in A. Ergo etiam liberè conservatur eodem genere libertatis in instanti B. Probatur consequentia, quia id ipsum, quod fuit in Angelo in instanti A. ad formandum prædictum dictamen, est etiam in instanti B. ad continuandum illud; tūm quia ab eisdem causis conservatur, à quibus primo producitur dictamen illud; tūm quia in primo instanti ante dictamen illud solum præcedere potuit iudicium indifferens quasi speculativum, seu rationes attrahentes, & retrahentes, & inconsideratio finis debiti, hoc autem idem, & non amplius est in secundo instanti ad continuandum illud dictamen: Ergo si cum hoc toto in primo instanti erat libertas, & potestas comparandi dictamen oppositum; haec eadem libertas erit in secundo instanti conciliata cum eisdem principijs.

54. Propterea, inquit, audivisse Recentiores ingeniosum Thomistam, respondentem: Quod in secundo instanti iam est aliquid ex parte intellectus necessitans Angelum ad continuandum amorem, quod non intelligebatur in primo instanti, quia in secundo instanti datur in Angelo cognitio de eo, quod in primo instanti iam se determinaverit; & haec cognitio tollit ab Angelo potestatem suspendendi amorem, quia Angelus cum hac cognitione non potest practice iudicare, quod hic, & nunc conveniat suspendere amorem, quem iam determinavit, quia natura, & voluntas Angeli adeo aversatur inconstantiam in suis determinationibus, ut cognita determinatione semel concepta, teneatur ad iudicandum in illa esse persistendum.

55. Hanc solutionem impugnat: Quia ex illa sequitur Angelum ex vi sue constitutionis naturalis talcm constitui, ut quamvis proponatur ipsi amor peccaminosus iam habitus vt turpis, & quantumvis eius turpitudinem penetreret, & pro eo experiatur acerbissimas penas, determinatus sit ad practicum dictamen imprudentissimum, & insanissimum, quod scilicet, omnibus his pensaris, potius eligenda est culpe continuatio, quam eius poenitentia, & retractatio. Nunquam (inquit) ego tam male de Angelorum natura, & ingenio sentire potero. Sed omisa hac impugnatione infra dilucidanda.

56. Aliter prædictam solutionem impugno primo: Quia iuxta illam non salvatur immutabilitas Angeli in primo dicta-

dictamine ex principijs directis, ex quibus primo formatum fuit: Sed solum ex reflexa consideratione suprà ipsum iam semel formatum: Sed hoc modo defendi non potest: Ergo nulla est solutio. Major patet, quia propterea in ea defenditur immutabilitas, seu constantia necessaria in primo dictamine, quia Angelus cognoscit reflexè, se iam semel formasse illud dictamen, & non posse illud depolare sine inconstantia, quam ita aversatur, & odio habet in se, ut non possit iudicare conveniens illā incurrire: Sed hęc impossibilitas solum esset ex consideratione reflexa illius dictaminis semel formati: Ergo. Minor vero probatur primò: Quia illa consideratio reflexa posset ab Angelo practicè prætermitti, & exercere libertatem suam non considerando practicè, nec quod illud dictamen iam formasset, nec quod sequenda esset inconstantia, aut mutatio, sed procedendo præcisè ex principijs directis, absque consideratione practica reflexa: Ergo si immutabilitas dictaminis solum fundatur in illa reflexa consideratione, illa prætermissa, posset mutare dictamen.

57. Secundò: Quia vel illa consideratio reflexa supponit illud dictamen physicè, & ex natura rei immutabile, vel non? Si non: Ergo ex vi illius considerationis reflexè, non potest illud reddere immutabile ab intrinseco, & ex natura rei, sed ad summum moraliter, & obiectivè retrahendo ab eius mutatione, ut sibi exosa; quod certè non facit eam mutationem dictaminis impossibilem physicè, & ex natura rei, sed solum moraliter; sicut quod homo maximè aversetur sui interitum, solum facit impossibile moraliter, quod se ipsum velit occidere. Et vrgetur: Quia quantumvis Angelus summe aversaretur sui dictaminis mutationem, posset tamen magis aversari aliquid aliud, quod ex non mutatione dictaminis sequeretur, v.g. poenas, & tormenta, & mala sibi imminentia, si non mutaret dictamen: Ergo si ex consideratione reflexa, & odio reflexo mutationis vnicè proveniret non mutare dictamen, posset per reflexam considerationem mali præponderantis, & imminentis ex non mutatione, illud mutare, præsertim, si attentis principijs directis, ex quibus primo illum concepit, mutabile foret.

58. Vrgetur amplius: Quia vel illa consideratio reflexa dictaminis iam formati, & inconstantia, si illum muta-

ret, practicè induceret in signo actus primi ad illud dictamen continuandum: Vel practicè non induceret? Si practicè non induceret: Ergo nec necessaret ad ipsum continuandum. Si practicè conducebat in signo actus primi: Ergo iam in secundo instanti esset novitas, & mutatio libertatis, & potestatis ex parte actus primi ad illud dictamen, iamque illud dictamen, quod in primo instanti fuit liberum, in secundo foret absolutè necessarium: Esset ergo iam inconstantia, & mutatio in ipsa libertate Angeli, & in modo operandi: Hac autem admissa, cur etiam non posset dari mutatio dictaminis. Demum, quia, dato, quod ex odio mutationis incurrēdā, vel ex timore inconstantiae admittendā non mutaret dictamen, cum non ipso pœnitere posset, quod tale dictamen formasset, quod sine vitio inconstantiae mutare non posset etiā tantis malis expositum? Mitto alia plura, quæ contra immutabilitatem ex sola consideratione reflexa assertam, concurrere possem.

59. Si vero dicatur: Quod ante talem considerationem reflexam, ex principijs directis illud dictamen supponeretur immutabile: Ergo frustra ad ipsius immutabilitatem substinendam recurrunt ad reflexionem novam in secundo instanti de dictamine iam semel habito, & ad aversionem reflexam inconstantię quandoquidem si ex principijs directis illud dictamen est immutabile, durantibus eisdem principijs directis, ex quibus primo formatum fuit, & seclusa omni reflexione, aut cognitione nova in secundo instanti, semper manebit immutabile. Igitur semper insistendum est in principijs directis, ex quibus illud dictamen primo concipitur, & videndum an ex illis immutabile sit? Quod si ex ipsis immutabile sit, nulla reflexione fieri poterit mutabile, si autem ex illis mutabile sit, nulla reflexione fieri poterit intrinsecè immutabile. Quo supposito, & præmissis duabus solutionibus datis.

60. Ad argumentum factum aliter respondeo: negando scilicet maiorem, & minorem illius, quia Angelus libera-
tè amans obiectum in instanti A, neces-
sitatur ex consequenti ad continuatio-
nem per aliquid se tenens ex parte vo-
luntatis, & per aliquid se tenens ex par-
te intellectus. Ad probationem maioris
in contra, nego maiorem, quæ tam lon-
gè abest ut sit evidens, quod potius est
evidenter falsa, & contradictoria eviden-
ter

tèr vera , quia evidentè implicat potes-
tas continuandi actum in instanti *B*, nisi
præintelligatur actus existens in instan-
ti *A*, vnde vt voluntas possit in instanti *B*,
continuare actum , dèbet in eo instanti
pro priori connotare actum, vt iam elici-
tum in instanti *A*, & hoc est evidens. Ac-
tus autem vt existens in instanti *A*, &
exigens sui continuationem , necessitat
certè ad sui continuationem in *B*: Iam
ergò aliquid præcedit ex parte voluntatis
necessitans ad ipsius actus continuatio-
nem , nempè ipsem actus vt præexistens
in *A*. Cum autem probando minorem ,
inquis , hoc dici non posse , nego
minorem. Ad probationem in ea sub-
iunctam , concedo , quod actus liberi
non aliter exigunt sui conservationem,
nisi quatenus causa illorum est determi-
nata ex parte sui ad actus conservationē,
sub conditione quod actus semèl elicitus
supponatur ; non vero quatenus causa
ex parte sui determinata sit absolute ad
elicientiam actus , nec ad continua-
tionem , antequam elicitus suppona-
tur.

61. Et ratio est clara , quia causa
illius actus, nempè voluntas angelica, ex
quo est inflexibilitè, & immobilitè ope-
rativa in suis deliberationibus , licet in-
differens sit ex se antecedentè , & abso-
lutè ad hoc vel illud deliberatè aman-
dum , determinata tamen , & necessita-
ta est ex se conditionatè ad continuandū
amorem finis, si illum deliberatè semèl
elicuerit ; quæ determinatio , & ne-
cessitas conditionata est intrinseca vo-
luntati ex natura rei ; cæterū extrin-
secè redditur absoluta per ipsum amorem
iam semèl elicitorum in instanti *A*, & conse-
quentè ad ipsum : Præcedit ergò ante
continuationem illius amoris ex parte
causæ , id est, ex parte voluntatis in actu
primo natura propria ipsius illam deter-
minans conditionatè ad continuationem
actus , si illum semèl elicuerit deliberatè,
atque adeò verum est , quod actus exigit
continuari , quia potestas ad actum ex se
determinata est conditionatè ad illum se-
mèl elicitorum continuandum ; & quia iam
supponitur semèl elicitorum in instanti *A*,
per hoc ipsum illa necessitas conditiona-
ta ex natura ipsius voluntatis , extrinsecè
redditur absoluta. Quod si iam inquiras,
per quid redditur voluntas ex parte sua
determinata , & necessitata conditionata
ad continuandum actum semèl delibera-
tum, dico, quod per nobilitatem suæ na-
turæ , vi cuius est inflexibilitè delibera-

tiva , quam nobilitatem naturæ ipsius
probamus à priori ; tūm ex simplicitate,
& immutabilitate in essendo ipsius An-
geli ; tūm ex nobilitate intellectus ipsius,
qui est immobilitè apprehensivus , &
judicativus practicè , vt suprà ostensum
manet.

62. Negavi etiam primam minorem
argumenti, ex n. 50. quæ contra immobili-
tatem intellectus Angelici procedebat. Ad
cuius probationem, ex n. 52. distingo an-
tecedens: Omne id, quod in secundo ins-
tantि *B*, se tenet ex parte intellectus An-
geli, componitur cum libertate absolu-
ta , & antecedenti ad parentiam amoris
pro illo instanti in sensu diviso , concedo
antecedens: Cum libertate ad parentiam
amoris ponendam consequentè ad illum
iam elicitum deliberatè , & ex supposi-
tione illius , seu in sensu composito , ne-
go antecedens: Ad cuius probationem,
& totum discursum eadem distinctione
respondeo , concedendo planè , quod ex
parte actus primi , & libertatis in actu
primo , tam ad dictamen practicum,
quam ad determinationem voluntatis,
id ipsissimum quod se tenebat in instanti
A, id ipsissimum se tenet in instanti *B*,
& sequentibus , & quod eodem modo,
quo in primo instanti conciliabatur cum
libertate dictaniinis , & actus voluntatis,
conciliatur in secundo , imo & quod dic-
tamen intellectus , & auctor voluntatis
tam liber est in secundo , & sequentibus
instantibus , ac erat in primo , & eadem
ipissima libertate absoluta , & anteceden-
ti. Unde in hoc probando frustra ter-
ritur tempus. Sed ex hoc tam longè ab-
est , vt probetur , quod intellectus posset
mutare dictamen , aut voluntas propo-
situm ; quod potius probatur opposi-
tum.

63. Tūm , quia in primo instanti
non erat libertas mutandi propositum,
nec dictamen deliberatum , vt per se pa-
tet , sed tantum libertas antecedens , &
absoluta illud eliciendi , vel non elicien-
di divisim : Ergò si in secundo , & reli-
quis instantibus est eadem ipissima , &
non alia libertas , nec in illis erit libertas
mutandi propositum , aut dictamen , sed
solum libertas absoluta , & antecedens
illud eliciendi , vel non eliciendi , divi-
sim , seu in sensu diviso. Secundò , quia
si in primo instanti cum ea libertate ex
parte actus primi hoc deliberatè propo-
situm , & dictavit eligendum ; eo ipso quod
in secundo eadem immutabilis libertas
ex parte actus primi perseverat , nulla
omis

omnino adest, vel apparens ratio mutandi propositum, aut dictamen: Atqui eo ipso non potest illud mutare, vt ostendimus à num. 19. ergo. Recolantur ibi allegata. Ex quo patet, quod licet in secundo instanti eadem omnino libertas, & potestas præcedat ex parte intellectus, & voluntatis ad continuandum amorem, ac in primo, & eodem modo concilietur cum libertate, vt probat argumentum, minimè probatur, quod in secundo possit mutare dictamen præconceptum in primo; sed potius quod necessario necessitate consequenti, & ex suppositione, illud continuabit in secundo cum eadem libertate absoluta, & antecedenti ad illud eliciendum, vel non eliciendum in secundo, sicut in primo.

64. Sed replicabis: Per nos, Angelus in secundo instanti potest non continuare propositum, ac dictamen conceptum in primo: Sed illum non continuare est illum mutare: Ergo potest illum mutare. Explicatur: Per nos in primo instanti habuit potestatem liberam concipiendi dictamen oppositum, & propositum contrarium: Sed per nos in secundo instanti habet eandem libertatem, ac in primo: Ergo etiam in secundo instanti habet potestatem comparandi dictamen, & propositum contrarium: Sed hoc esset mutare dictamen: Ergo.

65. Respondeo facile, distinguendo maiorem: Angelus in secundo instanti potest non continuare propositum potestate consequenti, & in sensu composito illius iam concepti, nego maiorem: Potestate antecedenti, & in sensu diviso illius præconcepti, concedo maiorem, & distinguo minorem: Illum non continuare in sensu composito illius antehabiti, est illum mutare, concedo: In sensu diviso illius antehabiti, seu si illum ante non eliciisset, vt potuit, nego minorem, & consequentiam. Ad explicationem, distinguo maiorem: Per nos in primo instanti habuit potestatem liberam antecedentem concipiendi dictamen oppositum in sensu diviso, concedo: Potestatem consequentem illud concipiendi in sensu composito, nego maiorem, & concessa minori, distinguo consequens distinctione maioris, & nego minorem subsumptam; quia solum esset mutare dictamen, si consequenter ad dictamen semel formatum, & in sensu composito, quod illud semel formasset, conciperet oppositum dictamen contrarium dictamini ante formato: Hoc autem modo ne-

gamus quod possit concipere dictamen oppositum, neque in primo, neque in secundo instanti, nec unquam. Solum autem admittimus, quod possit formare dictamen oppositum potestate antecedenti, & in sensu diviso quod illud non formasset; sed hoc non esset mutare dictamen, vt ex se patet.

66. Explicatur hoc ipsum, supponendo primo, quod deliberatum propositum, aut dictamen in Angelo est firma determinatio erga obiectum, non pro aliquo tempore limitato tantum, sed pro tota sua eviternitate, & quandiu Angelus sit; unde cum prescribit sibi ipsi pro fine ultimo propriam excellentiam, ad hoc se determinat, non pro uno, aut duobus diebus, sed semper, & pro semper, unde ille amor talis ultimi finis, illaque determinatio ex se est eviterna, seu pro tota eviternitate Angeli. Supponendo secundò, quod illa determinatio ad talem ultimum finem non est in Angelo motus successivus, ac varius compitus ex pluribus motibus, aut ex pluribus determinationibus, aut deliberationibus continuo, aut discretè se succendentibus, sed est unica simplex determinatio, & deliberatio natura sua eviterna, de se permanens pro tota eviternitate eadem semper, & immutabilis, unde non est una determinatio, aut deliberatio pro uno instanti, alia pro alio, &c. sed unica deliberatione deliberat sibi finem pro tota sua eviternitate immutabilitè, & permanentè.

67. His suppositis, facile intelligitur, quomodo illa deliberatio semper sit libera immediate eadem libertate, qua semel libera fuit, quia sicut ipsa deliberatio est eviterna, & semper eadem immutabilitè, ita libertas in actu primo, seu potestas indifferens antecedens, ex qua elicetur, etiam est eviterna, & semper eadem immutabilitè perseverans; sicut ergo cum semel deliberavit, deliberavit cum potestate absoluta antecedenti ad deliberandum oppositum in sensu diviso, ita dum perseverat immutabilitè idem deliberando, perseverat deliberando cum eadem ipsissima potestate absoluta, & antecedenti deliberandi oppositum in sensu diviso, quia sicut deliberatio est eviterna, ita potestas ad oppositam deliberationem est eviterna, & ad oppositam deliberationem eviternam, que potestas, vel libertas eviterna per determinationem eviternam exigit determinari, & exerceri semel tantum, & non plu-

pluries, vnde idem est in illa semel se determinare, ac se determinare pro semper, determinatione æviterna, & invariabili ex natura rei: Semper igitur illa deliberatio de fine est actualiter libera, & cum potestate absoluta antecedenti deliberandi ævternaliter oppositum in sensu diviso deliberationis æviterne semel elicite.

68. Hoc explicatur exemplo voluntatis divinæ; hæc enim, quod semel liberè vult, per totam æternitatem liberè etiam vult, non quidem per potestatem volendi oppositum eius, quod semel voluerit, in sensu composito, sed per potestatem æternam volendi æternaliter oppositum, quod de facto vult, in sensu diviso, quod illud non vellet; & sic semper, & per totam æternitatem liberè vult, quod semel liberè voluit, non iteratis determinationibus liberis, nec successivis libertatibus, sed vnicæ, & sempiterna libertate se determinando vnicæ, & sempiterna determinatione pro tota æternitate, quasi tota æternitas esset vnicum instans. Contra, quod si quis inferret: Ergo voluntas divina potest modo velle oppositum eius, quod ab æterno voluit: Ergo potest mutari. Sanè omnes respondere tenentur, quod modò, & per totam æternitatem potest velle oppositum illius, quod ab æterno, & modo vult, loquendo in sensu diviso, sed nō in sensu composito, quod semel illud voluerit; quia in Deo idem est semel aliquid velle, & semper illud velle. Sic igitur in Angelo, semel aliquid deliberat velle pro ultimo fine est ex natura rei illud semper velle, quia est illud velle immutabilitè per tota sua æviternitatem: Vnde pro tota sua æviternitate habet eandem potestatem antecedentem, & absolutam ad velle oppositum, qua semel voluit, quod vult, sed nō ad velle oppositum in sensu cōposito, sed in sensu diviso, quod scilicet non vellet, quod vult, vt potuit potestate absoluta antecedēti, etiam æviterna, & modo durante. Quod licet à nobis non facile intelligatur, quia assueti sumus nostris mutationibus, & successionibus cōtinuè varijs, & nō possumus cū illa serenitate, & simplicitate, & immutabilitate motum spiritualē Angelorum æviternum intelligere, quo re ipsa se habet; tamen debemus, quantum possimus, mentem suprà nostram mutabilitatem elevare, ad Angelorum naturam, & æviternitatem intelligendam, & non illam nostro tempori mutabili, nec nostris vicisitudinibus similem iudicare, sicut idem se

Dei æternitate per essentiam, & de æternitate beatorum participata facere teneamus.

69. Quod si dicas, æviternitatem Angelorum, ac voluntatis eorum libertatem non esse comparandam cum divina æternitate, & libertate in volendo semper idem immutabilitè vnicæ determinatione æterna; quia hoc esset Angelum facere Deum. Respondeo, comparisonem factam esse cum pluribus differentijs. Prima est, quia æviternitas Angeli est participatio quædam divinæ æternitatis; divina vero æternitas convenit Deo per essentiam. Secunda est, quod æternitas Dei, non solum ex natura rei, sed essentialiter, & metaphysicè est ininterrupibilis, & ideo eius velle, & intelligere est essentialiter immutabilis, attamen æviternitas solum ex natura rei est ininterrupibilis, & indiscontinuabilis, essentialiter vero, & metaphysicè discontinuabilis, & interrupibilis à Deo, qui de suo posse absoluto posset Angelum in medio (vt sic dicam) suæ æviternitatis destruere, & anihilare, quin & ipsum non anhilando, intrinsecè mutare de uno velle ad velle oppositum, licet hoc ab intrinseco ex natura rei illi naturaliter repugnet. Mitto alias differentias assignandas, dum de Angelorum æviternitate loquamus. Salvis autem his differentijs, æviternitas participat ex Deo immutabilitatem in essendo, intelligendo, & volendo, præsertim quod temel deliberaverit, aut deliberatè velit, & quod eius deliberatum velle sit ex natura rei vnicum velle æviternum pro tota sua æviternitate idem, & immutabile circa ultimum finem. Ex quo facile solvitur sequens obiectio.

70. Tertio obiectio: Quia si Deus non esset impotens physicè, & ex natura sua ad retractandum dictamen, & propositum malum, seu peccatum, continuatio in peccato non posset ei imputari ad culpar: Sed hoc non est dicendum: Ergo: Sequela probatur: Quia impotentia excusat à peccato, vt communiter docent Theologi, & ex hoc inferunt, quod virginete obligatione præcepti supernaturalis, Deus non potest denegare auxilium sufficiens ad illud implendum, quia alias peccatum non imputaretur ei, cum nemo peccet, in eo, quod vitare non potest: Ergo si Angelus non potest retractare peccatum semel commissum, continuatio in illo non potest illi imputari ad culpar.

71. Huic argumento, inquit Mag. Herrera Complut. plures Thomistæ, vt Gonetus, & alij, respondent, negando sequelam, quia putant, ad peccandum in instanti *B*, per novum peccatum, sive per novam malitiam distinctam à malitia peccati ut commissi in instanti *A*, non requiri libertatem in ipso instanti *B*, ad vitandum peccatum, sed sufficere quod fuerit in instanti antecedenti libertas ad evitandam necessitatem, quam peccans patitur in instanti *B*. Sed certè hæc est manifesta impostura, quia nec Mag. Gonet, nec alij Thomistæ, dixerunt, quod ad *novum* peccatum, & ad *novam* malitiam incurriendam in instanti *B*, satis est libertas, que præcessit in instanti *A*. Sed ad summum dicunt, quod ad continuandum culpabilitè peccatum in instanti *B*, satis est determinatio libera in instanti *A*, non retractata, sed perseverans sine retractatione in instanti *B*, illum vero terminum *novum* peccatum, & *novam* malitiam ipsis imponit, ut possit dicere postea: *Ego vero hanc doctrinam vehementer semper horrescam*, ut que alijs illius horrorem incutiat. Sed hoc cautè prænotato.

72. Respondeo argumento, distinguendo sequelam, claritatis gratia: Continuatio in peccato non posset imputari ad culpam distinctam, & novam, concedo: Ad culpam eandem, in qua immobilitè perseveraret, nego sequelam. Ad cuius probationem, distinguo antecedens: Impotentia antecedens, & absoluta excusat à peccato, concedo: Impotentia consequens, & ex suppositione ipsius peccati, nego antecedens, quia hoc nullus vñquam Theologus afferuit, sed omnes vñanimiter tenent, impotentiam consequentem ad culpam, & peccatum non excusare à culpa eadem, nec ab eodem peccato, licet forsitan excusare possit ab alia culpa, & peccato distinto, respectu cuius sit antecedens, de quo modo non diporto: Cum igitur potentia Angeli in secundo instanti ad oppositam determinationem, vel ad non continuationem determinationis semel elicite, sit consequens ad ipsam determinationem ex natura sua eviternam, & permanentem per totam eviternitatem, inde est, quod non excusat ab illa eadem culpa ut permanente per totam eviternitatem, sed quandiu durat, id est, per eviternitatem, durat in esse eiusdem culpæ, & peccati, & semper imputatur ad eandem culpam permanentem, ad

quam semel imputata fuit, quia peccatum illud est eviternum, & culpa illa est eviterna ex natura ipsius actus, & deliberationis, qua incurritur.

73. Sed replicabis: Licet impotencia vitandi illam culpam sit consequens ad illam commissam in instanti *A*, est tamen antecedens ad ipsum peccatum continuandum pro *B*. Ergo iam pro *B*, continuatio peccati procedit ex necessitate antecedenti ad ipsius continuacionem pro *B*, & ex impossibilitate antecedenti illum non continuandi pro *B*. Secundò: Quia Angelus non solum consequenter, sed omnino antecedenter est impotens retractare peccatum semel commissum, quia retractatio est illi antecedenter impossibilis: Sed ex impossibilitate retractandi culpam provenit, quod illam in secundo instanti vitare non possit: Ergo provenit ex impotencia omnino antecedenti: Ergo excusat à culpa in secundo instanti. Respondeo ad primam, negando antecedens: Quia culpa illa, dum semel committitur, non committitur pro instanti *A*, præcise, sed committitur vñica determinatione protota eviternitate, & pro omnibus instantibus, quibus eviternitas correpsonderet, aut equivaleret, & consequenter commissio culpæ pro primo instanti ex natura rei est commissio illius etiam pro secundo, & omnibus sequentibus; ac proinde impossibilitas consequens ad commissiōnem culpæ pro primo, est etiam consequens ad commissiōnem cuiusque pro secundo, & reliquis, quia eadem culpa, & eadem illius deliberatio, & commissio est pro omnibus indivisiæ: Semper ergo continuatio peccati procedit ex necessitate consequenti, & ex impossibilitate consequenti ad culpam eviternam, & ex natura rei permanentem pro primo, secundo, & omnibus instantibus, quia dum supponitur culpa commissa pro primo instanti, inseparabilitè supponitur continua, & permanens pro secundo, & reliquis, quia supponitur eviterna ex natura rei.

74. Ad secundam, concessa maiori, distinguo minorem: Ex impossibilitate illam retractandi provenit, quod illam in secundo instanti vitare non possit absolutè, & potentia antecedenti, nego suppositum: Quod illam vitare non possit conditionate, & ex suppositione illius iam semel commissæ, seu potentia consequenti, subdistinguendo: Provenit præcise ex potentia illam retractandi, nego:

Ex tali impotencia, & ex suppositione libera, quod illam irretractabiliter iam commisserit, concedo minorem, & nego consequentiam, quia cum impotencia retractandi culpam stare posset culpe vitiatio absoluta, seū non commissio illius, si semel eam non liberè commississet irretractabiliter; vndē tota impotencia ab soluta illam vitandi absolute pro secundo instanti, est consequens, & ex suppositione libera quod illam semel commisserit irretractabiliter, & indivisiè pro tota eviternitate; quia unica, & indivisa determinatione, & deliberarione deliberavit sibi pro tota eviternitate finem pravum, in quo culpa eviterna consistit.

RELIQUA SOLVUNTUR OBJECTA.

75. **O**BJICITUR quartò:

Quia Angelus post peccatum, in sequenti instanti potest mutare dictamen practicum, seū propositum, quo peccavit: Ergò potest illud retractare. Probatur antecedens: Quia quando dictamen, aut propositum procedit ex inconsideratione motivorum retrahentium, connaturalissimum est, quod adhibita huiusmodi cognitione, mutetur: Sed dictamen practicum, vel propositum malum Angeli, quo peccavit, processit ex huiusmodi inconsideratione; que aufertur in sequenti instanti: Ergò connaturalissimum est, quod mutetur. Probatur minor: Quia illa inconsideratio, ex qua processit peccatum Angeli, fuit, quia non consideravit deformitatem culpe, & gravitatem acerbissimam poenę, que culpe debetur, nec non ex inconsideratione gravitatis divinę offendit: Sed omnia haec perfectius cognovit, & consideravit Angelus in sequenti instanti post peccatum: Ergò inconsideratio, ex qua processit peccatum, aufertur in sequenti instanti. Minor, in qua esse videtur difficultas, probatur, quia demon experiendo pœnam sensus acerbissimam, vividius cognovit, vel saltē cognoscere potuit connaturalissimè gravitatem offendionis divinę suas iniurias usque adeò terribilitè vindicantis, & consequenter non sibi expedire amplius appetere obiectum, propter cuius desideriū tot pœnas cogitur sustinere: Ergò ea, que Angelus in primo instanti non consideravit ante peccatum, in sequenti perfectius, & attentius cognovit, & consideravit. Hoc

Tom. II.

fundamento potissimum innituntur contrarij.

76. Respondeo tamen facile, ne gando antecedens. Ad cuius probationem, omissa maiori, nego minorem: Ad eius probationem, in primis, nego maiorem, quia inconsideratio, ex qua processit primum Angeli peccatum, non fuit inconsideratio speculativa, & reflexa ipsius peccati formalis, & offense Dei, sed fuit inconsideratio practica directa finis ultimi debiti, cui debebat subordinare propriam excellentiam, & inconsideratio practica directa debitę regulę, sub qua propriam excellentiam amare debebat; consideratio autem, vel inconsideratio reflexa supra primum peccatum formale, sive, quod idem est, supra primum amorem ultimi finis indebiti, supra malitiam illius, offenditionem Dei, ac reatum poenę ad illam consequutum, non potest esse practica respectu ipsius primi peccati formalis, aut primi amoris finis indebiti, quia illum omnino regulate non potest, nec ab illo retrahere, aut allicare.

77. Quod quidem recte intelliget, qui non groso modo, & confuse, sed scientifice, & ordinatè speculaverit processum internum practicum voluntatis. Nam certè in hoc interno processu amor ultimi finis, sive debiti, sive indebiti est primus omnino actus, qui minimè cadere potest sub imperio, aut electione voluntatis, tanquam actus reflexè imperatus, aut electus per alium priorem actum; tūm quia alias iam non esset primus amor finis; tūm quia omnis electio alicuius actus elicendi, & omnē imperium voluntatis, quo imperat sibi aliquem actum, procedit necessitatē ex amore priori finis ultimi, ac proinde amor primus finis ultimi non potest esse signata electus, aut imperatus, cum ante ipsum repugnat amor finis altioris, ex quo imperetur, aut eligatur. Tūm demum, quia hic amor ultimi, seū primi finis, (nam ultimus finis est primus in movendo,) non potest esse obiectum reflexè amatum, aut volitum alio amore determinante ad ipsum, nisi ex aliquo alio fine prius movente: Implicat autem ante primum finem in movendo aliis finis prius movens ad volendum primum amorem primi finis primo moventis. Hoc certè ita notum est cuique attente consideranti, ut solum ex inconsideratione, & confusione oppositum dici possit, aut cogitari. Vnde cum contrarij, vel aliqui

etiam ex nostris dicunt, vel supponunt Angelum in primo instanti deliberationis elegisse amorem illum pravum vltimi finis indebiti, fallentur, & falsum supponunt, quia alias iam ille amor electus non esset primum peccatum, nec primus amor pravus, sed electio illius amoris esset per prius prava, & amor, ex quo sic prave eligeret, esset per prius pravus. Et si ille etiam prius amor pravus esset electus, esset procedere in infinitum. Constat igitur evidentè, quod primus amor pravus finis vltimi indebiti est quidem exercitus deliberatè erga talem finem indebitum, sed non ex electione reflexa illius, nec signatè, aut reflexè electus antequam exerceatur.

78. Quo supposito: Etiam certum est, quod licet ad imperandum, vel eligendum reflexè aliquem actum requiratur, & conducat practicè cognitio reflexa talis actus, eiusque bonitatis, aut malitiae, ut rationes attrahentes, vel retrahentes ad illū eligendū, vel ab illo eligendo, aut imperando; quia respectu voluntatis indifferētis ad illū eligendū, aut imperandum, ipse actus eligibilis, aut imperabilis se habet ut obiectum, quod sub ratione boni, sive ut bonus, attrahit ad sui electionem, & sub ratione mali retrahit à sui electione; tamen ad aliquem actum, vel amorem primo exercendum directè erga finem absque prævia electione reflexa illius, & absque prævio imperio, tota cognitio practica, practicè alliciens, vel retrahens ab amore directo illius finis, debet esse cognitio directa de fine illo, & de bonitate, vel malitia illius finis, quæ possent esse rationes obiectivè attrahens, vel retrahens ab eius directo amore: Cæterum cognitio reflexa illius amoris, & bonitatis, vel malitiae formalis illius, ad summum potest esse speculativa, & consequens actum ipsum ut bonum, aut malum formaliter, minimè autem practica, nec practicè immediate retrahens ab illo exercendo, nec immediate alliciens ad illum, exercendum directè circa eum finem, nec illum actum practicè regulare; quia cognitio immediate practicè alliciens, vel retrahens ad amorem, vel ab amore directo alicuius obiecti, sola est, quæ cognoscit, & considerat directè obiectum, & qualitates, vel rationes obiecti potentis allicere, vel retrahere, non vero, quæ reflexè considerat amorem illius, aut qualitates formales talis amoris, hæc enim cognitio ad summum posset practicè movere ad eligendum, vel non eligen-

dum reflexè, vel imperandum illum amorem, aut non imperandum, antequam exerceatur, si ille esset imperabilis, aut eligibilis, ut ostensum manet.

79. Cum ergò amor vltimi finis, sive debiti, sive indebiti, sive ordinatus, sive inordinatus, ex quo est amor vltimi finis in exercitio, sit primus amor, incapax procedere ex electione, aut imperio prævio ipsius; indè est, quod ad illum primum amorem finis, non potest movere practicè cognitio reflexa ipsiusmet amoris, sive boni, sive ut mali, sed tota cognitio reflexa illius primi amoris necessariò est purè speculativa, & extrinseca respectu illius, & omnino extrà signum libertatis, & potestatis ad ipsum amorem exercendum erga talem finem: Ergò multò magis speculativa, & minus practica erit cognitio reflexa de malitia talis amoris, de offensa Dei, de reatu poenæ, quæ sunt quasi qualitates illius primi amoris exerciti directè circa finem vltimum indebitum. Vide hanc doctrinam Tractat. de Conscient. quest. 34. à numer. 13.

80. Sed dices: Ille primus amor finis indebiti per nos est liber, & culpabilis: Ergò voluntas potest ab ipso exercendo aliqua ratione retrahi: Sed non est excogitabilis alia ratio, qua retrahi possit ab illo exercendo, nisi quia malus, offensivus Dei, & inordinatus est: Ergò cognitio huius rationis potuit Angelum retrahere ab illo amore exercendo, & illius inconsideratio fuit, ex qua ortum dixit ille amor pravus. Respondeo, concessio antecedenti, & prima consequentia, negando minorem: Quia ratio obiectiva, quæ potuit retrahere, seu ex qua potuit voluntas Angeli retrahi ab amore vltimi finis indebiti, fuit vltimus finis debitus. Est dicere, quod ratio obiectiva, qua potuit retrahi Angelus ab amando propriam excelleatiam ut vltimum finem simpliciter, fuit excellentia Divina, & illius summa bonitas illi à Deo prescripta pro vltimo fine, & scopo in primis amando quam rationem Divinam si attenderet, & consideraret, & iuxta illam procederet, retraheretur certè à collocando vltimo fine in propria excellentia, seu ab amore propriæ excellentiæ ut vltimi finis, & ex illius veri finis practica inconsideratione processit ille amor pravus finis indebiti, seu in debitè collocati in propria excellentia. Non autem ex inconsideratione reflexa illius amoris pravi, quia nec consideratio reflexa ipsius potuit esse practi-

practicè, nec retrahere immediatè ab illo amore exercendo, ut ostensum manet. Ex qua doctrina iam patet, quam certum sit, quod primum peccatum Angeli, quo inordinate, & immobilitè adhæsit propriæ excellentiæ ut fini simplicitè vltimo, nō processit ex incōsideratione practica talis peccati, aut aioris pravi, nec malitiæ eius, nec gravitatis offendæ, aut reatus, quia nec horum consideratio potuit practicè præcedere amorem primum vltimi finis, nec in signo libertatis ad ipsum debitè collocandum in Deo, vel indebitè in propria excellentia per primum amorem deliberatum; ac proindè respectu huius amoris, in quo fuit primum peccatum, illa cognitione malitiæ, offendæ, &c. si detur in Angelo, debuit esse purè speculativa, sed non practica.

Ex quo neganda etiam est minor argumenti, quod scilicet Angelus perfectius consideravit in sequenti instanti post peccatum, malitiam, offendam, & reatum sui peccati. Ad probationem in contra, nego antecedens, quia de ratione peccati, præsertim superbiæ, est mentem excæcere, ne in se culpam agnoscat, aut peccatum; nec experientia tormentorum, aut poenarum in superbo recogni rationem suæ culpæ, & offendæ Dei extorquet con-naturalissimè, sed connaturalissimè potius ex vi superbiæ, quo magis flagellatur tanto aduersus flagellantem blasphemat, & per prius negabit in eo iustitiam, quam in se culpam recognoscet. Sed dato, quod experientia tormentorum aliquam culpæ, & offendæ Dei cognitionem extorqueret; illa, vt dictum est, solum esset speculativa, & extra signum libertatis quantum ad amorem finis vltimi indebiti, ac proindè invtilis ad retrahendum ab illo.

Nec obest, si dicas: Quod ex cognitione, seu consideratione speculativa in vniuersali de malitia, descendit consideratio practica, & in singulari. Respondeo enim, hoc verum esse loquendo de consideratione speculativa directa obiecti, non de consideratione reflexa speculativa actus, quia ista, quamvis reflectatur supra actum in singulari, non potest esse practica respectu ipsiusmet actus, ut ostensum manet.

81. Quinimo sentio: Quod diabolus solum in vniuersali cognoscit post peccatum, quod malum est reliquæ Deum, culpa, & peccatum: Sed non singulari applicando cognitionem huius veritatis ad seipsum, ad suumque primum

amorem in ipso regnante. Primo ab authoritate, nam Div. Gregor. lib. 34. Moral. cap. 14. sic ait: *Appetitum celsitudinis veritatem in rigorē menis, ut damnatus iam per duritiam male egisse non sentiat.* Quid clarius? Similiter Div. Thom. quæst. 16. de Malo, artic. 5. ait: *Diabolus non potest in se, propriè loquendo, culpam sentire, ita scilicet, quod apprehendat, & refugiat, quasi malum culpe peccatum, quia hoc pertinet ad mutationem liberi arbitrij.* Secundo à ratione, quia applicatio scientie, seu cognitionis vniuersalis ad singulare contingens solum fit per liberam voluntatem: Sed Angelus per liberam voluntatem non potest applicare cognitionem vniuersalem, vel habitualem culpe, & peccati ad proprium peccatum in singulari: Ergo. Probatur minor: Quia Angelus post peccatum à se cominissum nihil potest liberè velle, nec per liberam voluntatem facere, nisi ex amore finis vltimi totaliter dominantis in ipso: Sed post peccatum amor totaliter dominans, & regnans in ipso Angelo est immoderatus amor propriæ excellentiæ, & pulchritudinis; implicat autem, quod ex amore inordinato propriæ excellentiæ, & pulchritudinis liberè velit cognoscere in se foeditatem, & turpitudinem culpe, aut peccati, seu applicare cognitionem vniuersalem, vel habitualem peccati ad propriam considerandam turpitudinem, aut foeditatem; nani amor proprius, & inordinatus propriæ pulchritudinis, & excellentiæ potius ab hoc aversit, & retrahit, præfertim cum totaliter in animo determinatur: Ergo Angelus post peccatum non potest per liberam voluntatem applicare cognitionem vniuersalem, vel habitualem culpe, & peccati ad proprium peccatum in singulari.

82. Explicatur: Nam experientia ipsa docet, quod quanto aliquis magis laborat amore inordinato, & perversa existimatione suæ excellentiæ, & perfectionis, tanto minus in se culpam, & peccata propria recognoscere valet, adeò ut vix inveniatur superbus, qui se esse superbum recognoscet, quia ipsa superbia, quanto magis in mente regnat, tanto magis avertit mentem à sui ipsius cognitione in esse culpe, & peccati; quod si in nobis semper est possibilis cognitione illius, idèo est, quia in nobis propter multiplicatatem potentiarum, & virium, non totaliter superbia animum possidet, & dominatur, sed semper relinquit aliquam ianuam, qua cognitione culpe propriæ ingredi-

valeat. Atqui in mente Angeli propter eius simplicitatem, semel quod superbè deliquit, superbìa eius mentem ex toto, seu totaliter dominatur, atque adeò inflexibilitè, & immobilitè: Ergò non reliquit aditum, quo in ea cognitio propriè culpè, & malitiè ingredi possit.

83. Sed inquires, hoc argumentum nimis probare, quia probat Dœmonem nō habere vermem conscientiæ, qui certè in cognitione accusante, & arguente ipsum de peccato, consistit. Respondeo, negando sequelam: Quia solum probatur nostro argumento, quod ab intrinseco, & ex propria applicatione liberè, & voluntariè, non possit propriam culpam cognoscere: Sed cum hoc componitur, quod luce quadam divinitus illapsa, velit, nolit, cogatur illam cognoscere, & ab ea luce continuò arguatur de sua superbìa, non ad salutem, nec reversionem, sed ad perpetuum tormentum, ipso tali luci, & cognitioni immobilitè semper reluctanti; atque adeò ea cognitio non practica ad retrahendum à culpa, sed respectu culpæ purè speculativa est, practica vero ad tormentum, poenam, & tristitiam æternam illi causandam.

84. Ex quo iam infertur, quod argumentum factum ab experientia tormentorum, ad probandum, quod Angelus ex illa possit vividius considerare gravitatem culpæ, & offensionem Dei, minimè probat, quod experientia illa possit extorquere ab ipso cognitionē salutarem, & practicam culpæ, qua retrahi possit à culpa cōtinuanda; sed ad summū cognitionem aliquam ipsi violentam, & speculativam de culpa, & solum practicam ad poenam, & tormentum; quantum enim ad eius liberam considerationem attinet, potius ex ipsa superbìa immobilitè regnante Deum blasphemat, iniustitie arguit, & culpam propriam negat præsumptuose, & superbè. Vide suprà, à num. 8.

85. Obijcies quintò: Quia si Angelus ex natura rei non possit retractare peccatum suum, vel hoc esset ex nobilitate, & perfectione ipsius, vel ex imperfectione: Neutrū dici potest: Ergò nec quod non possit peccatum retractare. Minor quoad primam partem probatur: Quia incorrigibilitas, & impotētia emendationis non est perfectio, sed imperfectione, & infelicitas quammaxima: Ergò ex nobilitate, & perfectione oriri non potest. Quoad secundā etiam patet: Quia

imperfectior est homo in præsentī statu, quam Angelus: Et tamen non est incorrigibilis, nec impotens retractare peccatum: Ergò ex imperfectione non probatur, quod Angelus ipsum retractare non possit. Confirmatur ex Div. Fulgentio, lib. i. de Fide ad Petrum, cap. 3. vbi ait: *Recuperare institutam divini munieris esse, non nature.* Et subdit: *Si possibile esset ut humana natura, postquam à Deo averfa bonitatem perdidit voluntatis, ex se ipsa rursum eam haberet, multò possibilius hoc haberet Angelica:* Ergò posse retractare voluntatem, perfectionem arguit, alias consequentia Fulgentij nulla esset: Sed Angelus est perfectior quam homo: Ergò potiori tiulo potest retractare voluntatem, quam homo.

86. Respondeo, concessa maiori, negando minorem quoad primam partem. Et ad probationem, concessa antecedenti, nego consequentiam: Quia bene potest excessus mali, & imperfectionis ab excessu perfectionis procedere; peior enim est cæcitas intellectus, quam cæcitas oculorum, quanto intellectus perfectior est oculis, & quia perfectior est; peius est vitium mentis, quam vitium auris vel ferri, quanto perfectior, & quia perfectior est mens, quam aurum, & ferrum; de quo vide Augustin. *suprà, quest. i. à num. 16.* Itemque, quo vinum magis generosum est, si corrumpatur, & in accetum degeneret, accetum fortissimum est; sic similiter natura Angelica perfectior est, & nobilior longè quam humana, & quia nobilior inflexibilis, sed ex hac ipsa perfectione, & nobilitate procedit, quod si degenerat à bono in malum, à bona in malam voluntatem, efficitur malus, & male voluntatis inflexibilis; quod & in ipsis hominibus experiri licet, quia inflexibiliores, & difficilius corregibiles sunt, quo nobiliores, & sapientiores habentur, propterea enim ad ponderandum errorem aliquem, vt adagium abiit: *Error sapientis?*

87. Ad confirmationem, dico, Fulgentium loquutum fuisse attēta potestate absoluta ad bonitatem voluntatis acquirēdam, præcisivè à ratione inflexibilis, vel flexibilis; ex dupli enim titulo potest quis esse impotēs ad recuperandā bonam voluntatem amissam, & quia illa superat vires illius naturales; & quia inflexibilis est in voluntate semel deliberata: Homo quidem ex primo tantum, Angelus ex vitroque: Fulgentius autem loquutus fuit attento solo primo titulo, quo attento ve-

verum tenet, quod si homo ex se ipso posset recuperare bonam voluntatem, id est, si haberet vires equantes ipsam, posteriori titulo Angelus, qui perfectiores, & maiores vires naturae habet, id posset. Attento vero titulo inflexibilitatis facilius homo potest illam recuperare ex gratia, quam Angelus; nec in hoc sensu loquutus fuit Fulgentius, sed in primo. Mitto, quod si homo ex se ipso posset recuperare bonam voluntatem, aliter esse non posset, nisi quia ex se ipso haberet amorem finis altioris, ex quo posset se restituere ad bonam voluntatem; quem si haberet homo, posteriori titulo haberet Angelus: Casu autem, quo Angelus ex se ipso haberet amorem altiorem finis altioris supra ipsum, quem deseruit, posset etiam recuperare ipsum, quem deseruit: Sed casus in utroque impossibilis est, & magis in homine, quam in Angelo, atque adeo verum tenet, quod si in homine possibile foret, magis esset possibile in Angelo.

88. Obijcies sexto: Angelus malus mutavit primam bonam voluntatem, in qua creatus fuit: Ergo est flexibilis de bona in malam voluntate: Ergo pariter de mala in bonam. Respondet Magist. Gonet, & cum eo alij Thomistæ, quod primum iudicium practicum, & prima electio Angeli in primo instanti sue creationis, non fuerunt plenè libera quoad specificationem, & exercitium, quia non iudicarunt, nec voluerunt ex propria deliberatione, & applicatione, sed ut moti, & applicati à Deo, & ideo fuit mutabilis; prava autem illa electio, qua inordinata mali Angeli suam excellentiam appetivæ, fuit omnino deliberata, perfecta, & completa, & ideo illa est omnino fixa, & immutabilis, sicut & iudicium practicum, per quod fuit regulata.

89. In hac, & similibus solutionibus, solum displicet primo, quod in ea primus amor finis ultimi, sive bonus, & indeliberatus in primo instanti, sive pravus, & deliberatus in secundo instanti, vocatur pleno ore electio, cum tamen ut sape dictum est de ultimo fine non detur electio, nec deliberata, nec indelibera, nec bona, & ordinata, nec mala, & inordinata. Displicet secundo, quod in ea supponitur primum amorem finis regulari iudicio pratico prævio; quod licet consequenter dicatur, supposito, quod esset propriæ electio, tamen falsum est absolute, quia ille amor non est electio ultimi finis, nec amor comparativus illius,

sed amor absolutus vnicè regulatus cognitione practica simplici proponente ipsum ut propter se amabilem absolute. Quæ doctrina satis supra ostensa manet, quest. 29. a num. 754 etiam praemissa, solutionem datam amplector eo sensu, quod amor bonus ultimi finis debiti in primo instanti bonus non est deliberatus, nec liber, nisi tantum inchoativè, ut supra ostensum manet; & ideo vertibilis, & flexibilis est per deliberationem in malum amorem finis indebiti: At in secundo instanti iam amor finis, seu voluntas est erga finem plenè liber, plenèque ac consummatè deliberata, quia est ab Angelo se ipsum determinante, applicante, & movente, sive ad finem debitum, ut in Angelis bonis, sive ad finem indebitum, ut in Angelis malis; voluntas autem plenè libera, & plenè deliberata in Angelis inflexibilis est tam de bono ad malum, quam de malo ad bonum.

90. Sed dices: Quando Angelus adhæret per amorem, & voluntatem fini indebito, minimè adhæret ex plena, & perfecta deliberatione: Ergo eius amor, & voluntas flexibilis erit. Probatur antecedens: Quia per nos adhæret fini indebito ex inconsideratione eorum, quæ deberet considerare, & attendere: Sed amor sic inconsideratus non est plenè, & perfectè deliberatus: Ergo. Probatur minor: Quia illa solum est plena, & perfecta deliberatio, quæ pensat, & librat ante determinationem omnia, quæ pensari, & librari debent, & possunt, & ex his omnibus pensatis, & libratis deliberat, & determinat, ac resolut: Sed amor inconsideratus, seu ex inconsideratione procedens, non procedit ex omnibus pensatis, & libratis, quæ debent pensari, & librari: Ergo nec procedit ex perfecta, plenaque deliberatione.

91. Respondeo, distinguendo antecedens: Minimè adhæret ex plena, & perfecta deliberatione, accipiendo plenum, & perfectum, pro consummato, & terminato sive bene, sive male, nego: Accipiendo plenum, & perfectum pro debite, bene, & integrè facto secundum debitum, concedo antecedens. Ad cuius probationem, concessa maiori, distinguo minorem distinctione data. Et ad eius probationem, distinguo similiter maiorem, quia argumentum procedit in equivoco. Dupliciter enim potest aliquis deliberatio de aliquo dici plena, & perfecta, nempè vel quia iam terminata,

& consummata per finem , & ultimam resolutionem ad unum extremū indifferentię , sive debitę , sive indebitę factam , vel quia modo debito recte facta , prout fieri debuit. In primo sensu tam perfecta , & plena dicitur deliberatio latronis ad furtum commitendum , ac deliberatio virtuosi ad bonum faciendum , quando utraque est ultimata resolutio non relinquens animum in equilibrio indeterminatum. Sed in secundo sensu , sola deliberatio virtuosa ad bonum est plena , & perfecta , quia sola illa pensat , & librat omnia , quae possunt , & debent considerari , & omnibus his pensatis integrè attentis determinat : Dicimus ergo , quod deliberatio Angelī mali , quantumvis inconsiderata , fuit plena , & perfecta deliberatio in primo sensu , quia fuit firma adhæsio ad finem indebitum ex propria absoluta , & firma determinatione ad ipsum cum ea inconsideratione voluntarie admissa. At in secundo sensu fatemur eam deliberationem , quia sine omni debita consideratione , fuisse imperfectam , pravam , & defectuosam , & malam ; sed hoc non tollit firmitatem eius , ut per se patet in deliberatione latronis , & alijs malis deliberationibus , & resolutionibus.

92. Obiiciunt denique contrarij , quia ex Sacro Textu constat Angelos sæpè mutasse electionem : Ergo sunt capaces ex natura sua mutandi electionem , & consequenter flexibles. Antecedens probatur , tūm ex Daniele , cap. 1. ubi refertur , quod Angelus Persarum restitit Angelo Israelitarum , trinitatem scilicet , & vnodiebus ; adveniente autem Michaele Archangelo , destitit resistere , & mutavit voluntatem. Tūm quia diabolus in Passione Christi prius suadebat , tām Iude , quam Iudæis , ut occiderent Christum , postea vero per vxorem Pilati conatus est Pilatum avertere à Morte Christi : Ergo mutavit voluntatem.

93. Ad huiusmodi argumentum respondetur communiter à Thomistis , quod Angelus duplicitè potest iudicare , & eligere de agendis. Primo perfecte , & complete ; secundo imperfecte , & incomplete . Tunc iudicat perfecte , & complete , quando procedit ex principijs sibi evidentiibus , ac certis , quia tunc procedit modo comprehensivo attingendo omnes rationes attractivas , & retractivas respectu electionis. Tunc verò iudicat , & eligit imperfecte , quando procedit ex principijs dubijs , & connaturalibus , quia

hoc ipso , quod principia non sunt sic ma & convincentia , iudicium etiam non potest esse firmum , ac proinde nec electio eo regulata. Quo supposito , distinguunt antecedens : Ex Sacro Textu constat Angelos sæpè mutasse electionem perfectam , & completam , negant : Imperfectam , & incompletam , concedunt , & quod voluntas Angelī mutabilis , & flexibilis sit quantum ad electionem , & iudicium imperfectum , & incompletum , non vero quantum ad iudicium , & electionem perfectam , & completam ; de qua solum intelligendam esse conclusionem , & doctrinam Div. Thom. de inflexibilitate Angelorum , dicunt.

94. Verūtamen hæc doctrina non placet , primo , quia cum electio , & iudicium practicum , propriè accipiendo , ferè semper sint de agilibus , & contingentibus , de quibus Angelus non habet scientiam comprehensivam , qua evidenter scire posset , quando expediet , vel quando non expediet illa agere , nisi per revelationem divinam , sequeretur omnes Angelorum electiones , & iudicia practica de agendis esse flexibiles , & retractabiles. Imò & sequeretur , primum pravum appetitum intentivum Angelī , quo appetivit esse sicut Deus , beatus , & foelix consummatè in se ipso per naturam absque gratia , fuisse etiam imperfectum , & incompletum , & consequenter flexibilem , quia non processit ex cognitione comprehensiva , & evidenti quod id aliquid posset , sed solum ex persuasione affectata , quo id sibi persuasit : Atqui hoc est plenè , vel maiori ex parte negare inflexibilitatem Angelī : Ergo.

95. Aliter ergo respondeo , quod nec circa singulare contingentia , & agibilia attentis eisdem circunstantijs , in quibus Angelus aliquid semel agendum elegit , & iudicavit , talis electio , iudicium , aut propositum mutabile , aut flexibile est , licet attentis alijs circunstantijs obiectivis supervenientibus possit aliter iudicare , & eligere ; quia hoc non est mutare , nec fletere , aut retractare primam electionem , iudicium aut propositum , cum utrumque iudicium , & voluntas utraque simili compati possit , nempe & faciendi in illis circunstantijs obiectivis , in quibus prius voluit , & non faciendi in alijs , in quibus postmodum noluit ; vnde aliter volendo , & iudicando in posterioribus circunstantijs , ac antea in prioribus , mutatur quidem obiectum voluntatis , & iudicij , sed eligens , aut

iudicans non mutatur, nec retractatur propriè loquendo, sed potius firmus manet in primo iudicio, ac prima voluntate relata ad priores circumstantias. Sicut Deus non mutatur volendo pro vno tempore, & circumstantijs aliquid, cuius oppositum voluit pro alio tempore, & circumstantijs, v.g. dum prius voluit præcipere Abrahæ, ut filiam sibi sacrificaret, & posteā voluit præcipere ipsi: *Ne extendas manum tuam super puerum*, cuius mille exempla adduci possent.

96. Solum ergò voluntas mutatur, & retractatur, cum relate ad ipsas circumstantias obiectivas, in quibus anteā voluit aliquid agere, vult posteā desistere, aut si iam illud egit, pœnitit se voluisse, & egisse, & vellet fecisse oppositum: Hoc autem modo negamus Angelum esse mutabilem in suis electionibus, & in suis determinationibus practicis deliberatis, quæcumque ille sint. Nec admittimus distinctionem illam de electione, & iudicio perfecto, & imperfecto, quia cum Angelus ex amore deliberatus finis, (qui temper in illo supponitur immobilis,) circa contingentia, & agibilita aliquid eligit, & dictat agendum absolute in præsentibus circumstantijs, ita quod illud de facto agit, illa electio, illudque dictamen (efficax certè, & absolutum,) non imperfectum, nec incompletum, sed completum, & perfectum, ultimoque deliberatum est; alias non esset absolutum, nec in opus proderet; nihil enim ad extrâ agit Angelus, quod non plenè deliberaverit, & absolute dictaverit agendum, in eisdem circumstantijs obiectivis, in quibus illud agit. Unde si Angelus Persarum viginti, & vno diebus restitit Angelo Iudeorum Custodi, restitit sanè, quia toto eo tempore deliberatè voluit absolute resistere, & ita resistendum absolute, & deliberatè dictabat in circumstantijs obiectivis sibi præsentibus, à quo dictamine, & electione nunquam resipuit, nec pœnituit, nec eam retractavit; licet, adveniente Michaeli, novas circumstantias obiectivas revelaverit Angelo Persarum, quibus ab illo inspectis, & cognitis, resistendum dictavit, & desistere eligit, non retractata electione, & dictamine prius habito relate ad priores circumstantias obiectivas.

97. Et idem dicendum de diabolo in Passione Christi, quod scilicet, attentis prioribus circumstantijs obiectivis, quibus Christus sibi solum apparebat ho-

Tom. II.

mo sanctus, deliberatè elegit, & dictavit solicitare eius mortem; sed post modum novis iudicijs, & circumstantijs supervenientibus, & mutantibus obiectum, ita quod iam sibi apparebat Filius naturalis Dei, aliter iudicavit, & elegit, nempe desistere ab eius morte solicitanda, & illam pro posse impedire, non quidem retractata prima voluntate, electione, aut dictamine relate ad circumstantias obiectivas priores, sed in ea potius inflexibilitè perseverans, sed quia mutato obiecto, & circumstantijs obiectivis, aliud agendum dictabat absque retractatione, aut poenitentia prioris dictaminis, non ex flexibilitate, aut mutatione proprie voluntatis, sed ex mutatione externa obiecti.

98. Sed dices: Etiam finis ultimus ab Angelo appetitus per peccatum potest ex parte obiecti mutari, ita ut si in prima deliberatione apparuit ei nimis excellens, & pulcherrimum, & sibi sufficiens ad finale beatitudinem, postmodum ita non sit, nec appareat post peccatum, quia certè Angelus post peccatum non est ita excellens, & perfectus sicut anteā: Ergò poterit mutari quantum ad primam voluntatem, qua peccavit. Respondeat Div. Thom. 1. part. ques. 64. art. 2. ad 3. his verbis: *Dicendum, quod adhuc manet in diabolo peccatum, quo primo peccavit, quantum ad appetitum, licet non quantum ad hoc, quod credat se posse obtinere, nempe felicitatem quam appetivit: Sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, & velit ipsum facere, & posteā admittatur ei potestas; nihilominus voluntas homicidiij in eo manere potest, ut velit fecisse, vel velit facere, si posset.*

99. Quasi diceret, licet diabolus, mutato obiecto, nempe propria excellentia in omni ordine, & facultate adempta obtinendi in se ipso plenam, & finale beatitudinem propter peccatum, non credat iam se posse illam obtinere, & consequenter nec in posterioribus circumstantijs absolute conetur illam obtinere, tamen adhuc remanet in eo immutata, & minimè retractata prima voluntas prava relate ad primas circumstantias obiectivas, quia relate ad ipsas voluntatem minimè retractavit, nec de illa pœnituit, sed adhuc est in eadem voluntate, qua idem vult, & vellet in eisdem circumstantijs, si obtinere posset, quamvis iam non credat se posse obtinere; sicut homo, qui cum poterat, deliberatè voluit facere homicidium, quamvis pos-

Zz

teā

teā ei adimatur potestas , si tenax sit , & obstinatus in animo vindictę , eandem voluntatem retinet relatè ad circunstan-
tias , in quibus primo voluit , vi cuius vellet fecisse , & facere si posset: Illa au-
tem mutatio de posse ad non posse , est
mutatio externa obiecti , sed non arguit mutationem internam voluntatis , quę so-
lum fit per retractationem , & poeniten-
tiā , vi cuius , quamvis redirent ipse priores circumstantię , & posset , nollet ; &
hoc modo dicimus Angelum nunquam posse retractare voluntatem , sed esse in-
flexibilem in omni sua voluntate delibe-
rata respectu obiecti in eisdem circum-
stantijs , in quibus deliberatè illud voluit
& ideo esse incapacem poenitentię .

DUO COROLLARIA EX DICTIS
notatu digna.

100.

COLLIGITUR primò , diabolum ex vi peccati , quo primo se convertit ad finem pravum , & avertit à fine debito , immobilitè in eo semper perlevere peccando formaliter , & culpabilitè eodem primo peccato , & culpa . Patet ex suprà dictis : Quia Angelus cum non dormiat , nec vñquam careat viu rationis , aut libertatis suę , semper est in actu illam exercens ; nec potest actu semper illam exercere , nisi semper sit in actu circa vltimum finem , à cuius amore omnis electio procedit : Sed non est vñquam in actu circa vltimum finem debitum , postquam inflexibilitè adhæsit vltimo fini malo : Ergò semper est in actu erga vltimum finem malum , cui semel deliberate adhæsit : Ergò semper est actu peccans primo peccato formaliter , & culpabilitè , sicut primo peccavit .

101.

Explicatur : Quia amor de-
liberatus vltimi finis pravi , & libera determinatio , qua semel diabolus fini pravo adhæsit , est ęviterne , & immutabilis , & perpetua ex natura sua , & ex vi suorum principiorum , vt suprà satis ostendimus : Ergò eo amore , & ea ipsa determina-
tione , qua semel peccavit culpabilitè , & formaliter , ęvternaliter , & semper peccat culpabilitè , & formaliter . Et vrgetur , quia impotentia consequens ad peccatum formale de se ęvternum , non tollit , quod illud peccatum pro tota ęvi-
teritate , & semper sit formaliter libe-
rum , formaliter peccatum , & culpabile : Sed impotentia Angeli ad desisten-
dum ab illo amore pravo finis mali , est

consequens ad ipsum ut ęvternum , quia est consequens ad ipsum ut ex natura sua inflexiblem , & immutabilem : Ergò non tollit , quod pro tota ęvteritate sit peccatum formaliter , & culpabilitè .

102. Dices forsan : Necesitatem peccandi in Angelo , & impossibilitatem vitandi peccatum , non esse consequen-
tem ad pravum amorem finis , nec ad primum peccatum immediate , & volun-
tarie , sed mediate tantum , quia scilicet in poenam primi peccati , Deus substra-
xit illi gratiam sufficientem ad debitum finem appetendum ; impotentia autem ista , & necessitas immediatè ex poena peccati , & mediante poena ex culpa commissa , tollet libertatem formalem , & formalem culpam in actu , vel omis-
sione ex tali potentia , vel necessitate procedente . Ut patet , si alicui in poenam peccati omissionis in ieunando , aufe-
rat illi sanitatem , & potestatem licet ie-
unandi , & in eo , qui propter omissionem recitandi à Deo flagellaretur privatione visus , neuter enim de reliquo peccaret omittendo , sive ieunium , sive recitationem . Quin etiam , si quis in poenam homi-
cidij patrati , privaretur viu rationis , & plecteretur poena dementię , & eadem dementia agitatus , patraret iterum homi-
cidium , in hoc non peccaret formaliter , & culpabilitè ; vt per se notum est ; quia videlicet laboraret impotētia illud vitandi , licet consequenti ad primam culpam media poena : Ergò impotentia ad vitandum peccatum orta ex poena prioris cul-
pę excusat in posterum à peccato forma-
li , & culpa , & consequenter impotentia demonis ad vitandum modo peccatum ipsum excusat , quia illa impotentia est ex poena primi peccati , seu ex substrac-
tione gratię sufficientis in poenam prece-
dantis peccati . Dicere autem quod hæc impotentia non excusat à culpa , est doc-
trina de qua suprà aiebat Mag. Herrera , *Hanc doctrinam ego semper horrescam* , & quod ex illa sequitur dogma Jansenianum , quod scilicet impotentia vitandi peccatum in nobis ex poena peccati pri-
mi parentis , non excusat à peccato for-
malī , & culpa . Sic Mag. Herrera , eam doctrinam imputans Thomistatum Scho-
lae .

103. Verūtamen longè abest à Thomistarum Schola ea doctrina , quia Thomistæ nunquam negarunt impoten-
tiā purę poenalem , seu ex poena tan-
tum provenientem , & non voluntariam , nec voluntariè contractam , excusare à cul-

culpa, & peccato formalis, sed solum id negarunt de potentia voluntariè contracta, voluntate libera personali, & voluntariè perseveranti ob non retractationem. Sicut in illo, qui navigationem aggrediens, primo die voluntate delibera proiecit breviarium in mare, qui quādiū illam voluntatem non retractaverit, excusari non potest à culpa in non recitando ob potentiam ex defectu breviarij, quia non retractata priori voluntate, semper censetur moraliter perseverans, & tādiū censetur voluntaria omissione recitandi. Hæc est doctrina Thomistarum, quæ sanè in Angelo inflexibiliè adhærente fini indebito, locum habet potiori titulo, ut postquam semel adhæsit, in continuatione, seu permanētia perpetua talis adhæsionis nunquam excusat à culpa formalis ex potentia contracta non adhærendi. Ratio est: Quia prima adhæsio deliberata, ex qua talem potentiam contraxit, non solum p̄severat in ipso moraliter, sed physicè perseverat eadem pro tota æviternitate, cum ex natura sua, & ex suis principijs sit ævicterna; ac proinde sicut semel fuit ipsi voluntaria potentia consequens ad finem debitum amplectendum, ita semper est illi formaliter libera, & voluntaria, quia semper remanet, non solum moraliter in eadem voluntate finis indebiti non retractata, sed physicè perseverat in ipsa ut ex natura sua irretractabili, seu ævicterna; nunquam ergo ob talem potentiam semel contractam excusat à culpa formalis in tali adhæsione perpetua ad finem indebitum, quia ea potentia semper est consequens ad talem adhæsionem, & semper voluntariè, & liberè contracta. Quare ergo hæc doctrina exhorrescenda est; aut quid in illa cum dogmate Janseniano?

104. Et ut videoas, quanto absurdum se exponat, quī illam negaverit. Rogo à contrarijs, an diabolus post casum, & damnationem, & consequenter ad illum, possit vitare peccatum actualis adhæsionis ad finem indebitum? Vel negas, vel affirmas? Si negas id posse, quia deest illi gratia sufficiens requisita ad posse vitare illud peccatum actuale in poenam præcedentis peccati: Ergo in poenam præcedentis peccati Deus ipse necessitat hodie Angelum ad peccandum actualiter per adhæsionem actualē ad finem indebitum, & aversionem à fine debito: Atqui hoc absolute dicere, est absurdum impietatem redolens erga Deum: Ergo,

Tom. II.

105. Explicatur: Quia si vera est sententia contraria negans Angelis inflexibilitatem ex natura sua in suis deliberationibus, ex vi primæ deliberationis non se ipsum necessitavit ex se ad perseverandum in peccato admissō, cum quantum est ex se posset deliberationem flectere ad alium finem, & primum retractare: Ergo si necessitatus mansit ad perseverandum semper obstinatus in primo peccato, non à se, nec ex propria determinatione, sed à Deo sic necessitatus manet in primi poenam peccati, non necessitate consequenti, & voluntaria, sed pure poenali, & non voluntaria, nec consequenti, sed antecedenti: Ex quo duo infero absurdum, primum, quod Deus in poenam primi peccati, Angelum necessitavit ad semper peccandum: Secundum quod Angelus post primum peccatum, nunquam amplius peccabit, quia necessitas purè poenalis, & non voluntaria, nec consequens per se, sed antecedens excusat omnino à peccato, & culpa. Primum videtur impium, secundum est chimericum.

106. Vrgetur: Quia, ut tu ipse asseres, num. 103. necessitas, & potentia consequens ad culpam mediante poena, & immediate ex poena procedens excusat à culpa, & peccato formalis, & tollit libertatem operis, vel omissionis inde securę: Sed per te obstinatio demonum, & potentia vitandi peccatum post damnationem, non procedit ex culpa natura sua inflexibili, sed pure ex poena à Deo inflicta: Ergo Angelus post damnationem excusat à peccato in amore finis pravi, & indebiti, quinimò & in tali amore impeccabilis remanebit.

107. Dices forsitan, quod in illo amore pravi finis, in quo obstinatus ex poena supponitur, iam non peccat formaliter, sed materialiter tantum, quia supposita obstinatione poenali, seu que pure poena est à Deo inflicta, ut probare conatur Mag. Herrera, & non ex inflexibili culpa, iam in posterum excusat doemon à culpa, & peccato formalis, licet non à peccato materiali. Sed contra est, primò: Quia peccatum materiale esse quidem potest in aliquo opere imperato, sed in intentione, & amore finis indebiti nullus unquam admissit peccatum pure materiale, sed si in ea peccatum est, est formale. Secundo: Quia adhuc est absurdum redolens impietatem dicere, quod Deus in poenam unius pec-

Zz 2

cati,

ceti, voluntatem necessitat antecedenter ad amorem finis indebiti, seu ad collocandum suum ultimum finem in bono commutabili, licet hoc dicatur in eo casu peccatum materiale; alias illam necessitaret, ut averteret se à bono divino, & incommutabili, convertendo se per amorem ad bonum commutabile, dicens, quod in hoc excusaretur à culpa.

108. Tertiò: Quia etiam est absurdum excusare dœmonem post lapsum à peccato formalí, & culpa, in eo quod est amare propriam excellentiam inordinatè, & immoderatè ut ultimum finem, quia ad hoc necessitatur ab ipso Deo in poenam prioris peccati; alias etiam excusaretur à peccato formalí, & à culpa eius superbia, & invidia, & maligna voluntas, qua de facto homines prosequuntur, & quidquid ex tali amore inordinatio, & maligna voluntate operatur, quia non esset imputandum ad culpam dœmoni, sed soli Deo in poenam primi peccati dœmonem antecedenter obstinante, & necessitante ad illam malam, & pravam voluntatem, adempta illi libertate in volendo: Hoc autem quis nisi absurdissimè dicat. Sequela est manifesta, quia in continuatione illius pravi amoris, superbie, & invidie, post primum peccatum, & supposita poena obstinationis, iam dœmon non esset formaliter liber, nec formaliter culpabilis, sed talis continuatio soli Deo esset libera, & formaliter imputabilis, tanquam in poenam primi peccati necessitanti antecedenter dœmonum ad ipsam malam voluntatem continuandam. Vide igitur, quot absurdā devorare cogitur, qui doctrinam Thomistarum ut horrendam execratur.

109. Propterea ad dilemma propositum, num. 104. aliter forsan responderebis, nempè affirmativè, affirmando scilicet, quod adhuc Dœmon habet potestatem liberam vitandi adhesionem actualem ad finem iaddebitum, seu amorem inordinatum propriæ excellentiæ. Sed contra pariter est: Quia in primis non potest illum actualem amorem, & adhesionem deponere per puram omissionem amandi finem, hoc est nullum omnino finem amando, tum quia huiusmodi omissione pura repugnat omnino, etiam iuxta contrarios. Tum quia cessante omni amore finis, cessaret omnis motus practicus mentis Angelico, & maneret Angelus truncus, & mortuus, absque primo motu, qui est amor finis; hoc autem etiam repugnat. Deinde, nec posset de-

sistere ab illo amore pravo finis indebiti per amorem indifferentem finis indifferentis, quia repugnat finis indifferentis, & nec debitus, nec indebitus; & similiter actus indifferentis in individuo, ut supra ostensum manet, quest. 4. Demum, nec posset ab illo actuali amore finis indebiti desistere per amorem ultimi finis debiti, quia in poenam careret per vos auxilijs sufficientibus ad amorem finis debiti requisitis ex parte potestatis, ut se converteret ad finem debitum: Ergo nullo modo posset desistere ab actuali adhesione, & amore finis indebiti, subtractis illi auxilijs sufficientibus in poenam primi peccati: Ergo necessariò, & consequenter inculpabilitè, semper maneret in eo ipso amore inordinato finis indebiti post damnationem, illeque pravus, & inordinatus amor post damnationem esset quidem poena Angelo inficta à Deo, sed non iam culpa eius, nec formale peccatum ipsum: Ergo non vitantur absurdā.

110. Forsan vi argumenti coactus dices: Quod dœmon de facto retinet potestatem antecedentem, & sufficientem gratiam ut se possit convertere ad finem debitum, quem deseruit, & ideo, si de facto non convertitur, ad culpam ei imputatur, non vero ex inflexibilitate primæ aversionis. Sed qui hoc dixerit, aperte contradicet pluribus ex PP. aperte negantibus Angelis potestatem redeundi ad amicitiam Dei. Vide supra, num. 41. Deinde est contra communem Theologorum sententiam, quorum nullus admittit Deum, Dœmonibus post lapsum, aut damnatis, impetrare auxilia sufficientia ad salutem, nec illam comprehendit, in ea voluntate, qua vult omnes salvos fieri. Quin, & videtur contra omnes Sacrae Scripturæ Textus, quibus suadetur, quod in Inferno nulla est Redemptio. Eaque propter censem huiusmodi desperatum recursum nulli placitum. Eo autem praecuso, restat contrarijs expondere, quo pacto obstinatio Dœmonum in malo sit peccatum formale, & culpa, quod non facile praestabunt, seclusa inflexibilitate naturali primæ deliberationis, in qua inflexibili voluntate hodie permanent.

111. Sed dices, nos etiam eisdem absurdis admittendis obligari, quia negare non possumus obstinationem Dœmonis, & consequenter impotentiam se convertendi ad finem debitum esse poenam primi peccati. Sed nego sequelam, seu assumptum. Quia:

112. Colligitur secundò ex dictis, quod obstinatio Dœmonum est simùl culpa, & poena, non quidem poena à Deo positivè inficta, sed poena purè à Deo permitta, atque adeò, quod impotentia se convertendi ad finem debitum ex obstinatione proveniens, est purè impotentia consequens culpam ipsius obstinationis, & nunquam excusat Angelum à culpa formalí, & formalí peccato amoris pravi, in quo obstinatè perseverat. Quod obstinatio Dœmonis sit culpa, patet, quia obstinatio Dœmonis est inflexibilis eius in malo, pertinaxque voluntas: Sed hæc est ipsa eius culpa, eiusque peccatum, quia non aliter peccat Angelus, nisi per voluntatem inflexiblem, & pertinacem adhæsionem ad finem malum: Ergò eius obstinatio, est cuipè ipsius. Quod autem simùl sit poena, patet etiam, tūm ex testimonijs suprà obiectis ex SS. PP. a nu. 41. Tūm, quia quatenus importat impotentiam redeundi ad bonum amissum per substractionem gratiæ, certè iustissimum est, vt qui inflexibiliter, & pertinaciter se avertit à summo bono, deseratur etiam pro semper ab ipso, & careat adiutorio, vt redire possit ad ipsum: Ergo in tali sensu obstinatio est poena simùl & culpa, culpa quidem, quatenus est aversio libera, & voluntaria, ac pertinax ex natura sua à summo bono, & similis conversio in finem malum; poena, quatenus importat ex consequenti substractionem gratiæ, & impotentiam consequenrem pro semper duraturam, iustissimè correspondentem ex divina dispositione pertinaci culpe ipsius.

113. Et ne tibi videatur impossibile, quod idem sub diversis considerationibus, possit esse culpa, & poena, memento illius Christi D. Parabolæ de Patre Familiæ, invitante Proceres ad suam Cœnam, quia parata erant omnia, qui tamen se excusarunt, & noluerunt venire, nec Cœnam gustare; quibus tamen hoc ipsum in poenam illis constituerit, dicens: *Amen dico vobis, quia nemo virorum illorum gustavit Cœnam meam;* cum tamen hoc ipsum ipsi voluntariè decrevisserent: Sic igitur, licet Angeli sua voluntate ex natura rei pertinaci se privaverint voluntarie, & liberè in perpetuum potestate redeundi, & gratia sufficienti, hæc ipsa privatio, & substractio gratiæ in perpetuum ex divina dispositione illis in poenam iustissimam atsignatur.

114. Quod autem non sit poena positivè à Deo ipsis inficta, patet etiam,

quia Deus, nec in poenam potest positivè voluntatem ad peccandum necessitare; ac per consequens, nec illam positivè obstinare in malo: Non ergò obstinatio est poena positivè à Deo inficta: Tūm quia, vt sapissimè ait Div. Thom. Deus inducere, seu obstinare dicitur aliquem in malo, non quidem impertiendo malitiam, sed substrahendo gratiam: Sed quod Deus causat per meram substractionem gratiæ, absque influxu positivo, non est poena à Deo inficta, sed purè permitta: Ergò. Vnde plusquam falsum est, quod ait Magist. Herrera Complutensis, ques^t. 18. num. 25. his verbis: *Quod obstinatio Dœmonum sit poena à Deo inficta, constat etiam ex PP.* Quia potius ex PP. oppositum constat. Nec iuvat, quod Parenthesim in interponit addens: (*Modo quo infrà explicavimus*) tūm, quia id infrà non explicat; tūm, quia vix sano sensu explicari potest, *quod obstinatio in malo sit inficta à Deo in pœnam.*

115. Dices: Quod licet culpa ipsa obstinationis sit purè à Deo permitta, tamen privatio gratiæ, & illius substractio non est permitta à Deo, sed inficta; & cum poena obdurationis in ipsa substractione gratiæ consistat, erit poena inficta, & non permitta. Sed contra est: Quia ipsa substractio gratiæ ad vitandum peccatum, licet non sit permitta vt *quod*, & vt obiectum *quod* permissionis, est tamen permitta vt *quo*, tanquam permissione passiva peccati, & culpe; vt latè ostendimus tum Tractat. de Provident. ques^t. 18. à num. 89. Tūm Tractat. de Deo uno, dispu. 7. ques^t. 9. à num. 5. & infrà redibit sermo in Appendice ad Tractat. de Providentia: Ergò ipsa substractio gratiæ, vt est passivè privatio in voluntate, potest esse poena purè permitta à Deo, in poenam peccati. Vide locis citatis, ne eadem repetamus.

116. Sed dices, licet substractio gratiæ ad vitandum unum peccatum possit esse poena alterius peccati præcedentis, non tamen poena eiusdem peccati, ad quod vitandum substrahitur gratia: Sed per nos in Dœmone primum peccatum, & obstinatio in illo, non sunt duo peccata, nec duæ culpæ, sed una ex natura sua inflexibilis, pertinax, & obstinata: Ergò nec talis obstinatio, nec substractio gratia ad illam vitandam est in Dœmone poena peccati. Respondeo primò: Quod substractio gratiæ potest dici poena committans ipsum peccatum, per quod voluntas se impedit, ne gratiam efficacem ad illud vitandum recipiat, sicut privatio

gra-

gratiæ habitualis ab aliquibus dicitur poena committans ipsum peccatum mortale, per quod formaliter excluditur. Secundo respondeo: Quod licet in Angelo primum peccatum, & obstinatio in illo non sint duas culpæ, sed una, & unicum peccatum, tamen obstinatio in illo est proprietas solum ex natura rei ad illud sequuta, & quam Deus impedire posset miraculosè, & de potentia absoluta, immutando Angelum post peccatum de malo ad bonum; sed hoc non meretur, sed demeretur Angelus, & ideo, quod Deus illum non convertat post lapsum, non solum illi convenit tanquam proprietas ex natura rei secuta ad lapsum, sed tanquam poena à Deo libere permissa, quam Deus posset de sua potentia absoluta vitare per miraculosa conversionem voluntatis Dæmonis; vnde Deus post peccatum semel à Dæmonie commissum, in poenam ipsius liberè permittit talis peccati æternam durationem, quam certè vitare posset, ut statim dico.

TRIA ALIA COROLLARIA PRO conclusione questionis, & tractatus.

117. **C**OLLIGITUR tertio: Quod licet Angelus in suis determinationibus deliberatis sit ex natura rei inflexibilis, est tamen divinitus, seu de potentia absoluta mutabilis ad oppositam determinationem determinationi semel conceptæ, & consequenter divinitus convertibilis à Deo ad bonum, quantumvis ex natura rei obstinatus in malo. Ratio est clara, quia repugnantia, que solum est talis ex natura rei, divinitus vinci potest, vt patet in omnibus, que miraculosè Deus operatur, quia in eis operibus semper vincitur repugnantia naturæ, alias miraculosa non forent: Sed repugnantia Angeli semel ad unum deliberatè determinati vt se determinet ad oppositum solum est ex natura rei, seu ex natura ipsius Angeli, nec maiorem repugnantiam probant fundamenta Div. Thom. & nostra: Ergo divinitus est vincibilis, & consequenter de potentia Dei absoluta mutabilis Angelus ad oppositum. Explicatur: Quia magis repugnat Angelus semel creatus suę destructioni, quam semel deliberatè determinatus, suę mutationi: Sed quia illa solum est repugnantia ex natura rei, divinitus vinci potest, & Deus

potest Angelum destruere de potentia sua absoluta: Ergo pariter Angelum mutare, & convertere de sua potentia absoluta de una determinatione ad aliam.

108. Dices forsan, esse manifestam disparitatem, quia vt Angelus destruatur, non requiritur positivus influxus ipsius Angeli ad sui destructionem, & similiter in alijs operibus miraculosis non requiritur influxus positivus naturæ, in qua fit miraculum, & ideo, licet repugnante natura, fieri possunt. Attamen vt Angelus flectatur, & convertatur de uno proposito, vel absoluta determinatione ad aliam oppositam, requiritur influxus positivus, & actio positiva ipsius Angeli, imò & voluntaria, ac libera; hæc autem implicat in terminis quod sit ab Angelo ex natura sua repugnante tali actioni, quia licet passio possit esse in natura repugnante, actio tamen implicat quod sit à natura repugnante.

119. Sed contra est: Quia licet actio nec divinitus possit esse à natura repugnante absolute, vt sic repugnante, bene vero à natura miraculosè immutata quantum ad repugnantiam: Ex. g. Corpori mortuo naturaliter repugnat vivere, seu se movere, quia vivere, & se movere est actio vitalis naturaliter repugnans corpori post emissionem animæ sed nihilominus potest Deus corpus exanimare redire animatum; & sic facere per miraculum, quod iterum vivat, & se moveat; & similiter quod cæcus videat, restituens dñi virtutem amissam videndi: In quo easu præcedit passio miraculosa recipiendo pristinum statum amissum irrecuperabiliter ex natura rei, qua passione, & renovatione passiva miraculosa supposita, cessat repugnantia naturæ ad actiones vivendi, & videndi, & succedit habilitas, & aptitudo: Vnde miraculum est in eo quod cadaver iterum passivè animetur, sed non in eo, quod semel miraculosè animatum, iterum vivat, & se moveat; & similiter miraculum est in eo, quod ante cæcus recipiat passivè virtutem, & dispositionem aptam ad videre; sed non in hoc quod, illa miraculosè suscepit iterum videat, quia vt rectè probat solutio sola passio, & receptio potest esse formaliter miraculosa, actio vero formaliter non potest esse miraculosa ei, cuius est actio, sed ad summum præsuppositivè.

120. Sic igitur dicimus, quod Deus miraculosè potest Angelum semel conversum deliberatè, & inflexibilitate ex na-

natura rei ad finem pravum, sic immutare dispositionem eius, quod cesseret repugnantia, & succedat aptitudo ad oppositam conversionem, quia potest miraculosè suspendere concursum ad conversionem precedentem, licet ex natura rei eviternam, & iterum collocare Angelum in ea ipsa dispositione, qua primo creatus est cum potestate se applicandi, & deliberandi de novo, quasi nunquam deliberasset anteà, & tunc iam cessat repugnantia naturę ad oppositam determinationem ad finem debitum, & sic potest Deus illum ad finem debitum convertere; vbi miraculum foret in eo quod Angelus eius natura prius repugnante, transmutaretur passivę ad primam dispositionem, in qua creatus fuit; sed hac supposita passiva, & miraculosa transmutatione, iam cessaret repugnantia, & succedet habilitas, & aptitudo ad oppositam conversionem, & non esset miraculum quod ad oppositum converteretur, nisi tantum presuppositivę, quo pacto minimè repugnat actionem esse miraculosam, & à natura repugnante presuppositivę, victa nempè miraculosè, & presuppositivę tali repugnantia, & mutata in habilitate, & aptitudine. Quæ doctrina, si recte perpendatur, nihil contra se habet, quod facile solvi non possit.

121. Quarto colligitur, quod de animabus rationalibus separatis post mortem eodem modo discurrendum est, ac de Angelis, quantum ad inflexibilitatem ex natura rei. Ita Div. Thom. quest. 24. de Veritat. artic. 11. vbi sic ait: *Anima separata Angelo conformatur, & quantum ad modum intelligendi, & quantum ad divisibilitatem appetitus, quae sunt causæ obstinationis in Angelo peccante; unde per eandem rationem in anima separata obstinatio erit; in resurrectione autem corpus sequetur anime conditionem, & ita tunc eadem ratio obstinationis remanebit.* Quid clarius? Tum, quia in damnatis obstinatio in malo non excusat à culpa, nec est peccatum pure materiale, sed formale: Sed hoc salvati non potest, nisi quia culpa, in qua decesserunt, in ipsis inflexibilis est ex natura rei, & inflexibilitè eadem permanens; si enim esset retractabilis ex natura rei, quod de facto eam non retractarent, non imputaretur eis, sed soli Deo neganti gratiam sufficiem̄ requisitam ad posse proximè retractare illam: Ergo.

122. Explicatur: Quia enim in via voluntas nostra retractabilis est, non

patiuntur contrarij, quod aliquis actū peccet formaliter, & culpabiliter, quando ad vitandum tale peccatum deest illi gratia sufficiens, licet desit illi in poenam prioris peccati; & hanc sententiam exhorrescent: Ergo si semel damnati carent gratia sufficienti ad vitandam adhesionem, & conversionem inordinatam ad bonum proprium ut ultimum finem, licet ea careant in poenam prioris peccati, nunquam peccabunt formaliter, nec culpabiliter per talē adhesionem, & conversionem inordinatam, sed semper in ea excusabuntur à culpa, & peccato formalis: Sed hoc dici nequit sine ingenti absurdo, ut supra ostensum est: Ergo neque quod animæ damnatorum ex natura rei flexibiles, & convertibles sint ad bonum, & solum à Deo fiant inconvertibles per subtractionem gratie sufficientis, alias tota illorum malitia refunderetur in Deum, non vero in culpani eorum.

123. Dices forsitan: Angelos lapsos, & damnatorum animas esse quidem semper de necessitate in peccato habituali conversionis habitualis ad finem pravum, & aversionis habitualis à Deo; sed non semper de necessitate in actuali aversione à Deo ut fine, nec in actuali conversione ad finem indebitum, sed posse aliquando habere bonum finem, & bene moraliter operari, saltē aliqua bona opera moralia ordinis naturalis. Sed contra est: Quia ex dictis.

124. Colligitur ultimo: Quod Angelus obstinatus nullum potest elicere opus simplicitè bonum moraliter, quod aliqua circumstantia, & fine non vitetur. Ita Div. Thom. 1. part. quest. 63. artic. 2. ad 5. vbi sic ait: *Dicendum, quod actus dæmonis est duplex: Quidam ex voluntate deliberata procedens; & is propriè potest dici actus eius; & talis actus dæmonis semper est malus; quia et si aliquando aliquid bonum facit, non tamen bene facit, sicut Deum veritatem dicit, ut decipiatur.* Et quest. 15. de Dæmonibus, artic. 5. sic ait: *Et ideo quamvis diversa eligunt per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant, quia in omni eorum electione permanet vis prime electionis ipsorum.* Quam rationem clarius exprimit in 2. distinct. 7. quest. 1. artic. 2. sic inquiens: *Impossibile est à voluntate adhærente inconvertibiliter perverso fini, aliquid rectum opus provenire:* Atqui ex dictis constat, voluntatem Dæmonum inflexibilitè, & inconvertibilitè adhægere perverso fini: Ergo ab illa nullum opus

opus moraliter bonum potest provenire. Ita sentiunt communiter omnes Thomistæ, contra Scotum, Valentiam, & P. Vazquez, & alios paucos. Pro quibus.

125. Oppones primò: Quia ex prædicta ratione Div. Thom. sequi videtur, quod homo existens in peccato mortali nullum opus bonum moraliter elicere possit: Hoc est hæreticum: Ergo. Sequela patet, quia homo in peccato mortali adhæret perverso fini, & iuxta Div. Thom. ex voluntate adhærente perverso fini nihil rectum procedere potest. Secundo: Quia ut aliquis actus sit pravus moraliter, non satis est, quod appetitus pravi finis adsit concomitantè in voluntate, sed requiritur, quod talis actus per se procedat ex appetitu pravo, & perverso: Sed quantumvis Dœmon sit conversus ad pravum finē, potest aliquod opus facere, & non per se ex appetitu perversi finis, sicut nos in peccato mortali existentes habitualiter conversi ad pravum finem, possumus aliquid agere, & non ex pravo, sed ex bono fine: Ergo. Tertiò: Quia in prædicta ratione falso supponitur, quod Angelus peccavit adhærendo malo, & perverso fini; siquidem finis, cui adhæsit, fuit bonus, nemp̄ propria excellentia, & beatitudo naturalis: Ergo. Quartò: Quia Dœmon de facto non adhæret culpabilitè, nec inordinatè propriæ excellentiæ: Ergo ex tali adhæsione non probatur, quod opus ex illa procedens sit malum moraliter, & culpabilitè. Antecedens probatur: Quia ideo in prima deliberatione fuit ille amor inordinatus, & culpabilis, quia tenebatur illum ordinare ad finem supernaturalem: Sed modò iam non tenetur, quia non potest: Ergo modò ille amor non est inordinatus.

126. Quintò: Quia elicere aliquod opus moraliter honestum, non excedit vires naturæ, saltè angelicæ: Atqui post lapsum in Dœmone naturalia manferunt integra, & integræ vires naturæ: Ergo adhuc post lapsum potest aliquod honestum opus elicere, saltè ordinis naturalis. Sextò: Quia si nihil bonum posset agere, amississet liberum arbitrium, quod est electivum inter bonum, & malum: Sed in Dœmone manet liberum arbitrium: Ergo & facultas ad opus bonum moraliter. Septimò: Quia nulla appetit ratio, cur aliquando non possit Dœmon aliquem affectum moraliter honestum habere, immo videtur damnatos illum habituros, cum in iudicio, sic Sa-

cient. 5. describuntur: Pœnitentiam agentes, & pra angustia spiritus gementes, & dicentes: Hi sunt, quos habuimus aliquando in densum, &c. Ille autem pœnitentiæ effectus est moraliter honestus: Ergo. Octavo: Quia in statu damnationis nihil est, quod omnino necessitat Dœmonem ad malum, seu ad male operandum in omni opere suo: Ergo potest aliquando benè operari. Probatur antecedens: Quia non necessitatur ex divina voluntate ad malum, quia divina voluntas non potest esse causa mali; nec ex poena ipsius semper cruciante, quia potius ista potest eum mouere ad dolendum de peccato, quod fuit causa poenæ. Nec demum, quod perpetuo sit conversus ad finem ultimum pravum, ad quem se convertit, dum peccavit; quia potest damnatus advertere se posse aliquos actus elicere ad illum finem impertinentes, vt si peccavit ex avaritia pecuniarum, potest aliquid agere alio fine, potissime si dolet de avaritia, cur hic dolor debeat esse ex fine pecuniarum: Ergo poterit ex alio fine bono operari.

127. Respondeo tamen, omnia ista nihil valere, nisi ad explicandam magis doctrinam Div. Thom. & Thomistarum. Ad primum ergo, nego sequelam. Ad probationem, distinguo maiorem: Homo existens in peccato mortali adhæret totaliter, & immobiliter, adhæsione actuali, fini perverso, nego: Adhæret habitualiter, mobilitè, & ex parte tantum, concedo maiorem, & distinguo causalem minoris eodem modo, negoque consequiam: Quia ratio Div. Thom. in Dœmone, est, quia adhæret immobiliter fini perverso; & ideo adhæret immobiliter, iuxta D. Tho, quia adhæret totus, & totaliter, quia propter simplicitatem ipsius non admittit divisibilitatem virutis appetitiæ, vnde eo ipso, quod fini ultimo adhæret totaliter, & immobiliter adhæret, quin relinquat aditum alteri ultimo fini; ac proinde locus non manet, vt possit ex altero fine operari, sed necessariò, quidquid egerit, agit ex illo fine perverso, cui semel totaliter, & immobiliter adhæsit, quia ille finis totaliter, & immobiliter in eius voluntate regnat, & quidem semper actualiter, quia non potest ab illius amore cessare, vt ex dictis patet. Attamen in homine viatore, nunquam contingit, quod immobiliter, & totaliter adhæreat fini perverso, sed semper manet cum potentialitate, & mobilitate ex parte ad alium finem bonum; & licet in eo domi-

netur, & regnet prava cupiditas, non tamen ita totaliter, quod non possit aliquos affectus subripere ab illo dominatu tyrannico, ex aliquali amore finis debiti, sine subordinatione ad imperium prave cupiditatis; que quidem in peccatore non semper actu regnat, & dominatur actualiter, sed solum habitualiter: Est ergo immensa disparitas rationis Div. Thom. in Daemonibus, à dispositione hominis viatoris in peccato existentis.

128. Quæ disparitas amplius explicatur, facta comparatione Angeli, & hominis post deliberatam conversionem ad Deum ut finem ultimum; etenim semel quod Angelus deliberare se convertit ad rectum finem, non potest ab illo peccatum, adhuc veniale, nec malus affectus procedere, quia cum Angelus deliberare se convertit, totaliter, immobiliter, & indeclinabiliter adhaeret recto fini; & à voluntate indeclinabiliter adhaerente recto fini non potest opus peccati procedere, nec ullus affectus malus: Attamen in homine viatore, etiam post deliberatam conversionem ad finem debitum, & dum habitualiter est conversus ad illum, & charitate in illo habitualiter regnante, potest nihilominus voluntas aliquos pravos affectus à dominatu charitatis, & fine debito subripere, & peccare venialiter, quia voluntas non adhaeret totaliter, & immobiliter fini recto charitatis, sed solum mobiliter, & cū potentialitate ad alios fines: Ergo pariter, licet voluntas Angeli, semel deliberate adhaerens fini perverso, quia totaliter, & immobiliter adhaeret illi, nihil boni moralis possit agere, non sequitur, quod voluntas hominis viatoris adhaerens fini perverso, nihil boni possit agere, quia scilicet non adhaeret ita totaliter, & immobiliter sicut Angelus. Quæ doctrina colligitur ex Div. Thom. in 2. distinct. 7. vbi supra, dicente: *Sicut impossibile est à voluntate indeclinabiliter adhaerente recto fini procedere opus peccati, ita è contrario impossibile est à voluntate adhaerente inconvertibili per verso fini aliquod rectum opus procedere.*

129. Ad secundum, concessa maiori, nego minorem, & paritatem ex nobis desumptam, quia nos propterea dominante amore alicuius finis, possumus aliquid agere, & non ex illo fine, quia ille finis, & amor illius non regnat in voluntate immobiliter, semper, & totaliter, & ideo relinquit locum ut possit voluntas aliquos bonos affectus habere

Tom. II.

illi non subordinatos, sed extra imperium illius ex alio fine; attamen in voluntate adhaerente immobiliter, totaliter, & semper pravo fini, locus non est ut illum possit habere affectum nisi ex illo fine, vel ex amore ipsius, ut potè totaliter, immobiliter, & semper dominante.

130. Ad tertium, nego antecedens, quia licet beatitudo naturalis, & excellentia propria Angeli sit bona inesse rei, imo & in esse obiecti, est tamen respectu Angeli elevati ad beatitudinem supernaturalem, pravus finis ultimus, & simpliciter talis; hoc est inepta prorsus ad ultimo finalizandum amorem Angeli, & ut ex illa ut in primis amata incipiat deliberationem, quia hoc est in contemptum, & iniuriam superioris finis, ad quem elevatus erat. Ad quartum, nego antecedens. Ad probationem, concessa maiori, nego minorem, quia illa prima obligatio non fuit se convertendi pro illo tantum instanti, sed se convertendi semper, & pro semper, seu conversione eviterna, & immobili semper, unde semper durat ea obligatio; nec obstat contra hoc, quod iam non possit illam implere, quia ut supra diximus, haec impotentia est consequens ad violationem eviternam talis obligationis, seu ad culpam eviternam, quæ proinde obligacionem non tollit. Unde Div. Thom. quest. 16. de Malo, art. 5. ad 11. sic ait: *Sicut ebrius tantum non peccare, non quidem considerato presenti statu, sed considerata ebrietatis voluntaria causa, secundum quam imputatur ei aliquid ad culpam: Ita etiam potest intelligi, quod diabolus tenetur converti ad Deum, quamvis hoc ei sit impossibile secundum presentem statum, quia in hunc statum ex voluntaria causa devenit, & ideo haec est impotentia consequens.*

131. Ad quintum, distinguo maiorem; Elicere aliquod bonum opus morale non excedit vires naturæ secundum se, concedo: Vires naturæ ut totaliter, & immobiliter dominatas ab amore pravo perversi finis, nego maiorem; & distinguo minorem: Vires naturæ in Angelo mäserunt integræ, sed totaliter dominatæ immobiliter ab amore pravo finis perversi, concedo: Aliter nego minorem, & consequentiam, quæ non infertur, sed oppositum. Ad sextam, nego maiorem: Quia sicut beati non amiserunt liberum arbitrium, licet careant indifferentia ad bonum, & malum, sed illud retinent

Aaa

per

per facultatem eligendi inter plura bona, ita dœmones non carent libero arbitrio, licet careant facultate ad benè operandum, quia adhuc retinent facultatem eligendi inter plura, & infinita opera, licet nihil possint eligere nisi malè, quia eligere non possunt, nisi ex pravo amore finis, & ex prava intentione, ex qua tamen plura, & plura liberè eligere possunt.

132. Ad septimum, nego antecedens, quia rationem efficacem Div. Thom. iam ostendimus. Ad probacionem, dico, quod iam supra ex Div. Thom. & Magno Gregorio vidimus, dœmones non posse in se culpam sentire, ac proindè nec de illa dolere, aut pœnitere; cum ergò Sap. 5. describuntur *pœnitentiam agentes, & pœnitentiam gementes*, hæc pœnitentia, & isti gemitus non sunt de culpa, & offensa Dei, sed de amissione honoris, & ex invidia de exaltatione bonorum; quod motivum clare exprimunt, dicentes: *Hi sunt, quos habuimus aliquando in derisum, & in similitudinem improprietatis; ecce quomodo computati sunt inter Filios Dei, &c.* Hoc igitur est, quod eos torquet per rabiem, desperationem, & invidiam, de hoc dolent, & gemunt, & hæc est illorum pœnitentia, quæ non moraliter honesta, sed perversa est.

133. Ad ultimum, nego antecedens. Ad eius probationes, concedo, quod divina voluntas non necessitat dœmones, aut damnatos ad malum; concedo item, quod nec ipsi cruciatus, aut tormenta ex se ad malum semper agendum necessitant; sed nego, quod possint eos excitare ad dolorem de culpa ut causa pœnarum; & nego etiam ultimam partem, quod scilicet perpetua, & immutabilis adhæsio ad finem perversum non eos necessitet semper ad malum, seu male eligendum. Ad rationem in contra, nego quod si damnatus decepsit, collocato ultimo fine suo in divitijs, possit in posterrum ex alio fine operari, quia ille finis, & affectus ad divitijs immobiliter, & totaliter regnabit, & dominabitur in eius voluntate per totam eternitatem; quamvis ratio quis collocat suum ultimum finem in ipsis pecunijs, sed in aliquo alio, quod pecunijs adipiscere conatur, ut excellentiam supra alios, & aliorum dependentiam ab ipso, ut cum avaritia ex oculata ambitione, & superbia oritur; vel sui quietem, & beatitudinem, quatenus cogitat, pecunijs posse sui satietatem, &

quietem beatam assequi; sed quoctumque modo sit, certum est, quod idem finis ultimus, in cuius amore, & adhæsione reprobus decessit, eidem immobiliter, & inflexibiliter adhærebit per eternitatem, quia ubi ceciderit lignum, ibi erit, atque à Deo ex alio fine bono non poterit operari.

Restabat agere de impeccabilitate Angelorum in statu beatitudinis; sed quia in ea eadem ratio est de ipsis, ac de omnibus beatis, quorum impeccabilitatem iam suprà elucidavimus; propterea calamum sistimus, dictaque pro scopo huius tractatus sufficient, cedantque in D. O. M. honorem, & gloriam, & SS. Parentis Paulitani Francitci, vtriusque Doctoris August. & Thomæ, nec non in quale quale Catholice Romanæ Ecclesiæ obsequium, cuius supremo iudicio omnia corrígenda libentissime subiicio.

QUÆSTIO XXXII.

UTRUM SOLA GRATIA HABITUALIS sit forma aequatè constitutiva filium adoptivum?

LICET duæ sequentes quæstiones alienæ sint ab instituto præcedenti de peccabilitate, & impeccabilitate, tamen, quia iam nuper eas in gratiam Discipulorum elucidaveram, illas Tractatui præcedenti subnectere placuit. Pro præsenti autem,

ALIQUA PRÆNOTANTUR, ET sententiae referuntur.

I. **N**OTANDUM est primum, quod adoptio communiter definitur: *Est gratuita assumptionis personæ extraneæ ad hæreditatem.* Ex quo infertur primum, quod persona adoptanda debet esse extranea respectu adoptantis; ita quod non habeat ius ad hæreditatem paternam. Infertur secundum, quod adoptio debet esse gratuita, & liberalis. Ex quo rursus infertur, esse necessarium mutuum consensum inter adoptantem, & adoptatum: In primis ergo requiritur consensus adoptantis, quia cum adoptio sit actus gratuitus, & liberalis, nequit fieri nisi voluntariè, & consentiendo; deinde etiam requiritur consensus ex parte adoptati, quia *invito non sit gratia*, ut afferit axioma theologi-

cum;

cum; cum autem fiat gratia adoptato, inde est quod non potest esse invitus, sed debet consentire in adoptione. Adverte tamen, quod ex parte adoptati non requiritur consensus personalis; pueri enim nondum viam rationis habentes, ac proinde propria voluntate, & consensu carentes, possunt adoptari. Requiritur ergo consensus in capite, hoc est, in eius tute, vel patre, quia voluntas parvuli moraliter in eo continetur. Vnde dum parvuli in Baptismo iustificantur, vere, & propriè adoptantur a Deo, quia licet non habeant consensum personalem, tamen Mater Ecclesia, que vices tutoris obtinet, pro ipsis acceptat adoptionem, & illi præbet consensum.

2. Notandum est secundo, Deum posse, immo & de facto plures filios adoptare. Hoc patet ex pluribus Sacrae Paginae Testimonijs, in quibus homines Filii Dei appellantur, quod communiter explicatur a PP. de filiatione adoptiva. Vnde Paulus ad Rom. 8. inquit: *Accipistis spiritum adoptionis, in quo clamamus Abba Pater, ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus Filii Dei, si autem Filiij, & heredes.* Et ad Galatas 4. sic ait: *Vbi venit plenitudo temporis misericordie Deus Filiun suum factum ex malicie, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret, & adoptionem filiorum recipemus; quoniam autem etsi Filiij, misericordie Deus Filiij sui spiritum in corde vestra clamantem Abba Pater.* Quid clarius? Nec in hoc catholicis dubitare permittitur.

3. Denique notandum est, quod in praesenti non loquimur de forma constitutive filium formaliter, & relativè sumptum; quia hoc modo consideratum, certum est, importare relationem prædicamentalem; sed loquimur de forma constitutive filium fundamentaliter sumptum, sive de forma, ad quam immedia- tè resultat relatio filiationis; & interrogamus, an gratia habitualis se sola, & per se ipsam constituat hoc modo filium adoptivum.

4. Qua in re quatuor præcipue sunt Theologorum sententie: Prima afferit gratiam habitualis non esse formam constituentem filium adoptivum, sed solum esse vinculum, & nexus divinitatis cum anima, ita ut ipsa divinitas Spiritus Sancti animę unita media gratia habituali, sit forma constituens Filium Dei adoptivum; gratia vero solum se habeat unitive, sicut vaio albedinis cum parie-

Tom. II.

te ad constituendum album, & haec opinio tribuitur Lessio. Secunda sententia afferit, habitum, vel actum charitatis constituere Filium Dei adoptivum, & haec tribuitur Aureolo. Tertia sententia afferit gratiam habitualis constituere filium adoptivum, non tamen per se, & ratio ne sui; sed ex lege, & pacto extrinsecō Dei, quo gratiam valorat ad predictum effectum præstandum: Et haec tribuitur Scoto, Durando, Aegidio, & alijs. Quarta denique sententia afferit, gratiam habitualis per se solam, & ratione sui, esse formam adæquate constituentem Filium Dei adoptivum. Ita communiter omnes Thomistæ. Qua propter pro hac sententia sit.

NOSTRA SENTENTIA AUTORITATIS, & ratione probatur.

5. **D**ICO igitur: *Quod gratia habitualis per se, & ratione sui constituit adæquate Filium Dei adoptivum; ac proinde quod forma præstans effectum filiationis adoptivæ est sola gratia habitualis.* Probatur primò ex Epist. 2. Div. Petri, cap. 10. vbi sic ait: *Magna, & preciosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinę consortes nature.* Suprà que verba Div. Thom. sic ait: *Et secundum acceptationem huius naturæ dicuntur homines regenerari in Filios Dei.* Ex quibus verbis hoc argumentum formo: Per illam formam constituitur homo Filius Dei adoptivus, per quam fit consors naturæ divinæ, & per quam constituitur regeneratus in Filium Dei: Sed per solam gratiam habitualis fit homo consors naturæ divinæ, & constituitur regeneratus in Filium Dei: Ergo per solam gratiam habitualis constituitur homo Filius adoptivus Dei.

6. Confirmatur ex Div. Thom. 1. 2. quest. 114. art. 3. ad finem corporis, vbi sic ait: *Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratię, per quam homo consors factus divinę naturę adoptatur in Filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso ture adoptionis.* Quid clarius? Ergo per gratiam habitualis constituitur homo consors divinę naturę, & Filius adoptivus Dei.

7. Secundo probatur ex Trident. qui Sess. 6. de Iustificatione, cap. 4. sic definit iustificationem: *Est translatio ab statu, in quo homo nascitur filius primi Adg, in statum gratię, & adoptionis filiorum.*

rum: Ergò per eandem formam, per quam homo iustificatur, constituitur Filius Dei adoptivus; tunc sic; sed homo iustificatur formaliter per gratiam habitualem iuxta idem Tridentinum: Ergò per gratiam habitualem constituitur Filius Dei adoptivus. Minor patet ex Tridentino eadem Sessione, cap. 7. vbi sic ait: *Hanc dispositionem, aut preparationem iustificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio; sed sanctificatio, & renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum eius.* Ergò iuxta Trident. homo formaliter iustificatur per gratiam voluntariè susceptam.

8. Denique probatur ratione: Quia idem est hominem esse spiritualiter genitum, & natum ex Deo, ac esse Filium Dei adoptivum fundamentaliter: Sed homo formaliter constituitur genitus, & natus ex Deo per gratiam habitualem: Ergò formaliter constituitur filius adoptivus per gratiam habitualem: Ergò gratia habitualis per se, & ratione sui constituitur Filium Dei adoptivum. Minor, quæ sola difficultas est, probatur: Quia homo constituitur formaliter genitus, & ex Deo natus per formam, quæ est terminus formalis generationis spiritualis: Sed gratia per se ipsam est terminus formalis generationis spiritualis: Ergò gratia habitualis per se, & ratione sui constituitur hominem spiritualiter genitum, & natum ex Deo. Minor probatur: Quia terminus formalis generationis spiritualis est forma per quam genitum participat naturam generantis, & per quam ipsi assimilatur in natura: Sed per solam gratiam habitualem fit homo particeps naturæ divinæ, & assimilatur Deo in natura: Ergò sola gratia habitualis est terminus formalis generationis spiritualis. Minor patet: Quia gratia habitualis est participatio formalis, vel saltēm specialis divinæ nature, ut communiter fatentur Theologi: Ergò per illam constituitur homo particeps naturæ divinæ, & consequenter Deo similis in natura.

9. Confirmatur: Terminus formalis generationis spiritualis est forma per quam genitum procedit à Deo tanquam vivens à vivente vita divina, & supernaturali: Sed forma, per quam homo constituitur vivens vita divina, & supernaturali, est gratia habitualis: Ergò gratia habitualis est terminus formalis generationis spiritualis. Maior patet: Quia generatio spiritualis dicitur per si-

militudinem, & analogiam ad generationem viventium, quæ sic definitur: *Origo viventis à viventi in similitudinem naturæ.* Minor vero probatur, quia forma, per quam homo constituitur vivens vita divina, & supernaturali, est radix vivendi in ordine divino, & supernaturali, sicut forma, per quam constituitur vivens vita humana, est radix vivendi in ordine naturali, & humano: Sed gratia est radix vivendi in ordine supernaturali, & divino: Ergò gratia est forma, per quam homo constituitur vivens vita divina, & supernaturali. Minor probatur, quia vivere in ordine supernaturali, & divino est videre, & amare Deum in se ipso: Sed gratia est radix videndi, & amandi Deum in se ipso: Ergò est radix vivendi in ordine supernaturali, & divino.

IMPUGNANTUR SOLUTI^ENES contrariariorum.

10. **R**ESPONDEBIS primò cum Lesio: Per gratiam habitualem non constitui hominem *formaliter* viventem, sed tantum *unitivè*, quia videlicet forma, per quam homo constituitur vivens radicaliter vita divina, & supernaturali, est divinitas Spiritus Sancti unita animæ media gratia habituali. Unde divinitas Spiritus Sancti est, quæ per modum formæ constituit Filium adoptivum, gratia vero solum concurrit *unitivè*, scilicet per modum unionis.

11. Sed contra est, quia forma constituens hominem viventem debet esse intrinseca homini, vel *per unionem*, vel *per identitatem*: Sed divinitas Spiritus Sancti nequit esse intrinseca homini nec per informationem, nec per identitatem: Ergò nequit constituere hominem viventem vita divina, & supernaturali. Catera patent, & maior probatur, quia forma constituens hominem viventem debet esse principium vivendi radicale: Sed principium radicale vivendi debet esse intrinsecum, vel per identitatem, vel per informationem: Ergò etiam forma constituens hominem viventem. Minor probatur, quia vivere est se mouere à principio intrinseco: Ergò principium radicale vivendi debet esse intrinsecum, vel per identitatem, vel per informationem.

12. Confirmatur: Nec intellectus creatus potest constitui proximè potens intelligere per intellectum divinum; nec

voluntas humana proximè potens amare per voluntatem divinam, vt communiter docent Theologi, *Tract. de Scientia Animæ Christi*, & *Tract. de Charitate*: Ergò nec anima poterit constitui radicaliter potens vivere per divinitatem Spiritus Sancti. Patet consequentia, quia sicut comparatur intellectus, & voluntas divina cum intellectu, & voluntate humana, ita comparatur divinitas, sive natura divina cum anima, sive cum natura humana: Ergò si intellectus, nec voluntas humana nequit intelligere, aut velle formaliter per voluntatem, aut intellectum divinum, nec anima rationalis poterit radicaliter vivere per naturam divinam, tanquam per formam.

13. Urgetur: Forma, per quam constituitur voluntas proximè potens amare Deum super omnia, non est voluntas divina, nec Spiritus Sanctus nobis extrinsecè aſſtens, sed est habitus charitatis, qui est participatio formalis voluntatis divinae, vt ex Tridentino docent communiter Theologi, *Tract. de Charitate*: Ergò similiter forma, per quam anima constituitur radicaliter potens vivere in ordine supernaturali, non est ipsa divinitas Spiritus Sancti nobis extrinsecè aſſtens, sed gratia habitualis, quae est participatio formalis divinitatis, sive naturæ divinæ. Consequentia patet à paritate rationis.

14. Denique confirmatur, quia divinitas Spiritus Sancti non est forma constituens Filium adoptivum: Ergò est gratia habitualis. Antecedens probatur, quia eadem est forma, per quam iustificamur, ac forma, per quam constituimur Filii Dei adoptivi, vt suprà dicebamus ex Trident. Sed forma, per quam iustificamur, non est divinitas Spiritus Sancti: Ergò nec forma constituens Filium adoptivum. Minor probatur ex Trident. *ſeff. 6. de Iuſtificatione, cap. 7.* vbi ait, quod causa formalis nostræ iuſtificationis est iuſtitia Dei, non qua ipſe iuſtus est, sed qua nos iuſtos facit: Sed iuſtitia, qua Deus iuſtus est, est sua divinitas: Ergò causa formalis nostræ iuſtificationis, sive forma, per quam iustificamur, non est divinitas Spiritus Sancti. Urgetur: Forma, per quam homo constituitur Filius adoptatus à Deo, constituit hominem Deo gratum, & Sanctum, & consequenter est forma sanctificans: Sed divinitas Spiritus Sancti non constituit hominem Deo gratum, & Sanctum, nec est forma sanctificans: Ergò nec constituit hominem formaliter adoptatum à

Deo in Filium. Minor probatur, quia si divinitas esſet forma sanctificans, conſtituensque hominem Deo gratum, & Sanctum, sanctitas cuiuslibet hominis esſet infinita, ac per consequens omnes homines esſent equalis in sanctitate: Sed hoc est absurdum: Ergò.

15. Secundo respondebis cum Auteolo, non ſolam gratiam, ſed etiam habitum, & actum charitatis conſtituente Filium Dei adoptivum. Sed contra eſt quia habitus, vel actus charitatis non eſt participatio formalis naturæ divinæ ſub conceptu naturæ; ſed ſolum eſt participatio formalis voluntatis divinæ, ac proinde non conſtituit hominem formaliter participem naturæ divinæ, nec ſimilem Deo in natura: Sed forma conſtituens Filium adoptivum eſt, quæ conſtituit hominem participem, & conſortem naturæ divinæ, & ſimilem Deo in natura: Ergò habitus, nec actus charitatis non eſt forma, per quam homo conſtituit Filius adoptivus Dei.

16. Confirmatur: Forma, per quam conſtituitur formaliter genitum, debet eſſe terminus primarius, & formalis generationis, non autem terminus secundarius: Sed habitus charitatis non eſt terminus primarius, & formalis generationis spiritualis, ſed gratia habitualis ſola: Ergò ſola gratia habitualis, & non habitus, nec actus charitatis conſtituit hominem genitum spiritualiter genitum, & conſequenter Filium adoptivum. Minor probatur: Quia in ordine supernaturali, & divino gratia ſe habet per modum naturæ, habitus vero charitatis ſe habet per modum proprietatis conſequitæ, & di manantis à natura: Sed in qualibet generatione natura eſt terminus primarius, & formalis illius, non verò proprietates: generans enim per ſe primò communicat genito non proprietates, ſed naturam: Ergò habitus charitatis non eſt terminus primarius, & formalis generationis spiritualis.

17. Si dicas habitum charitatis non diſtingui realiter à gratia, ac proinde eſſe terminum primarium generationis spiritualis ſicut ipſa gratia. Contra eſt primo quia si habitus charitatis non diſtinguit realiter ab ipſa gratia, quanvis habitus charitatis conſtituat Filium adoptivum ſemper salvator, quod ſola gratia, & nihil ab ea realiter diſtinctum conſtituit Filium adoptivum: Sed hoc præcise affirmando in conclusione: Ergò iam salvatur noſtra conclusio. Contra ſecun do,

Id, quia quamvis gratia, & habitus realiter sint idem, formaliter tamen debent distingui, ita ut gratia sub conceptu gratiae habeat ut natura, & sub conceptu habitus charitatis se habeat ut proprietas: Sed hoc ipso salvatur gratiam esse terminum primarium generationis spiritualis, charitatem vero secundarium: Ergo quamvis gratia, & charitas realiter identificantur, gratia erit terminus primarius, & charitas secundarius.

18. Confirmatur: Quamvis in sententia Scoti, & aliorum realiter potentias identificantur cum anima, sive cum natura substantiali, tamen in eorum sententia salvatur, quod natura substantialis sit terminus primarius generationis naturalis, potentia vero solum sint termini secundarij: Ergo similiter, licet gratia, & habitus charitatis realiter identificantur, poterit gratia, quae se habet per modum naturae, esse terminus primarius, charitas vero, quae se habet per modum proprietatis, esse terminus secundarius.

19. Denique respondebis cum Scoto, verum esse quod gratia habitualis constituit Filium Dei adoptivum, non tamen ratione sui, sed per acceptationem extrinsecam ex parte Dei, sive per favorem extrinsecum, quo homo adoptatur in Filium Dei. Sed haec solutio etiam manet impugnata ratione probativa nostrae conclusionis, quia sola gratia habitualis, seclusa acceptatione extrinseca, & quolibet extrinseco favore, constituit hominem participem naturae divinæ, similemque Deo in natura, & consequenter spiritualiter genitum: Sed forma constituens hominem spiritualiter genitum constituit illum Filium adoptivum fundamentaliter: Ergo sola gratia, secluso quolibet favore extrinseco, sive extrinseca acceptatione constituit hominem Filium adoptivum fundamentaliter.

20. Confirmatur: Homo existens in gratia ipso facto est Filius Dei adoptivus, nec ut talis sit indiget favore, vel acceptatione extrinseca: Ergo sola gratia sine acceptatione extrinseca constituit Filium adoptivum. Antecedens probatur, quia homo existens in gratia ipso facto habet ius ad vitam aeternam, quae est hereditas Filiorum Dei: Sed ius ad hereditatem fundatur in filiatione: Ergo homo existens in gratia ipso facto absque novo favore extrinseco est Filius adoptivus Dei. Maior probatur, quia gratia ratione sui est prima radix videndi, & amandi Deum: Ergo ratione sui

fundat ius ad videndum, & amandum Deum: Sed vita eterna consistit in vide-re, & amare Deum: Ergo homo existens in gratia ipso facto, absque novo favore extrinseco, habet ius ad vitam eternam, quae est hereditas Filiorum Dei.

21. Confirmatur secundò: Quia si gratia indigeret favore, vel acceptatione extrinseca ad constituendum Filium Dei adoptivum, posset contingere casum in quo homo existeret in gratia, & non esset Filius adoptivus Dei, & quod pos-tea, per solum favorem extrinsecum constituueretur filius adoptivus: Sed repugnat quod homo existens in gratia constitua-tur Filius Dei per solum favorem ex-trinsecum: Ergo gratia non indiget fa-vore extrinseco ad constituendum Filium Dei adoptivum. Minor probatur: Quia nequit Deus adoptare hominem in filium, nisi eum spiritualiter generando: Sed nequit per solum favorem extrinsecum eum spiritualiter generare: Ergo nequit eum adoptare in filium per solum favorem extrinsecum. Maior patet: Quia nullus potest adoptari à Deo in filium, ni-si is, qui ex Deo natus est, & spiritualiter genitus, iuxta illud Ioannis 1. *Dedi-ctis eis potestatem Filios dei fieri, his, qui non ex sanguinibus, nec ex voluntate car-nis, nec ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt.* Minor verò probatur: Quia Deus nequit generare spiritualiter hominem, nisi ei participando suam naturam, vel aliquod esse intrinsecum: Sed per solum favorem extrinsecum nequit communica-re homini aliquod esse intrinsecum, nec illi participare suam naturam: Ergo per solum favorem extrinsecum nequit ho-minem spiritualiter generare.

22. Confirmatur: Quia nequit Deus habere affectum pure extrinsecum respectu hominis: Ergo nequit homo constituiri Filius Dei adoptivus per affec-tum pure extrinsecum. Antecedens probatur: Quia affectus pure extrinsecus est, qui nihil intrinsecum ponit, nec causat in homine: Sed Deus nequit habere af-fectum erga hominem, per quem nihil in-trinsecum ponat in homine: Ergo nequit habere affectum pure extrinsecum erga hominem. Minor probatur: Quia in hoc distinguitur voluntas divina à voluntate creata, quod voluntas divina non supponit, sed causat bonitatem in obiecto amo-to, at verò voluntas creata supponit, & non causat bonitatem in obiecto amato: Ergo affectus voluntatis divinæ semper efficit, & causat aliquid intrinsecum in ho-

homine, quem amat, & consequenter nequit habere erga hominem affectum, ratione cuius nihil intrinsecum ponat in homine.

23. Vrgetur: Quia in primis nequit Deus adoptare hominem in filium per affectum purè extrinsecum, & inefficacem; deinde repugnat affectus purè extrinsecus, & efficax: Ergò nequit adoptare hominem in filium per affectum purè extrinsecum. Maior patet: Quia Deus erga homines existentes in peccato mortali habet affectum inefficacem, *vult enim, saltē inefficacitē, omnes homines salvos fieri*; & tamen illi non sunt filii adoptivi: Ergò per affectum extrinsecum, & inefficacem nequit Deus adoptare hominem in filium. Deinde probatur minor de affectu efficaci, quia affectus efficax est, qui efficit aliquid intrinsecum in obiecto amato: Sed repugnat efficere aliquid intrinsecum in obiecto amato, & esse affectum purè extrinsecum: Ergò repugnat in Deo affectus efficax purè extrinsecus.

24. Denique vrgetur: Quia nequit Deus adoptare hominem per affectum extrinsecum intentivum: Deinde repugnat affectus purè extrinsecus executivus: Ergò per nullum affectum purè extrinsecum potest Deus adoptare hominem in filium. Maior patet: Quia erga hominem prædestinatum existentem in peccato mortali habet Deus affectum purè intentivum, nimirū electionem illius ad gloriam: Et tamen per illum affectum non constituitur Filius Dei adoptivus: Ergò. Deinde probatur minor: Quia affectus executivus semper causat aliquid in obiecto amato, ac proinde non est purè extrinsecus: Ergò repugnat affectus executivus purè extrinsecus.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

25. **O** BIJCIES primò: Homo constituitur Filius adoptivus Dei per acceptationem extrinsecam: Ergò non per solam gratiam habitualem. Antecedens probatur: Quia unus homo constituitur filius adoptivus alterius per solam acceptationem extrinsecam: Sed adoptio divina debet assimilari adoptioni humanæ: Ergò homo debet constitui Filius adoptivus Dei per acceptationem extrinsecam. Maior patet: Quia quando unus homo adoptat aliud in filium nullum donum intrinsecum ei com-

munica, sed solum illum acceptat extrinsecè in filium: Ergò adoptatus constituitur filius adoptivus per solam acceptationem extrinsecam.

26. Respondeo, negando antecedens. Ad cuius probationem, concessa maiori, distinguo minorem: Debet assimilari adoptioni humanæ in omnibus, nego minorem: In aliquibus, concedo minorem, & nego consequentiam; quia adoptio divina, & humana solum debent assimilari in ratione essentiali adoptionis; quæ consistit in eo, quod sit assumptio gratuita personæ extraneæ ad hereditatem, in hoc autem similis est adoptio divina adoptioni humanæ, quia utraque est assumptio gratuita personæ extraneæ ad hereditatem: Non tamen debent assimilari in eo, quod habet adoptio humana propter suam imperfectionem; quod autem adoptio humana fiat per affectum purè extrinsecum, illi convenerit propter suam imperfectionem, vnde non debet convenire etiam adoptioni divinae.

27. Quod autem adoptio humana fiat per affectum purè extrinsecum propter suam imperfectionem exinde patet, quod adoptans alterum in filium, vel debet in ipso supponere propriam naturam, vel debet eam communicare filio adoptato; cum igitur adoptio humana propter sui imbecillitatem, & inefficaciam non possit communicare naturam propriam adoptato, debet illam in adoptato supponere; ac per consequens in affectu purè extrinseco consistit propter sui imperfectionem, & inefficaciam. At vero adoptio divina contrario modo se habet: Quia Deus, cum aliquem adoptat in filium, non supponit in eo suę naturę participationem, nec eum supponit suę naturę similem, sed eum efficit participantem suę naturę, & sibi similem in natura propter efficaciam suę adoptionis: Unde sicut voluntas humana propter sui inefficaciam, & imperfectionem non communicat bonitatem obiecto amato, sed illam semper supponit in eo; voluntas vero divina propter suam efficaciam, & perfectionem contrario modo se habet; ita similiter adoptio humana propter suam imperfectionem non communicat naturam adoptato, sed eam supponit, adoptio vero divina communicat adoptato participationem suę naturę, & illam non supponit.

28. Sed replicabis: Quamvis Deus per suam adoptionem communicet adoptato participationem suę naturę, nimirum gra-

gratiam habitualem, tamen filius adoptivus non constituitur formaliter per ipsam gratiam, sed per adoptionem: Sed adoptio est affectus extrinsecus respectu adoptati: Ergo filius adoptivus constituitur formaliter per affectum Dei sibi extrinsecum. Minor patet: Quia adoptio est actio adoptantis, que in affectu voluntatis consistere debet, hic autem affectus semper est extrinsecus adoptato: Major vero probatur, nam per idem constituitur aliquis filius adoptivus, per quod constituitur adoptatus: Sed homo constituitur formaliter adoptatus per adoptionem, non autem per gratiam habitualem: Ergo constituitur formaliter filius adoptivus per adoptionem, & non per gratiam habitualem.

29. Confirmatur: Pro priori ad gratiam habitualem intelligitur homo adoptatus: Ergo pro priori ad illam intelligitur filius adoptivus, & consequenter non constituitur talis per gratiam habitualem. Antecedens probatur: Pro priori ad gratiam habitualem intelligitur adoptio in Deo: Sed pro eo signo, pro quo intelligitur adoptio, iam intelligitur homo adoptatus: Ergo pro priori ad gratiam habitualem intelligitur homo adoptatus. Maior probatur: Quia gratia habitualis est effectus proveniens ex adoptione; ideo enim Deus alicui communicat gratiam habitualem, quia eum adoptat in filium, adoptio enim divina, ut supradicebamus, non supponit in adoptato naturae divine participationem, sed eam efficit, & causat: Sed causa qualibet intelligitur ad suum effectum priori: Ergo adoptio in Deo intelligitur pro priori ad gratiam habitualem.

30. Respondeo, negando maiorem. Ad cuius probationem, distingo maiorem: Per idem constituitur filius adoptivus, per quod constituitur filius adoptatus in facto esse, concedo maiorem: Per quod constituitur adoptatus in fieri, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam: Quia adoptio divina est actio practica causans, & efficiens formam in adoptato, vnde per ipsam actionem adoptandi denominatur homo adoptatus causaliter, & in fieri; per formam vero ex tali actione causatam, que est gratia habitualis, denominatur homo adoptatus formaliter, & in facto esse.

31. Hoc explicatur pluribus exemplis. Etenim quia calefactio est actio practica causans, & efficiens calorem in passo,

passum denominatur calefactum in fieri ab actione, calefactum vero in facto esse non denominatur ab actione, sed a calore: Similiterque quia generatio naturalis est actio practica communicans naturam filio, filius denominatur genitus in fieri, & viatiter ab actione generantis, solum vero denominatur genitus in facto esse a natura communicata per generationem: Ergo similiter dicendum est in adoptione divina, que generatio spiritualis est, sive regeneratio hominis in filium Dei, quod scilicet per actionem Dei adoptantis denominatur homo adoptatus, & spiritualiter genitus in fieri: At vero in facto esse solum denominatur genitus, & adoptatus per gratiam habitualem, que est natura divina participata. Dicimus ergo, hominem constitui formaliter Filium Dei adoptivum per formam, per quam constituitur adoptatus formaliter, & in facto esse, non autem per actionem, per quam constituitur solum viatiter, & in fieri adoptatus. Vnde non per adoptionem, sed per gratiam habitualem debet constitui formaliter Filius Dei adoptivus.

32. Ex quo patet ad confirmationem, distinguendo antecedens: Pro priori ad gratiam habitualem intelligitur homo adoptatus causaliter, & in fieri, concedo antecedens: Formaliter, & in facto esse, nego antecedens, ad cuius probationem, concedo maiorem, que vera est, & recte probatur ab argente, & distinguo minorem distinctione antecedentis. Itaque fatemur, quod gratia habitualis est effectus proveniens ex adoptione, & quod adoptio est actio qua Deus causat gratiam habitualem in homine; ex hoc autem solum sequitur, quod homo pro priori ad gratiam habitualem intelligitur adoptatus causaliter, & in fieri, quia videlicet pro priori ad gratiam intelligitur actio adoptandi, non autem quod intelligatur adoptatus in facto esse, & formaliter, hoc autem erat necessarium ut intelligeretur formaliter constitutus in ratione filij.

33. Ex quo inferitur, quomodo homo denominetur dilectus a Deo, gratus Deo, acceptus Deo, & amicus Dei pro priori ad gratiam habitualem: Denominatur enim dilectus, gratus, acceptus, & amicus in fieri, & causaliter, quia ante gratiam habitualem praecedit in Deo amor erga hominem, ex quo amore causatur gratia habitualis in homine; qua propter per tales amorem Dei erga pec-

catorem denominatur homo gratus, acceptus, & amicus in fieri, & causalitèr, & hæc denominatio est extrinseca, per gratiam verò denominatur dilectus, gratus, & amicus formaliter, & in facto esse, & hæc denominatio est intrinseca homini, quia provenit à gratia, quæ est forma intrinseca. Adverte tamen, quod homo non constituitur formaliter iustus, nec filius adoptivus, per primam denominationem, sed per secundam, ac proinde non per affectum extrinsecum, sed per formam intrinsecam.

34. Sed contra dicta replicabis primo: Vnus homo constituitur adoptatus ab altero, & gratus alteri formaliter, & in facto esse per affectum adoptantis: Ergo similiter homo debet constitui adoptatus à Deo, & gratus Deo formaliter, & in facto esse per affectum Dei. Secundo: Quia vñus homo constituitur genitus formaliter, & in facto esse ab altero, v. g. Petrus à Paulo, non per solam naturam, sed etiam per actionem generantem: Ergo etiam homo nequit constitui adoptatus à Deo formaliter, & in facto esse per solam gratiam, quæ est natura divina participata, sed debet etiam constitui per actionem adoptantis, quæ est affectus voluntatis divine. Antecedens probatur: Quia potest stare in Petro eadem numero natura, quæ illum constitutat genitum à Paulo, v. g. casu, quo illa numero natura fuisset à solo Deo producta, vt potuit: Ergò per solam naturam non constituitur genitus formaliter, & in facto esse, sed debet etiam constitui per generationem, sive per actionem generativam.

35. Respondeo ad primam, concessio antecedenti, negando consequentiam: Quia affectus vnius hominis erga alterum non est practicus, & factivus respectu illius, nec efficit in altero formam intrinsecam, ideoque non denominat alterum causaliter, & in fieri, sed formaliter, & in facto esse. At vero affectus Dei est practicus, & factivus, & causat in homine formam intrinsecam, scilicet gratiam; vnde constituit tantum causaliter, & in fieri hominem gratum, & adoptatum, non autem formaliter, & in facto esse, quia hoc modo constituitur per gratiam. Ad secundam, concedo antecedens, quod recte ibi probatur, & nego consequentiam, reddoque claram disparitatem: Quia natura Petri, v. g. non est essentialiter, & per se participatio naturæ Pauli, sed eadem ipsissima natura est in-

differens vt participetur à Paulo per generationem, vel à solo Deo per creationem: At vero gratia habitualis per se, & essentialiter est participatio naturæ divinæ, nec ab alio, quam à Deo per spiritualem generationem potest provenire; vnde gratia per se ipsam potest adæquatè constituere hominem spiritualiter genitum, & adoptatum in facto esse. At vero natura humana Petri se sola præscindendo ab actione generativa nequit constituere Petru genitum, sed debet ingredi de connotato actione generativa Pauli, vt Petrum constituat genitum. Dixi de connotato, quia nunquam afferendum est actionem generativam constituere genitum formaliter, & in facto esse per modum formæ, & in recto, sed tantum in obliquo, & per modum connotati, quia videlicet natura humana Petri, vt connotans actionem generativam Pauli, constituit Petrum genitum à Paulo in facto esse.

36. Obijcies secundò: Potest homo esse adoptatus quamvis non habeat gratiam: Ergo non constituitur adoptatus per gratiam, & consequenter nec filius adoptivus. Antecedens probatur: Quia acceptatus ad hereditatem est adoptatus: Sed potest homo non habens gratiam esse acceptatus ad hereditatem: Ergo potest homo sine gratia esse adoptatus. Probo minorem: Potest homo non habens gratiam esse prædestinatus: Sed prædestinatio est acceptatio hominis ad hereditatem, cum sit electio illius ad gloriam: Ergo potest homo esse acceptatus ad hereditatem, quamvis non habeat gratiam.

37. Respondeo, negando antecedens. Ad cuius probationem distingo maiorem: Acceptatus ad hereditatem intrinsecè, & in executione est adoptatus, concedo maiorem: Acceptatus in intentione tantum, & extrinsecè, nego maiorem, & distingo minorem eodem modo. Ad cuius probationem eadem distinctione respondeo: Quod per prædestinacionem acceptatur homo ad hereditatem, & eligitur ad gloriam intentivè, & extrinsecè; per hanc autem acceptationem intentivam, & extrinsecam non constituitur homo formaliter adoptatus, & filius Dei adoptivus, alias enim prædestinatum existunt in peccato mortali, & sunt inimici Dei, essent filii sui adoptivi, quod nefas videtur: Requiritur ergo, quod homo sit acceptatus intrinsecè, formaliter, & in executione, & hoc modo solam

constituitur acceptatus per gratiam habitualem.

38. Sed replicabis: Iustus reprobis est filius Dei adoptivus: Ergo etiam peccator prædestinatus. Probatur consequentia: Quia magis diligit Deus peccatorem prædestinatum, quam Iustum reprobum: Sed si peccator prædestinatus non esset filius Dei, & esset filius Dei Iustus reprobis, magis diligenter Deus Iustum reprobum, quam peccatorē prædestinatum: Ergo si Iustus reprobis est filius Dei adoptivus, etiam peccator prædestinatus. Minor patet: Quia magis debet Deus diligere eum, qui filius est, quam eum, qui non est filius, sed inimicus. Maior vero probatur: Quia magis diligit Deus illum, cui vult efficaciter dare eternam hereditatem, & gloriam, quam illum, cui denegatam talem hereditatem eternam, & gloriam habet: Sed peccatori prædestinato vult Deus dare eternam hereditatem, & gloriam; & Iusto reprobo illam habet denegatam: Ergo magis diligit Deus peccatorem prædestinatum, quam Iustum reprobum.

39. Respondeo, concesso antecedenti, negando consequentiam. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Magis diligit Deus in intentione peccatorem prædestinatum, quam Iustum reprobum, concedo maiorem: Magis diligit in executione pro eo tempore, quo unus est peccator, & alter est Iustus, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam. Ad probationem maioris, dico, quod attento ordine intentionis semper est verum, Deum magis diligere peccatorem prædestinatum, quam Iustum reprobum, quia in intentione ab eterno habet electum ad gloriam peccatorem prædestinatum, Iustum vero reprobum ab eterno habet exclusum à gloria: At vero in ordine executionis magis diligit Deus Iustum reprobum, quando Iustus est, quam peccatorem prædestinatum, quando peccator est, quia quando reprobis Iustus est, communicat ei Deus in executione gratiam cum ceteris donis eam committantibus, & cum iure connaturali ad eternam hereditatem: Quando vero prædestinatus in peccato mortali est, haec omnia ei denegat in executione, vnde in executione magis diligitur à Deo reprobis Iustus, quam peccator prædestinatus.

40. Adverte tamen, quod non facimus comparisonem cum peccatore prædestinato, reduplicative ut peccator

est, sed cum illo specificative sumpro, quia reduplicative ut peccator est, nec intentive, nec executivè diligitur à Deo, sed potius odio habetur, quia ut ait Sapient. *Odio est Deo impius, & impietas eius.* At vero specificative sumptus diligitur à Deo in intentione plusquam reprobis Iustus, quatenus eum habet in sua intentione infallibiliter electum ad gloriam. Verumtamen hoc non sufficit ut sit de facto filius Dei adoptivus, ut iam diximus, quia stat optimè Deum plus diligere in intentione eum, qui pro nunc est eius inimicus, & filius Diaboli, quam eum, qui pro nunc est eius filius adoptivus, quavis in executione hoc salvari non possit.

SOLVUNTUR ARGUMENTA PRO prima sententia.

41. **T**ERTIO obijcies pro Læsio: Illa forma constituit hominem filium Dei adoptivum, per quam constituitur vivens in ordine supernaturali, & divino: Sed homo existens in gratia constituitur vivens in ordine supernaturali, & divino per divinitatem Spiritus Sancti: Ergo per illam constituitur formaliter filius Dei adoptivus. Minor probatur, quia qui vivit in Spiritu Dei, constituitur vivens per divinitatem Spiritus Sancti: Sed homo existens in gratia, vivit Spiritu Dei: Ergo constituitur vivens per divinitatem Spiritus Sancti. Minor probatur: Quia idem est agi Spiritu Dei, ac vivere Spiritu Dei: Sed homo existens in gratia agitur Spiritu Dei, iuxta illud Pauli ad Roman. 8. *Qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei:* Ergo homo existens in gratia, vivit Spiritu Dei.

42. Confirmatur: Sicut Filius vivit propter Patrem, ita homo existens in gratia vivit propter Filium: Sed Filius Dei constituitur formaliter vivens per divinitatem Patris sibi communicatam: Ergo homo existens in gratia constituitur formaliter vivens per divinitatem Filii sibi communicatam media gratia habituali. Minor patet *ex cap. 6. Ioannis*, vbi Christus sic ait: *Sicut misit me vivens Pater, & ego vivo propter Patrem, & qui manducat me, & ipse vivet propter me.* Confirmatur secundo: Divinitas est vita infinita, & per essentiam: Sed hoc ipso est sufficiens ad omnia vivificanda: Ergo poterit vivificare hominem existentem in gratia: Ergo etiam potest illum constituer viventem.

43. Respondeo, concessa maiori, negando minorem. Ad cuius probationem, distingo maiorem: Qui vivit Spiritu Dei substantiali, & per essentiam, concedo maiorem: Qui vivit Spiritu Dei accidental, & per participationem, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam. Ad probationem minoris, dico, quod Spiritus Dei potest sumi duplicitè, primo substantialiter, & per essentiam, qua ratione Spiritus Dei est idem, ac Spiritus Sanctus, qui est tertia Persona Sanctissime Trinitatis; & hoc modo negamus hominem existentem in gratia vivere Spiritu Dei, quia Spiritus Sanctus nequit esse principium quo vivendi in homine, nec proximum, nec remotum. Secundò, potest sumi Spiritus Dei pro qualibet motione, sive impulsu à Deo descendente, sive pro forma qualibet spirituali, & vitali à Deo producta; & hoc modo dicitur Spiritus Dei per participationem, & accidentaliter, & potest dici, quod homo vivit Spiritu Dei; verumtamen hic Spiritus Dei non est divinitas, sed effectus à divinitate procedens.

44. Vel secundò, & melius respondebis ad probationem minoris, distinguendo maiorem: Qui vivit Spiritu Dei formaliter, concedo maiorem: Qui vivit effectivè, & causaliter, nego maiorem, & distingo minorem eodem modo. Ad cuius probationem, distingo maiorem: Idem est Spiritu Dei agi, ac vivere Spiritu Dei effectivè, & causaliter, concedo maiorem: Ac vivere Spiritu Dei formaliter, nego maiorem, & concessa minori, nego consequentiam: Quia vivere formaliter non est agi ab alio, sed est se mouere, unde principium formale vivendi debet esse principium quo homo se moveat ab intrinseco, non autem principium à quo tantum ab extrinseco moveatur. Dicimus ergo, quod Spiritus Sanctus non est principium formale vivendi, quia non est principium quo homo se movet ab intrinseco; sed solum est principium effectivum vitæ, quia ab illo tanquam à principio extrinseco movetur homo, & ab illo accipit motum, & vitam: Unde per Spiritum Sanctum, aut per eius divinitatem non constituitur homo formaliter vivens, sed tantum effectivè, ac proinde, nec per illum deber constitui formaliter filius Dei adoptivus.

45. Ad confirmationem distinguo maiorem: Sicut & eodem modo, nego maiorem: Sicut & diverso modo, con-

cedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam; quia verba Christi apud Ioannem non significant omnimodam paritatem, & convenientiam, alias enim sicut Filius vivit per divinitatem Patris substantialiter sibi unitam per identitatem; ita similiter homo viveret per divinitatem substantialiter sibi unitam, & per identitatem, quod nullus audebit concedere: Igitur paritas à Christo proposita solum significat, quod sicut ipse Christus in quantum homo accipit vitam à Patre effectivè, ita homo, qui illum accipit in Sacramento, recipit vitam ab ipso effectivè, quod totum salvatur quamvis homo non constituantur formaliter vivens per divinitatem. Ad secundam confirmationem similiter respondeo, distinguendo minorem: Est sufficiens ad omnia vivificanda efficienter, concedo minorem: Ad omnia vivificanda formaliter, nego minorem, & consequentiam in eodem sensu, quia ex eo, quod Deus sit vita infinita, & primum vivens solum sequitur, quod sit causa efficiens omnem vitam, & quod effectivè vivificet omnia, quæ vitam habent, non autem sequitur, quod sit forma constituens formaliter creaturam viventem.

46. Objeccies quartò: Filius constituitur formaliter per naturam, quam accipit à Patre per generationem: Sed filius adoptivus per generationem spiritualem accipit à Deo ipsam naturam divinam, sive divinitatem: Ergo filius adoptivus constituitur formaliter per divinitatem, sive per naturam divinam. Minor probatur, qui filius per generationem debet accipere à Patre, vel eandem numero naturam Patris, vel naturam eiusdem speciei: Sed filius adoptivus per generationem spiritualem non accipit à Deo naturam eiusdem speciei cum natura divina: Ergo accipit eandem naturam divinam numericè. Minor patet, quia repugnat natura eiusdem speciei cum natura divina, alias enim possent dari plures divinitates intra eandem speciem.

47. Respondeo, concessa maiori, negando minorem. Ad cuius probationem distingo maiorem: Filius naturalis, concedo maiorem: Filius adoptivus, nego maiorem, & consequentiam, quia accipere eandem numero naturam, vel eiusdem speciei cum natura Patris est proprium Filii naturalis, & naturalis generationis; ad filium autem adoptivum, sive ad generationem spiritualem hoc

non requiritur, sed sufficit quod Filio communicetur participatio formalis naturæ Patris, per quam Filius fiat particeps naturæ Patris, & illi similis analogicè in natura.

48. Sed replicabis: Natura angelica est participatio naturæ divinæ, & illi similis analogicè; & tamen Angelus per suam naturam non constituitur filius Dei adoptivus: Ergò licet gratia sit participatio naturæ divinæ, & illi similis analogicè, non sufficit ad constituendum filium adoptivum. Respondeo distinguendo maiorem: Est participatio communis, & generalis, concedo maiorem: Est participatio formalis, aut specialis, nego maiorem, & consequentiam. Quia non quælibet participatio naturæ divinæ constituit filium adoptivum; sed solum participatio formalis, vel specialis, & gratuita; debet enim esse participatio formalis, vel specialis, quia filatio adoptiva debet imitari quantum possibile sit filiationem naturalem; cum autem participatio formalis naturæ magis imitetur filiationem naturalem, quam participatio generalis, & communis, inde est quod filatio adoptiva debet fundari in participatione speciali, vel formalis naturæ.

49. Deinde talis participatio debet esse gratuita, quia adoptio ex sua ratione formalis gratuita est; licet autem natura angelica sit participatio naturæ divinæ, tamen solum est participatio generalis, & communis, quia participat naturam divinam sub ratione generali, & communi naturæ spiritualis, non autem est participatio specialis, aut formalis, quia non participat naturam divinam, sub ratione speciali naturæ divinæ: Deinde nec est participatio gratuita, quia, proprio loquendo, natura angelica non convenit Angelo per gratuitam donationem Dei, cum illi conveniat essentialiter. Unde Angelus per suam naturam participantem à Deo nequit constitui filius adoptivus Dei. At verò gratia habitualis est participatio gratuita naturæ divinæ, quia convenit homini per gratuitam donationem; deinde est participatio formalis, vel specialis, quia natura divina formaliter ut talis, & ut distincta à qualibet natura creata, consistit formaliter in prima radice videndi, & amandi ipsum Deum, & gratia habitualis participat naturam divinam sub hac speciali ratione, & formalitate, quia etiam est radix videndi, & amandi ipsum Deum; vnde est participatio formalis, vel ad minus specialis na-

turæ divinæ, & imitatur naturam divinam quantum possibile est, vnde potest constituer formaliter filium adoptivum.

50. Ex quo inferes, ut tacitis obiectiōibus occurras, Angelum ratione propriæ naturæ, nec esse filium Dei adoptivum, nec naturalem propriæ, & perfectæ. In primis enim non est filius adoptivus dupli ratione: Prima, quia sua natura non convenit ei per gratiam, sed essentialiter; filatio autem adoptiva est gratuita assumptio ad hæreditatem: Secunda, quia non participat naturam divinam sub ratione speciali naturæ divinæ, sed sub ratione communi, & generali naturæ spiritualis, & hoc non sufficit ad filiationem adoptivam, sed erat necessarium primum. Deinde nec est Filius naturalis, quia licet Filius naturalis non petat participationem gratuitam naturæ, petit tamen similitudinem univocam in natura, ita quod natura Filij sit eiusdem speciei, vel eadem numero cum natura Patris; Angelus autem, nec habet, nec habere potest naturam eandem numero, nec specie, cum natura divina, vnde nequit esse Filius naturalis Dei.

51. Potest tamen dici Angelus ratione propriæ naturæ Filius Dei improprietè, & imperfectè, filiatione in creatione fundata: Tum, quia per creationem participat naturam imperfectè similem naturæ divinæ, saltim secundum rationem communem naturæ spiritualis: Tum, quia huiusmodi participatio est impropriæ gratuita, ea ratione, qua creatio dicitur gratia facta creaturæ, & hoc sufficit ad fundandam filiationem imperfectam, quia per huiusmodi participacionem naturæ habet Angelus ius ad hæreditatem naturalem, quæ in beatitudine naturali consistit, quæ Angelo est debita ratione propriæ naturæ: Sed ius ad hæreditatem semper fundatur in filiatione: Ergo talis participatio fundat aliquam filiationem, saltim imperfectam.

52. Sed inquires, an huiusmodi filatio in creatione fundata sit naturalis, vel adoptiva? Respondeo, quod proprio loquendo, nec est naturalis, nec adoptiva, quia nec propriæ est filatio. Cæterum reductivè pertinet ad filiationem adoptivam, quia licet propriæ loquendo non fiat gratia Angelo in communicatione propriæ naturæ, tamen impropriæ fit ei gratia, quatenus liberaliter, & gratuito eum Deus creavit, hoc autem sufficit ad filiationem adoptivam impropriæ dictam.

53. Obijcies quinto, pro eodem Lesio: Dum homo iustificatur, non solum communicatur ei gratia, sed etiam ei comunicatur divinitas: Sed divinitas ei communicata potest eum constituere Filium: Ergo homo potest constitui Filius Dei per divinitatem sibi communicatam. Maior probatur ex pluribus locis Sacrae Scripturæ, in quibus dicitur Deum nobis donari, præcipue de persona Spiritus Sancti. Unde Ioannes cap. 14. ait Christus: *Ego rogabo Patrem, & alium paraclytum dabit vobis*, nimirum Spiritum Sanctum. Itemque Paul. ad Corinth. cap. 3. sic ait: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*: Ergo Spiritus Sanctus, & consequenter eius divinitas communicatur, & donatur homini in iustificatione. Minor vero, scilicet, quod talis divinitas constitutat hominem Filium adoptivum, etiam probatur, quia gratia communicata homini constituit eum Filium adoptivum, non alia ratione, nisi quia est natura divina per participationem: Sed quod facit natura divina per participationem, melius potest facere natura divina per essentiam: Ergo natura divina communicata homini per iustificationem constituit eum Filium adoptivum. Confirmatur: Natura communicata Filio per generationem constituit eum in ratione Filii: Sed iustificatio est generatio specialis: Ergo natura divina communicata homini per iustificationem constituit eum filium adoptivum.

54. Respondeo distinguendo maiorem: Etiam ei communicatur divinitas per modum formæ constituentis, vel informantis, nego maiorem: Per modum personæ specialiter inhabitantis, concedo maiorem, & nego minorem: Ad cuius probationem eadem distinctione respondeo, quod gratia communicatur homini per modum formæ informantis, & constituentis eum in ratione viventis radicaliter, & ideo potest hominem constituere Filium, ut vidimus probando conclusionem. At vero divinitas non donatur, nec communicatur homini hoc modo, quia divinitas nequit esse forma informans, aut constituens hominem in ratione viventis, ut vidimus loco citato, sed solum communicatur per modum personæ inhabitantis specialiter in nobis. Et hoc modo explicanda sunt loca scripturaræ relata, ideo enim dicitur Deum donare nobis Spiritum Sanctum, quia eum mittit ut habitet in nobis specialiter per gra-

tiam, & charitatem movendo voluntatem hominis ad bonum, & illuminando intellectum ad verum per sua dona supernaturalia. Vnde Christus post verba relata, ex cap. 14. Ioann. explicat modum quo Spiritus Sanctus dabitur nobis, dicens, apud vos manebit, & in vobis erit, quod denotat existentiam Spiritus Sancti in nobis, non per modum formæ informantis, aut constituentis, sed per modum personæ inhabitantis specialiter. Vnde Paul. Epist. 1. ad Cor. cap. 3. ait: *Nescitis quia Templum Dei estis, & Spiritus Sanctus habitat in vobis?* clarè denotans Spiritum Sanctum esse in nobis tanquam habitans in suo Templo, non tanquam forma informans subiectum.

55. Ex quo patet ad confirmationem, distinguo maiorem: Natura communicata filio per modum formæ informantis, vel constituentis, concedo maiorem: Communicata filio per modum personæ inhabitantis, nego maiorem, & consequentiam, que distinctio patet ex diatis.

56. Sed replicabis: Verbum Divinum vnitur humanitati Christi per modum personæ inhabitantis. Et tamen Verbum Divinum ratione divinitatis sanctificat formaliter humanitatem: Ergo licet Spiritus Sanctus communicetur homini per modum personæ inhabitantis, poterit hominem sanctificare formaliter, & consequenter poterit illum constitui filium Dei adoptivum. Respondeo, distinguendo maiorem: Vnitur humanitati per modum personæ inhabitantis præcisè, nego maiorem: Per modum personæ inhabitantis, & substantantis, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam, quia persona Verbi Divini non ideo sanctificat humanitatem formaliter, quia est in humanitate per modum personæ inhabitantis, hoc enim non sufficit ad sanctificandum formaliter; sed quia vnitur humanitati per modum personæ eam substantantis, & personantis; cum autem Spiritus Sanctus non communicetur iustis per modum personæ substantantis, sed per modum personæ inhabitantis specialiter, inde est quod nequit Spiritus Sanctus ratione suæ divinitatis sanctificare formaliter humanitatem.

57. Et ratio huius disparitatis est, quod persona substantans aliquam natum induit rationem formæ moralis respectu talis naturæ, & operationum illius, vnde si talis persona est Deus, natura personata, & substantata, dicitur natura

Dei,

Dei, & eius actiones dicuntur actiones Dei, ac proinde talis persona ratione sue divinitatis est forma moralis sanctificans, dignificans, & valorans illam naturam, & eius actiones. At vero persona inhabitans specialiter animam ratione gratie, & donorum supernaturalium, aut alio modo, non se habet ut forma moralis, quia non se habet ut subiectum in ordine ad animam, & eius actiones, nec talis anima dicitur anima Dei, nec eius actiones dicuntur elicite à Deo, sed ab homine puro: Vnde persona inhabitans non sanctificat, nec dignificat animam, aut eius actiones.

58. Obijcies sextò, in favorem secundæ sententie: Per eandem formam, per quam homo iustificatur, & sanctificatur, constituitur filius adoptivus Dei: Sed per habitum, vel actum charitatis sanctificatur homo: Ergo per illum constitutus filius adoptivus Dei. Minorem probant pluribus authoritatibus D. Tho. & aliorum PP. in quibus videntur tribuire charitati effectum sanctificationis. Sed facile respondetur, negando minorem, & ad eius probationem, explicando authoritates PP. in uno ex duobus sensibus; nam vel loquuntur de charitate radicaliter sumpta; & hoc modo fatemur per charitatem constitui hominem formaliter sanctum, & filium Dei adoptivum, quia charitas radicaliter sumpta est ipsa gratia habitualis, quæ est radix charitatis; cum autem gratia habitualis sit forma sanctificans, quid mirum sanctificet etiam formaliter, charitas radicalis, quæ ab ipsa non distinguitur.

59. Si autem authoritates non possint interpretari de charitate radicaliter sumpta, sed necessario debeant intelligi de charitate formaliter sumpta pro actu, vel habitu charitatis, dicendum est, PP. asserere, charitatem sanctificare animam completivè, non autem essentialiter, & primordialiter; ad modum enim quo Thomistæ afferunt in solo actu intellectus consistere beatitudinem formalem, importare tamen actum voluntatis, si sumatur integraliter, & consummativè; ita similiter dicimus, sanctitatem animæ essentialiter, & formaliter sumptam solum in gratia habituali consistere, & ab ipsa sola provenire, si vero sumatur sanctitas integraliter, & completivè, non solum in gratia, sed etiam in charitate, & alijs donis eam communitibus consistit, & in hoc sensu, intelligendum est, si aliquando PP. videantur

asserere animam sanctificari per charitatem, vel per illam constitui filium adoptivum Dei.

60. Sed replicabis: Per eandem formam, per quam constituitur homo amicus Dei, constituitur filius Dei adoptivus: Sed per charitatem formalem constituitur homo amicus Dei formaliter: Ergo per charitatem formalem constituitur filius adoptivus formaliter. Respondeo, distinguendo maiorem: Per eandem formam, per quam constituitur homo amicus Dei formaliter, constituitur filius Dei adoptivus, nego maiorem: Per quam constituitur amicus Dei radicaliter, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam. Quia non est idem effectus formalis, esse filium Dei adoptivum, & esse amicum Dei, quia esse filium Dei adoptivum est effectus primarius gratiae; at vero esse amicum Dei est effectus secundarius radicatus ab ipsa gratia, formaliter tamen praestitus à charitate, quæ in gratia radicatur; vnde quamvis gratia constituat amicum Dei radicaliter, non tamen constituit amicum Dei formaliter, sed formaliter constituitur per charitatem.

61. Obijcies septimò, in favorem tertiae sententie: Forma quæ se sola constituit hominem filium Dei adoptivum, se sola constituit hominem Iustum, & immunem à peccato: Sed gratia habitualis se sola nequit constituere hominem Iustum, & immunem à peccato: Ergo se sola nequit constituere filium Dei adoptivum, & consequenter indiget favore extrinseco Dei. Minor probatur; quia sola gratia per suam entitatem nequit excludere peccatum à subiecto: Ergo sola gratia per se ipsam nequit constituere hominem Iustum, & immunem à peccato. Antecedens probatur, quia peccatum mortale est gravitatis simplicitè infinitæ in genere moris, ut communiter patentur Thomistæ, gratia autem est dignitatis, & valoris simplicitè finiti, etiam in genere moris: Sed forma dignitatis simplicitè finiti nequit se sola excludere malum morale gravitatis simplicitè infinitæ: Ergo sola gratia per se ipsam nequit excludere peccatum à subiecto.

62. Respondeo negando minorem. Ad cuius probationem nego antecedens. Ad cuius probationem distinguo minorem: Forma dignitatis simplicitè finiti, nequit excludere malum gravitatis simplicitè infinitæ, nequit illud excludere per modum satisfactionis condignæ, con-

concedo minorem: Per modum formæ incompossibilis, nego minorem, & consequentiam. Quia quamvis verum sit, quod illud quod excludit offendam per modum condignæ satisfactionis debet esse æqualis valoris, vel maioris ad gravitatem offendæ: Tamen id non requiritur in eo quod excludit peccatum per modum formæ incompossibilis, vt patet in actu dilectionis Dei super omnia, qui formaliter excludit peccatum, sicut actuale, & tamen talis actus dilectionis est simpliciter finitus, & peccatum est simpliciter infinitum in genere moris: Cum autem dicimus, gratiam excludere formaliter peccatum, intelligendum est, quod illud excludit per modum formæ incompossibilis, non autem per modum condignæ satisfactionis; vnde non requiritur, quod gratia sit æqualis dignitatis, & valoris cum peccato.

63. Sed replicabis: Exclusio formalis peccati, tanti estimatur in ratione boni, quanti estimatur in ratione mali ipsum peccatum: Sed gratia non estimatur tanti, quanti estimatur ipsum peccatum: Ergo gratia non est exclusio formalis peccati, & consequenter non excludit peccatum per modum formæ incompossibilis. Minor patet: Quia peccatum in estimatione morali est simpliciter infinitum: Gratia vero in estimatione morali non est simpliciter infinita. Maior vero probatur, quia quanto peius est aliquid malum, tanto melius est exclusio formalis illius mali: Ergo quantum crescit peccatum in ratione mali, tantum crescit exclusio illius in ratione boni: Ergo tanti estimatur exclusio formalis peccati in ratione boni, quanti estimatur peccatum ipsum in ratione mali.

64. Respondeo, omissa maiori, distinguendo minorem: Gratia non estimatur tanti, quanti estimatur peccatum, attenta ratione bonitatis, & malitiae, nego minorem: Attenta ratione offendæ in peccato, concedo minorem, & distinguo consequens: Ergo gratia non est exclusio formalis peccati in ratione malitiae, concedo consequentiam: In ratione offendæ, nego consequentiam: Quia gratia non excludit formaliter, & directè peccatum in ratione offendæ, sed solum ipsum peccatum in ratione malitiae. Et ratio est, quia ea quæ directè, & formaliter opponuntur, & contrariantur, debent respicere eundem subiectum; contraria enim sunt, quæ ab eodem subiecto mutuo se expellunt; gratia autem, & offensa in ratione offendæ

sæ non respiciunt idem subiectum; quia offensa, vt assentunt Thomistæ, subiectatur moraliter in Deo, gratia autem nullo modo subiectatur in Deo, sed solum in anima, vnde gratia non contrariatur formaliter, nec excludit formaliter, & directè peccatum in ratione offendæ, sed solum peccatum in ratione malitiae, qua ratione subiectatur etiam in anima sicut ipsa gratia. Ex quo non inferas, gratiam esse compatibilem cum peccato in ratione offendæ, quia licet formaliter, & directè non excludat peccatum in ratione offendæ, tamen illud excludit indirectè, & illativè, quia excluso peccato in ratione malitiae, non potest non excludi etiam in ratione offendæ, quia ratio offendæ fundatur in ratione malitiae: Vnde exclusa malitia, essentialiter infertur exclusio offendæ, ac proinde nequit peccatum in ratione offendæ permanere.

65. Sed replicabis: Si gratia excluderet essentialiter offendam, quamvis indirectè, esset valoris moralis simpliciter infiniti: Sed hoc est falsum: Ergo adhuc indirectè non excludit offendam essentialiter. Maior, sive sequela probatur: Quia quamvis indirectè excludat offendam, semper liberat subiectum à malo simpliciter infinito in genere moris: Sed quod liberat subiectum à malo simpliciter infinito in genere moris, debet esse simpliciter infinitum bonum in genere moris: Ergo, si gratia excludat offendam, quamvis illative, & indirectè, debet esse simpliciter infinita in valore moralis. Respondeo, distinguendo maiorem: Eset valoris moralis simpliciter infiniti in ratione beneficij privativi, concedo maiorem: In ratione boni positivi, nego maiorem, & minorem, & consequentiam. Ad probationem maioris dico, quod licet gratia illative liberet subiectum à malo infinito, ex hoc solum infertur, quod per gratiam fiat homini beneficium infinitum, non quidem infinitum in ratione beneficij positivi, sed infinitum in ratione beneficij privativi: Et hoc modo bene potest concedi, gratiam esse simpliciter infinitam, quia videlicet privat subiectum, & excludit ab illo malum simpliciter infinitum, non tamen debet concedi gratiam esse infinitam simpliciter in ratione boni positivi, quia alias perficeret, dignificaret, & sanctificaret subiectum simpliciter infinitè, quod absurdissimum est.

66. Unde ex dictis patet, gratiam habitualem non excludere peccatum per mo-

modum condigne satisfactionis, sed solum per modum formæ oppositæ, & incompatibilis: Itemque, adhuc per modum formæ, non excludere peccatum in ratione offensæ per directam oppositionem, sive formaliter, sed solum indirecte, & illativè, quatenus directe opponitur cum malitia peccati, qua exclusa necessario corruit offensa, quæ in malitia fundatur. Et denique infertur, gratiam, quatenus indirecte, & illativè excludit offensam, posse dici beneficium infinitum exclusive, aut privativè, quatenus privat subiectum, aut ab illo excludit malum offensæ simplicitè infinitum; non tamen potest dici beneficium infinitum positivè, quia quod ponit in subiecto, totum est simplicitè finitum, vnde solum finite, & cum limitatione significat subiectum in quo reperitur.

SPECIALIS REPLICA DE
*omissione actus charitatis, urgente
præcepto.*

67.

SE D replicabis contra dicta: Potest dari casus, in quo gratia existat simul cum peccato mortali in eodem subiecto: Ergo gratia ratione sui præcisè non excludit peccatum à subiecto, nec constituit formaliter subiectum sanctum, & iustum. Antecedens probatur: Potest dari casus in quo homo sit obligatus pro instanti A, v. g. ad eliciendum actum charitatis, & quod in tali instanti omittat actum charitatis: Sed hoc ipso in eodem instanti existeret simul gratia cum peccato: Ergo potest dari casus, in quo gratia existat simul cum peccato mortali in eodem subiecto. Minor probatur, quia in primis pro instanti A, existeret peccatum mortale, omissione enim actus charitatis posita pro tali instanti esset peccatum mortale; supponimus enim subiectum esse obligatum sub mortali ad eliciendum actum charitatis: Deinde existeret in eodem instanti gratia: Ergo existeret simul gratia cum peccato. Probo minorem, quia in illo instanti A, in quo peccaret mortaliter omittendo, daretur potestas proxima ad eliciendum actum charitatis: Sed potestas proxima ad eliciendum actum charitatis constituitur per gratiam, & charitatem formaliter: Ergo in eo instanti daretur gratia, & charitas in subiecto. Maior patet, quia ille, qui peccat omittendo aliquem actum in aliquo instanti, debet

habere in tali instanti potestatem proximam ad eliciendum actum, quem omittit, alias enim non peccaret omittendo, posset enim excusari à culpa, dicendo, ideo omisi talem actum, quia non potui eum elicere; nemo enim peccat omittendo aliquem actum, quando eum elicere non potest: Ergo in instanti, in quo peccaret mortaliter omittendo, daretur potestas proxima ad eliciendum actum charitatis. Minor vero etiam patet, quia habitus charitatis est tota virtus, & ratio agendi actum charitatis, & gratia est radix habitus charitatis: Ergo potestas proxima ad eliciendum charitatis actum, constituitur per gratiam, & charitatem.

68. Huic argumento tripliciter responderi potest: Primò, quod potestas proxima ad actum charitatis, non constituitur per gratiam, quia gratia non est virtus proxima ad illum eliciendum, sed solum constituitur per habitum charitatis: Unde ex eo, quod detur potestas proxima in eo, qui peccat mortaliter omittendo actum charitatis, solum sequitur quod detur in eo habitus charitatis, non autem gratia simul cum peccato. Sed hæc solutio à nemine, quem visiderim, traditur, & merito, quia habitus charitatis est proprietas ipsius gratiae, non minus quam voluntas est proprietas animæ: Unde sicut voluntas humana nequit inveniri in aliquo subiecto, in quo anima non reperiatur, ita habitus charitatis nequit inveniri in subiecto sine gratia habituali: Ergo si potest habitus charitatis existere simul cum peccato mortali in eo, qui peccat mortaliter omittendo, etiam poterit existere gratia, quæ essentialiter comittatur habitum charitatis. Confirmatur, quia quamvis de potentia absoluta, & miraculose posset existere habitus charitatis sine gratia, (quod mihi dubium est,) id tamen naturaliter, & sine miraculo est impossibile: Sed casus argumenti potest contingere naturaliter, & sine miraculo: Ergo in tali casu, si existeret simul cum peccato habitus charitatis, etiam existeret gratia.

69. Secundò potest responderi argumento, negando antecedens. Ad cuius probationem concessa maiori negando minorem. Ad cuius probationem negando etiam minorem. Ad cuius probationem distinguenda est maior: In illo instanti daretur potestas proxima in debito, concedo maiorem: In re, nego maiorem. Ad cuius probationem dices, quod ille,

ille, qui peccat mortaliter omittendo actum charitatis in instanti A, non habet pro eo instanti potestatem proximam in re ad illum eliciendum, quia non habet in re gratiam, & charitatem in eo instanti; habet tamen in debito gratiam, & charitatem, quia videlicet debuit illam in se conservare, & non amittere per peccatum. Unde si caret illa pro illo instanti, sua culpa caret, quia videlicet illam excludit per peccatum, cum deberet eam conservare. Unde etiam habet in debito potestatem proximam ad eliciendum actum charitatis, quod quidem sufficit, ut peccaret mortaliter omittendo, quia licet non haberet in re potestatem proximam eliciendi actum, quem omittit, deberet tamen illam habere, & sua culpa caret tali potestate.

70. Hæc solutio, valde probabilis est, & plures habet Patronos, ingentes tamen patitur difficultates, quas brevi calamo exponam. In primis enim falsum mihi videtur dicere, quod sufficit potestas in debito ad eliciendum aliquem actum, ut omissio talis actus sit formaliter libera: Sed omissio in casu argumenti non esset formaliter libera: Ergo non sufficeret potestas in debito. Maior probatur, quia quod aliquis debeat conservare aliquam potestatem, si tamen culpabilitè illam amissit, non sufficit ut omissio sequuta defectu talis potestatis sit formaliter libera. Unde si quis omitteret eleemosynam, quia in ludo culpabilitè amisit pecuniam, qua possit eleemosynam erogare, talis omissio eleemosynæ non esset libera formaliter, & in se, sed ad summum in causa: Ergo non sufficit quod aliquis careat culpabilitè aliqua potestate, sive quod illam habeat in debito, ut omissio sequuta ex tali carentia sit formaliter libera.

71. Secundò: Quia ille habet potestatem in debito, qui est obligatus ad illam conservandam: Sed homo in instanti A, non esset obligatus ad conservandam potestatem eliciendi actum charitatis: Ergo nec illam haberet in debito. Minor probatur, quia homo in prædicto instanti non esset obligatus ad conservandam gratiam, in qua, iuxta solutionem, talis potestas consistit: Ergo nec ad conservandam talem potestatem. Antecedens probatur, quia in instanti A, non haberet potestatem conservandi gratiam: Ergo non esset obligatus ad illam conservandam, quia nemo tenetur ad impossibile. Antecedens probatur, quia

Tom. II.

gratia non posset conservari in instanti A, nisi eliciendo actum charitatis præceptum: Sed in instanti A, non haberet potestatem eliciendi actum charitatis præceptum: Ergo nec ad conservandam gratiam. Minor patet ex dictis, quia non haberet gratiam, in qua talis potestas consistit iuxta solutionem.

72. Nec valet iterum respondere, quod habet gratiam, & potestatem in debito, quia illam amissit sua culpa. Contra enim est, quia argumentum probat, gratiam amitti sine culpa, quia quando amittitur, homo non habet potestatem illam conservandi; & solutio respondet habere potestatem in debito, quia illam amissit sua culpa: Ergo solutio petit principium, & committit circulum vitiosum: Vnde sic illam impugno, quia nequit amitti culpabilitè aliqua potestas in instanti A, si in tali instanti non datur in re potestas illam conservandi: Sed in instanti A, in quo homo amittit gratiam, sive potestatem, non habuit in re potestatem illam conservandi, ut fatetur solutio: Ergo illam non amissit culpabilitè. Maior probatur exemplis; quia implicat quod quis amittat culpabilitè breviarium, & cum illo potestatem recitandi, si quando illud amissit non habebat potestatem in re illud conservandi: Itemque implicat, quod quis amittat culpabilitè pecuniam, & cum illa potestatem elargiendi elemosynam, si pro instanti pro quo illam amittit, non habuit potestatem in re illam conservandi: Ergo. Denique ratione: Quia quando aliquid amittitur culpabilitè, amittitur liberè, culpa enim libera debet esse, alias enim culpa non erit: Sed qui amittit aliquam facultatem pro instanti, pro quo non habet potestatem illam conservandi, non amittit illam liberè: Ergo nec culpabilitè. Minor patet: Quia actus liber, ut liber, formaliter supponit pro eodem instanti reali potestatem ad utrumque.

73. Respondebis: Quod ut aliqua facultas amittatur liberè, & culpabilitè sufficit, quod toto tempore antecedenti, usque ad instans A, v. g. detur in re potestas conservandi talem facultatem, non autem requiritur, quod detur potestas in re pro eodem instanti A. Ita Bolibar, in manuscriptis de Iustificatione. Sed contra est: Quia potestas existens, usque ad instans A, si non existit in instanti A, nequit facere liberam omissionem elicitam in instanti A: Ergo non sufficit, quod talis potestas existat usque ad instans A,

Ccc

ex-

exclusivè, vt omissio talis facultatis sit libera in instanti A. Antecedens probatur: Quia potestas existens vsque ad instanti A, si non existit in instanti A, non est potestas ad eliciendum actum pro instanti A: Sed vt aliqua omissio sit libera in instanti A, requiritur potestas eliciendi actum omissum pro instanti A: Ergò potestas existens vsque ad instanti A, non potest facere liberam omissionem eliciendam in instanti A.

74. Explicatur: Ut amissio gratiæ sit libera, & culpabilis pro instanti A, est necessarium, quod aliquando detur in re potestas conservandi gratiam pro instanti A: Sed in casu argumenti nunquam datur potestas in re conservandi gratiam pro instanti A: Ergò in tali casu non est libera, & culpabilis amissio gratiæ. Minor probatur: Quia in primis in instanti A, non datur potestas in re conservandi gratiam, vt fatetur solutio; deinde nec ante instanti A, datur potestas in re conservandi gratiam pro instanti A: Ergò. Probo minorem: Quia in uno instanti nequit dari potestas ad aliquid faciendum pro alio, & ratio est, quia potestas pro instanti, pro quo nondum existit, nihil potest facere: Ergò ante instanti A, non datur potestas conservandi gratiam pro instanti A. Vrgeretur: Prius est esse, quam posse, & prius posse, quam agere: Ergò prius est esse in instanti A, quam posse in instanti A, & prius est posse in instanti A, quam agere in instanti A: Ergò qui nondum existit in instanti A, non habet potestatem ad conservandam gratiam pro instanti A, & consequenter nequit dari in re potestas ante instanti A, ad conservandam gratiam pro instanti A.

75. Reiecta sicutur principali solutione, ad argumentum, respondeo, quod in casu argumenti, homo habet potestatem in re ad eliciendum actum charitatis: Verumtamen talis potestas in eo casu non constituitur per gratiam, & charitatem, sed per auxilium fluidum natura sua, & transiens, compatibileque cum peccato mortali, quæ solutio maximo nitorum fundamento; quia in casu argumenti gratia in sua conservatione pro instanti A, dependet ab eo, quod homo eliciat actum charitatis pro eo instanti; vnde est subiecta libertati, ita vt si eliciat actum charitatis pro eo instanti, conservabit gratiam, si autem illum non eliciat, illam amittet: Quapropter gratia non intelligitur existens in illo instanti positivè vsque dum intelligatur existens actus charitatis;

Sed potestas proxima ad actum charitatis, debet intelligi positivè existens ante actum charitatis: Ergò potestas in prædicto casu ad eliciendum actum charitatis nequit constitui per gratiam, & charitatem, sed per auxilium cum peccato compatibile.

76. Confirmatur: Quia potestas proxima ad eliciendum actum charitatis præceptum debet esse indifferens, saltè permisivè ad actum, & eius omissionem, alias enim non esset libera: Sed in prædicto casu gratia, & charitas non est indifferens, adhuc permisivè ad actum charitatis, & eius omissionem; cum sit incompatibilis cum omissione actus præcepti, quæ est peccatum mortale: Ergò potestas proxima in tali casu non constituitur per gratiam, & charitatem. Explinatur: Potestas essentialiter incompatibilis cum omissione alicuius actus est conexa essentialiter cum tali actu, & consequenter necessitate ad ipsum: Sed potestas proxima ad eliciendum actum charitatis in casu argumenti, non est necessaria, sed libera ad actum charitatis præceptum: Ergò non est essentialiter incompatibilis cum omissione actus præcepti: Sed gratia, & charitas est essentialiter incompatibilis cum omissione actus præcepti, quæ in tali casu, esset peccatum mortale: Ergò potestas proxima in tali casu non constituitur per gratiam, & charitatem.

77. Confirmatur secundò solutio: Quia potestas libera conservandi gratiam nequit constitui formaliter per ipsam gratiam: Sed in casu argumenti potestas libera eliciendi actum charitatis est potestas libera conservandi gratiam, quia gratia nō aliter conservari potest, nisi eliciendo actum charitatis præceptum: Ergò talis potestas nequit constitui formaliter per gratiam. Maior probatur: Quia nulla potestas potest liberè conservare se ipsam, sicut nec se ipsam destruere: Sed si potestas libera conservandi gratiam constitueretur per ipsam gratiam, esset potestas libera conservandi se ipsam, quia esset potestas conservandi suum constitutivum formale: Ergò potestas libera conservandi gratiam nequit constitui per ipsam gratiam. Confirmatur: Implicat aliquam potestatem proximam producere liberè semetipsam, vel aliquod suum constitutivum: Sed conservatio est continuata productio: Ergò implicat, quod potestas liberè conservet se ipsam, vel aliquod proprium constitu-

tivum. Vrgetur: Potestas quælibet intelligitur existens, & conservata pro priori ad suum actum; prius est enim existere, quam agere: Sed quod intelligitur existens, & conservatum pro priori ad aliquem actum, nequit libere conservari per talem actum: Ergo potestas proxima nequit liberè conservare se ipsam, & consequenter, nec suum constitutivum formale.

78. Denique confirmatur solutio: Quia potest dari, imò & sèpè datur potestas proxima ad eliciendum actum charitatis, non constituta per gratiam, sed per auxilium fluidum: Ergo ita contingere in casu argumenti tenendum est, cum maxima vrgeat necessitas propter argumenta facta. Antecedens probatur primo: Quia homo existens in peccato mortali motus, & excitatus à Deo, & à Prædicatore, vt eliciat actum contritionis, illum elicere potest, habetque potestatem proximam ad illum eliciendum; nec credendum est Deum in tali casu negare homini auxilium sufficiens ad eliciendum actum contritionis, ad quem excitatur: Supponamus ergo, quod pro sua negligentia illum non eliciat, manebit absdubio in peccato mortali: Ergo tunc habebit potestatem proximam ad eliciendum actum contritionis coniunctam cum peccato mortali: Sed potestas proxima coniuncta per gratiam nequit coniungi cum peccato mortali: Ergo in tali casu potestas proxima non constituitur per gratiam, sed per auxilium fluidum comparibile cum peccato mortali.

79. Explicatur: Quia homo existens in peccato mortali potest habere potestatem proximam eliciendi actum contritionis, (loquor secluso Sacramento:) Ergo potestas proxima potest non constitui per gratiam. Maior probatur, quia potestas libera potest dari sine actu, cum sit essentialiter indifferens ad ipsum: Sed potestas ad eliciendū actum contritionis, est libera: Ergo potest dari sine actu contritionis. Vrgetur: Potestas proxima eliciendi actum disponentem ad gratiam nequit constitui per ipsam gratiam: Sed quando peccator elicit actum contritionis, per illum se disponit ad gratiam: Ergo potestas ad talem actum eliciendum nequit constitui per gratiam. Maior probatur primò, quia nulla potestas potest disponere ad sui ipsius existentiā. Secundò, quia potestas libera, qua homo se disponit ad gratiam, est compatibilis cum eo, quod homo non se disponat, alias enim

non esset libera; sed gratia non est compatibilis cum eo, quod homo non se disponat ad illam, quia nequit existere sine dispositione in adultis: Ergo potestas libera, qua homo se disponit ad gratiam, non constituitur per ipsam gratiam.

80. Nec valet communis solutio, in qua dicitur, quod gratia sub munere auxiliantis, constituit potestatem ad actum contritionis, non autem sub munere iustificantis. Contra enim est, quia gratia sub munere auxiliantis intrinsecè connexa est cum ipsa sub munere iustificantis, vndè implicat quod in aliquo instanti reali existat sub munere auxiliantis, quin in eodem instanti reali existat sub munere iustificantis: Sed potestas libera ad actum contritionis disponentem ad gratiam non est intrinsecè connexa cum gratia sub munere iustificantis, sed potest existere in instanti reali, quin ipsa existat: Ergo talis potestas non constituitur intrinsecè per gratiam, adhuc sub munere auxiliantis. Minor patet, quia potestas libera ad actum contritionis disponentem ad gratiam, non est intrinsecè connexa cum actu contritionis, sed potest existere sine ipso: Sed non existente actu contritionis, non existit gratia sub munere iustificantis, quæ ab illo dependet extra Sacramentum: Ergo.

81. Confirmatur, quia in signo actus primi ad actum contritionis, intelligitur potestas proxima ad actum contritionis: Sed in illo signo non intelligitur gratia, adhuc sub munere auxiliantis: Ergo potestas proxima ad actum contritionis non constituitur per gratiam, adhuc sub munere auxiliantis. Minor probatur, quia in signo actus primi ad actum contritionis nihil intelligitur connexum cum actu contritionis nec cum exclusione peccati, nec cum gratia iustificante, quia pro illo signo intelligitur homo liber, & indifferens ad actu contritionis excludendum peccatum, & ad obtinendam gratiam iustificantem: Sed gratia sub munere auxiliantis connectitur cum se ipsa vt iustificante, & consequenter cum exclusione peccati, & cum actu contritionis, quandoquidem nequit existere sine his omnibus in subiecto: Ergo gratia sub munere auxiliantis nequit intelligi existens in signo actus primi ad actum contritionis disponentem ad gratiam.

82. Ex quibus infertur clarè: Quotiescumque conservatio, vel introduc-tio gratiæ in subiecto pro aliquo instanti, dependet ab actu charitatis, vel contri-

tionis, ita ut deficiente tali actu ex consequenti deficiat ipsa gratia, potestas proxima elicienti talem actum liberè, debet constitui per aliquod principium à gratia distinctum, & compatibile cum carentia gratiæ, quod quidem est auxilium transiens ex natura sua, à pluribus, rām Thomistis, quam extraneis admissum. Voluntas autem, vt constituta per tale auxilium, habet potestatem eliciendi actum charitatis, vel illum omittendi, acquirendi gratiam, vel illam amittendi.

83. Vnde ad argumentum in forma, sive ad principalem replicam, nego antecedens. Ad eius probationem, nego minorem. Ad cuius probationem, nego etiam minorem. Ad cuius probationem: Iterum nego minorem. Ad cuius probationem, distinguo antecedens: Gratia, & charitas est tota ratio agendi actum charitatis, gratia, & charitas præcisè, & à fortiori, nego antecedens: Gratia, & charitas, vel auxilium fluidum supernaturale, concedo antecedens, & nego consequentiam, quia quando Thomistæ defendunt, totam rationem agendi esse habitum charitatis, non intendunt, quod aliud principium supernaturale non possit esse tota etiam ratio agendi; quia solum intendunt, quod potentia voluntatis non concurrat partialiter ad actum charitatis, sed quod tota ratio agendi sit à gratia, quod quidem nos etiam in præsenti fateinur; quia in casu argumenti non asserimus, quod voluntas sit tota, nec partialis ratio agendi, sed auxilium fluidum supernaturale, quod quidem gratia est, quamvis non habitualis, nec iustificans, actualis tamen, & auxilians, quæ quidem compatibilis est cum peccato mortali, ac per consequens potest constituere potestatem liberam ad actum charitatis, & omissionem, quamvis omissione in casu argumenti sit mortaliter peccaminosa.

84. Sed replicabis primò: Est probabilis opinio Thomistarum negantium auxilium fluidum, afferentiumque solam gratiam, & habitum charitatis posse constituere potestatem proximam ad actum charitatis: Ergò cum hac opinione debemus componere, & defendere incompatibilitatem gratiæ cum peccato, quæ ab omnibus Thomistis defenditur. Respondeo, negando consequentiam, quia licet talis opinio probabilis sit, habet tamen contra se difficultatem presentis argumenti, propter quam difficultatem ab aliquibus Thomistis non approbatur, sed refellitur prædicta sententia; vñ-

dè ad suos Patronos attinet eam à prædicatis difficultatibus vindicare, & cū ea componere incompatibilitatē gratiæ cum peccato, ceteris autem sufficit conclusionem præsentē defendere in alia opinione probabili etiam inter Thomistas admittentes auxilium fluidum, & transiens, quando gratia nequit constituere potestatem ad actum charitatis, vel contritionis, quam sententiam veriorem iudicant, & pro præsenti difficultate necessariam. Sicut Thomistæ defendantes malitiam peccati consistere in privativo, quia alias Deus prædet erminearet ad illam, si in positivo considereret, non tenentur defendere Deum prædeterminare ad entitatem, & non ad malitiam peccati, id componendo cum sententia probabili Thomistarum afferentium peccatum quoad malitiam consistere in positivo.

85. Replicabis secundò: Quotiescumque homo elicit actum charitatis, procedit à gratia, & charitate habituali: Ergò potestas proxima ad actum charitatis semper constituitur per gratiam, & charitatem habitualem. Antecedens probatur, quotiescumque homo elicit actum charitatis, habet in eodem instanti reali gratiam: Sed hoc ipso debet actus charitatis ab ea procedere: Ergò. Probo minorem, quia in instanti, in quo datur principium connaturale alicuius actus, talis actus debet ab eo procedere, & non ab alio principio, superfluit enim aliud principium, quando datur principium connaturale: Sed gratia, & charitas habitualis est principium connaturale actus charitatis: Ergò. Confirmatur: Pro instanti reali, pro quo existit gratia, debet constitutere potestatem proximam ad actum charitatis: Sed pro quocumque instanti, in quo homo elicit actum charitatis, existit gratia: Ergò debet in quocumque casu, & in quocumque instanti constituere potestatem ad actum charitatis. Maior probatur, quia in quocumque instanti existit gratia, debet constitutere, sive præstare suum effectum formalem: Sed gratia, & charitas habent pro effectu formaliter constituere potestatem proximam ad actum charitatis: Ergò.

86. Respondeo negando antecedens. Ad probationem nego minorem. Ad cuius probationem distinguo maiorem: Si detur principium connaturale pro signo apto ad constituendam potestatem concedo maiorem: Si detur pro signo inepto nego maiorem, & consequentiam, quia quamvis gratia sit principium connaturale actus

actus charitatis, & detur pro instanti reali, pro quo existit actus charitatis, si tamen datur pro posteriori ad ipsum, & dependenter ab eo, quod eliciatur actus charitatis, vel non eliciatur, nequit constitutere potestatem ad ipsum, nec esse principium, à quo procedat, quia potestas, sive principium, à quo procedit aliquis actus, debet intelligi existens pro signo priori ad talem actum. Vnde quando gratia, vel charitas existit pro posteriori ad actum charitatis, existit in signo incepto ad eliciendum actum charitatis.

87. Ad confirmationem eodem modo distinguo maiorem: Si existat in signo apto, concedo maiorem: Si existat in signo incepto, nego maiorem, & consequentiam, quia in casu argumenti, gratia existit pro signo subsequenti ad actum charitatis, & tale signum est signum inustum ad potestatem proximam ad actum charitatis; quia talis potestas debet semper existere in signo priori ad actum charitatis. Vnde propter hanc rationem in praedicto casu, gratia, & charitas non constituant potestatem proximam, à qua procedit actus charitatis; sicut cognitio bonitatis, & malitia quantum est ex se habet constituere potestatem proximam ad actum; si tamen talis cognitio existat pro signo subsequenti ad actum, talem potestatem non constituit, nec effectus formalis gratiae, & charitatis est constituere semper potestatem proximam, & expeditam ad actum charitatis, quia in homine dormiente reperitur gratia, & charitas, & tamen non est potens proxime, & expeditè ad eliciendum actum charitatis: Solum ergo est effectus formalis gratiae, & charitatis constituere potestatem proximam ex parte virtutis, sive constituere hominem virtuosum ad eliciendum actum charitatis. Cæterum quando ita constituit virtuosum pro signo subsequenti ad actum charitatis, potestas pro illo signo constituta est impedita ad suum actum eliciendum, quia invenit actum elicatum per aliam virtutem, scilicet per auxilium fluidum, & transiens.

88. Ex dictis infertur, quod in quocumque casu gratia, & charitas existant dependenter ab actu charitatis, & pro posteriori ad ipsum, non potest constitui potestas proxima, & expedita ad actum charitatis per gratiam, & charitatem habitualem, quando autem gratia, & charitas non dependet in sui existentia ab actu charitatis, tunc superfluit auxi-

lium fluidum, & consequenter gratia, & charitas constituant potestatem proximam, & expeditam ad actum charitatis.

N O T A.

QUOD hanc Quæstionem dictavera, vt iacet, decem ferè annis antequam Tractatum de Charitate meditarem. In quo quidem, rebus magis consideratis, solidiore, & veriore existimavi sententiam, quæ, adhuc urgente præcepto de actu charitatis, potestatem ad ipsum constituit per habitum charitatis, & gratię. Vnde ibid. quæst. 11. à num. 6. proposui doctrinam, quæ præcedenti argumento in hac quæstione respondeo per recutsum ad auxilium natura sua fluidum, & solutiones D. Castel, impugnavi, sed nihilominus eam sententiam deserui, & oppositam ibidem traxi, quæ omnino tenenda est. Nolui tamen in præsenti prætermittere modum dicendi, quem olim probabilitè sustinebam, licet postea ubi suprà retractatum, quia suam habet probabilitatem.

CÆTERÆ REPLICÆ SOLVUNTUR

89. **D**ENIQUE replicabis probando gratiam per se non excludere peccatum, sed esse cum illo compatibilem; quia potest Deus revelare Petro, v.g. quod perseveratus sit in gratia usque ad terminum vitæ: Sed hoc supposito Petrus posset coniungere gratiam cum peccato: Ergo potest coniungi gratia cum peccato. Minor probatur: Quia Petrus posset dissentire tali revelationi: Sed dissentire tali revelationi esset coniungere gratiam cum peccato: Ergo posset coniungere gratiam cum peccato. Minor probatur: Dissentire tali revelationi esset coniungere dissensum cum tali revelatione: Sed coniungere dissensum cum revelatione, esset coniungere gratiam cum peccato: Ergo. Probo minorem, quia revelatio, ut potest divina, habet essentialē connexionem cum gratia, dicit enim quod Petrus perseverabit in gratia, & falli non potest: Ergo coniungere dissensum cum revelatione, est coniungere dissensum cum gratia: Sed dissensus esset peccatum mortale: Ergo esset coniungere peccatum mortale cum gratia, sive gratiam cum peccato mortali.

90. Nec sufficit respondere, habere Petrum potestatem antecedentem ad dissentendum revelationi in sensu diviso, non autem in sensu composito revelationis: Non inquam sufficit, quia diffe-

dissentire revelationi essentialiter importat sensum compositum cum revelatione, nec est possibilis alius modus dissentendi revelationi, nisi coniungendo dissensum cum revelatione; deficiente enim revelatione, illi dissentire impossibile est: Ergo qui potest dissentire revelationi, vel potest ipsi dissentire in sensu composito, vel nullo modo.

91. Quia propter respondeo primò, instando argumentum, quia sicut Deus potest revelare Petro, quod perseverabit in gratia, ita potest illi revelare quod non peccabit mortaliter. Inquiero igitur, vel Petrus posset, perseverante revelatione, vel in sensu composito illius dissentire, vel non: Si posset dissentire: Ergo posset peccare, manente revelatione divina dicente non peccaturum, & consequenter posset falsificare revelationem, quod nullus concedit, nec concedere potest. Si non posset dissentire; idem, & nos dicere possumus de revelatione posita in argumeto. Unde quod responderint contrarij de revelatione non peccandi, nos possumus respondere de revelatione perseverandi in gratia.

92. Eaque propter pro omnibus respondeo, quod perseverare in gratia, est illam non amittere: Dupliciter autem potest aliquis amittere gratiam, vel Deo illam sine culpa auferente, vel homine illam destruente per peccatum. Potest igitur Deus revelare homini, quod perseverabit in gratia quatenus est ex parte Dei, id est, quod Deus ex parte sua non privabit eum gratia sine culpa hominis: Potest item revelare quod homo perseverabit in gratia ex parte ipsius hominis, attentis alijs peccatis, hoc est, quod homo non amitteret gratiam propter alia peccata distincta à dissensu revelationis. Nequit tamen Deus revelare, quod homo non amitteret gratiam propter dissensum talis revelationis, quia nequit revelare quod tali revelationi non dissentiet; quia quilibet revelatio debet loqui de obiecto à se distinto, non autem de se ipsa formaliter; vnde quilibet revelatio poterit affirmare quod homo dissentiet, vel non alijs revelationibus, non autem sibi ipsi: Quando igitur Deus revelaret homini, quod perseveraturus esset in gratia, intelligenda esset perseverantia in gratia attentis alijs peccatis, hoc est, quod non amitteret gratiam per alia peccata, non autem attento peccato dissensus talis revelationis: Unde stante tali revelatione, posset homo peccare dissent-

tien do ipsi, & amittere gratiam per hoc peccatum, nec ideo revelatio falsa esset; quia revelatio solum dicere potest, quod non amittetur gratia propter alia peccata, non autem quod non amittetur gratia propter dissensum sibi ipsi praestandum.

93. Iam ergo ad argumentum in forma respondeo, distinguendo maiorem: Potest Deus revelare Petro, quod perseverabit in gratia attentis alijs peccatis à dissensu revelationis distinctis, concedo maiorem, Attento dissensu revelationis ipsius, nego maiorem, & minorem. Ad probationem iterum nego minorem. Ad probationem, distinguo antecedens: Habet essentialem connexionem cum gratia, ut non amittenda per alia peccata, concedo antecedens. Ut non amittenda per dissensum ipsius revelationis, nego antecedens, & consequentiam: Quia revelatio, cum de se ipsa non loquatur, non dicit, quod Petrus non amitteret gratiam propter dissensum; sed ab hoc praescindit, & solum affirmat, quod Petrus non amittit gratiam aliunde. Unde quamvis in sensu composito talis revelationis non possit Petrus amittere gratiam aliunde, potest tamen illam amittere per dissensum ipsius revelationis, dissentiendo ipsi, hoc enim non negat revelatio.

PROSEQUITUR ARGUMENTORUM solutio.

94. **O** BIJCIES octavò: Non salvatur filiatio adoptiva Dei, sine iure ad hereditatem divinam (hoc est) ad vitam aeternam, & gloriam: Sed gratia ratione sui non praefstat ius ad gloriam: Ergo ratione sui praecepsè non constituit filium Dei adoptivum. Minor probatur, quia forma fundans ius ad gloriam, debet esse perfectior illa: Sed gratia ratione sui non est perfectior gloria: Ergo. Minor probatur, quia gloria consistit in visione beatifica, quæ est ultima actualitas gratiae: Sed ultima actualitas cuiuslibet rei est perfectior ipsa re: Ergo gloria, sive visio beatifica est perfectior ipsa gratia, & consequenter gratia ratione sui non est perfectior gloria. Minor patet, quia ultima actualitas cuiuslibet rei est actualior ipsa re: Sed quod est actualius, est perfectius: Ergo ultima actualitas cuiuslibet rei est perfectior ipsa re. Confirmatur, quia ipsa visio beatifica est ultimus finis gratiae: Sed gratia nequit esse per-

perfectior suo ultimo fine: Ergo gratia non est perfectior visione beata.

95. Respondeo, negando minorem. Ad eius probationem, nego etiam minorem. Ad eius probationem, distinguo minorem: Ultima actualitas cuiuslibet rei est perfectior ipsa secundum quid, concedo minorem: Perfectior simpliciter, nego minorem: Ad cuius probationem, concessa maiori, iterum distinguo minorem eodem modo, & nego consequentiam: Quia non semper excessus in actualitate, arguit excessum in perfectione simpliciter, sed tantum secundum quid: Unde operatio substantiae est ultima actualitas substantiae in linea operativa, & tamen nullus dicet operationem esse simpliciter perfectiorem ipsa substantia; operatio enim est accidens, & accidens nequit excedere simpliciter substantiam in perfectione. Immò existentia, quae est actualior essentia, & ipsius ultima actualitas, non est perfectior simpliciter essentia in probabili, & veriori sententia Thomistarum: Unde quamvis visio beatifica sit actualior, & ultima actualitas gratiae, non infertur esse perfectorem simpliciter ipsa gratia: Sed gratia, quae dat primum esse in linea supernaturali, & est prima radix visionis beatificae, est perfectior ipsa visione, & potest fundare ius hereditarium ad ipsam.

96. Ad confirmationem, distinguo maiorem: Visio beatifica est ultimus finis qui, & obiectivus gratiae, nego maiorem: Ultimus finis quo, & formalis, concedo maiorem, & distincta minori, eodem modo, nego consequentiam: Quia solum ultimus finis qui, & obiectivus, qui est ipse Deus assequibilis per modum summi boni, petit esse simpliciter perfectior gratia; non autem ultimus finis quo, & formalis, qui est ipsa assequitio, sive possessio summi boni; visio autem beatifica est finis quo, & formalis, quia est assequitio summi boni, non autem est ultimus finis qui, & obiectivus, qui non est summum bonum assequibile: Unde visio beata non debet esse perfectior gratia, & hoc parificatur in beatitudine naturali, quae consistit in cognitione, & contemplatione Dei Authoris naturae, quae quidem contemplatio non est perfectior simpliciter ipsa substantia hominis, vel Angeli, quamvis sit ultimus finis eius, quia videlicet est ultimus finis quo, & formalis: Ergo similiter dicendum est de visione beatifica, in qua consistit beatitudo supernaturalis.

97. Sed replicabis primò: Nulla forma creata, quantumvis perfectior sit, potest, secluso pacto, & ordinatione extrinseca Dei, fundare ius ad hereditatem, vel ad gloriam: Ergo gratia habitualis ratione iuri, & praescindendo à pacto, & ordinatione extrinseca Dei non fundat ius ad hereditatem, sive gloriam. Antecedens probatur: Nullum meritum purae creaturae, quantumvis perfectum sit, potest fundare ius ad gloriam ut coronam secluso pacto, & ordinatione extrinseca Dei: Ergo nulla forma creata, quantumvis perfecta sit, potest fundare ius ad gloriam per modum hereditatis secluso pacto, & ordinatione extrinseca Dei. Respondeo, negando antecedens: Ad cuius probationem, concessio antecedenti, nego consequentiam: Quia ius meriti ad gloriam, ut coronam, est ius iustitiae, vel commutativae, vel distributivae, & cum Deus ex iustitia nequeat obligari ad premiandum merita, nisi interveniente pacto, vel promissione; inde est, quod nullum meritum purae creaturae potest fundare ius ad gloriam, ut coronam, secluso pacto, & ordinatione extintseca Dei, quia alias obligaret Deum ex iustitia ratione sui, quod absurdum reputatur.

98. At vero ius gratiae ad gloriam per modum hereditatis est ius connaturalitatis, sive exigentiae connaturalis, eo modo, quo natura habet ius ad suas proprietates, quia illas exigit connaturaliter: Nulla autem est repugnancia in eo, quod forma pure creata fundet ius ad beatitudinem: Etenim lumen gloriae est pure creatum, & tamen ipsi debita est visio beata connaturaliter; quare igitur gratia, quae perfectior est, huiusmodi debitum fundare non poterit? Nec est inconveniens, quod Deus teneatur ad conferendam gloriam secluso pacto, quia bene potest Deus, secluso pacto, obligari ad aliquid debito connaturalitatis; sicut, creata essentia, obligatur ad producendas proprietates, & applicato igne, tenetur concurrere ad combustionem, & sic similiter in alijs casibus, ubi datur exigentia connaturalis.

99. Sed instabis: Quod est proprium Dei nequit esse debitum connaturaliter creaturae: Sed beatitudo, sive visio beatifica est propria solius Dei: Ergo nequit esse connaturaliter debita creaturae: Ergo gratia nequit fundare debitum connaturalitatis respectu visionis beatae. Respondeo, distinguendo maiorem:

rem: Nequit esse debitum connaturaliter creaturæ ratione formæ substantialis, concedo maiorem: Ratione gratiæ factæ, & ex suppositione illius, nego minorem, & consequentiam in eodem sensu. Quia beatitudo supernaturalis est propria Dei, & ipsi connaturalis, quatenus est ipsi debita substantialiter, & ratione suæ substantiæ; hoc autem modo non est debita creaturæ, quia tantum est debita connaturaliter ex suppositione gratiæ collata, non autem absolute, & substantialiter: In hoc autem nullum reperitur inconveniens; etenim supposito lumine gloriæ, nullus negabit esse debitam vitionem beatam, & tamen lumen gloriæ est forma purè creata: Ergò similiter quamvis gratiæ sit forma, &c.

100. Replicabis secundò: Si gratiæ fundaret ratione sui ius connaturalitatis ad gloriam, non posset Deus homini existenti in gratia gloriam in perpetuum negare, nec illum à gloria excludere: Sed hoc est falsum: Ergò gratia ratione sui non fundat tale ius. Respondeo negando maiorem: Quia ius connaturalitatis non ita obligat Deum, quod ratione supremi dominij non possit tali iuri contravenire: Etenim natura quælibet creata fundat ius connaturalitatis ad suas proprietates, & tamen potest Deus conservare creaturam sine proprietatibus; & ignis applicatus passo dispository fundat ius exigentiae connaturalis ad concursum divinum, & tamen potest Deus, ut fecit in igne Babilonico, suspendere concursum, igne iam applicato; & similiter quamvis Angelus habeat ius naturale ad suas species, potest Deus Angelum conservare, ipsi non infundendo species debitas: Ergò similiter quamvis gratia funderet ius connaturalitatis ad beatitudinem, poterit Deus homini existenti in gratia negare in perpetuum gloriam.

101. Sed instabis: Ille hostio non esset filius Dei adoptivus, & tamen esset in gratia: Ergò gratia se sola non constituit filium Dei adoptivum. Maior probatur, quia ille homo non esset acceptatus ad hæreditatem, sed exclusus ab illa: Ergò non esset filius adoptivus Dei. Respondeo negando maiorem. Ad probationem, distinguo antecedens: Ille homo non esset acceptatus ad hæreditatem intrinsecè, & in iure, nego antecedens: Extrinsicè, & in Decreto Divino, concedo antecedens, & nego consequentiam. Quia, ut iam diximus, non consistit filiatio adoptiva in acceptancee extrinseca consisten-

te in decreto prædestinativo, sed in forma intrinseca, per quam constituitur intrinsecè, & in facto esse acceptatus in iure ad hæreditatem: Ille autem homo, quem Deus excluderet à gloria in perpetuum, si esset in gratia, esset intrinsecè, & in iure acceptatus ad gloriam, quamvis extrinsicè per decretem divinum esset exclusus ab illa; sicut reprobis, quando existit in gratia, habet ius intrinsecum, & est intrinsecè acceptatus ad gloriam, & tamen extrinsecè, & in decreto reprobativo est exclusus ab illa.

102. Tertiò replicabis: Ius connaturalitatis consistit in exigentia physica: Sed gratia non habet exigentiam physicam visionis beatæ: Ergò nec ius connaturalitatis ad illam. Minor probatur primo: Quia actiones meritorię non habent exigentiam physicam glorię per modum coronę: Ergò nec gratia habet exigentiam physicam visionis beatæ per modum hæreditatis. Secundò: Quia nullus potest mereri, quod ipsi debetur per modum exigentię physicę, qua propter nullus potest mereri emanationem suarum proprietatum: Sed homo existens in gratia potest mereri visionem beatam: Ergò visio beata non debetur debito exigentię physicę ipsi gratię.

103. Respondeo, negando minorem. Ad primam probationem, concessi antecedenti, nego consequentiam: Quia merita solum habent connexionem, & exigentiam gloriæ titulo iustitiae, quatenus movent moraliter Deum ad illa remuneranda, & hæc connexio semper est moralis: Connexio autem gratiæ cum gloria per modum hæreditatis est connexionis, & exigentia physica, quia gratia se habet per modum naturæ, & radicis, & visio beata se habet tanquam proprietas radicata; omnis autem natura habet exigentiam physicam suarum proprietatum. Ad secundam, nego maiorem: Quia Christus Dominus meruit gloriam sui corporis, & tamen supposita gloria animæ, illi debebatur gloria corporis debito exigentiae physice; & universaliter, quoties exigentia proprietatis suspenditur, existente radice, & natura, potest cadere proprietas sub merito. Unde cum adhuc existente gratia, suspendatur existentia visionis beatæ, inde est, quod potest cadere sub merito, quamvis sit debita debito exigentiae physice.

104. Sed instabis: Si visio beata, vel lumen gloriæ esset debitum gratiæ per

per modum proprietatis, non posset existere gratia sine visione, & lumine gloriae secluso miraculo: Sed hoc est falsum: Ergo nec lumen gloriae, nec visio beatæ debetur gratiae, tanquam proprietas illius. Maior patet, quia natura non potest sine miraculo expoliari suis proprietatibus. Respondeo negando maiorem: Quia quamvis proprietas cuiuslibet nature non posset illi deficere quoad exigentiam, quia repugnat naturam existere sine exigentia talis proprietatis, non tamen repugnat existere naturam sine sua proprietate in statu aliquo imperfecto, & quasi violento; frigiditas enim est proprietas aquæ, & tamen aqua sine miraculo potest existere in statu imperfecto, & aliqualiter violento, & sine illa: Ita ergo similiter gratia exigit tanquam proprietatem lumen gloriae, & visionem beatam: Ceterum quia status vita præsentis est aliqualiter imperfectus, & violentus gratiae, ideo in præsenti vita existit gratia sine lumine gloriae, & visione beatæ, quamvis habeat exigentiam illius.

105. Pro cuius intelligentia adverte, quod gratia ratione sui, & essentialiter est radix physica videndi, & amandi Deum, physicè exigens principia proxima ad illum videndum, & amandum: Ceterum Deus pro statu vita præsentis non potest videri perfectè, & intuitivè, sed imperfectè, & per speculum, & in enigmate, vt ait Apostolus, quia status vita præsentis est imperfectus: Unde gratia in præsenti statu solum radicat in actu principium videndi Deum per speculum, & in enigmate, quod principium est habitus fidei; in patria vero, ubi iam erit in statu perfecto, radicabit in actu visionem beatam, & lumen gloriae, quod est principium videndi Deum clare, & intuitivè: Nunc autem radicat illud exigentialiter, quia habet exigentiam, vt sublato præsenti statu, & imperfecto, detur illi status perfectus, in quo possit videre Deum clare per lumen gloriae, & visionem beatam.

106. Denique replicabis contra principalem solutionem: Quamvis gratia fundet ius connaturalitatis ad hæreditatem, hoc tamen ius non sufficit ad constitutendum filium: Ergo sola gratia nequit constituere filium Dei adoptivum. Antecedens probatur: Ius ad hæreditatem in filio petit esse ius infallibile, ita vt Pater non possit Filium hæreditate expoliare, nisi propter indignitatem: Sed ius connaturalitatis non est huiusmodi,

quia stante tali iure, potest Deus hominem non beatificare, sed illum excludere ab hæreditate per totam æternitatem, vt supra diximus: Ergo tale ius non sufficit ad constitutendum filium. Maior patet, quia filius in creatis semper habet ius infallibile ad hæreditatem, ita vt ab hæreditate excludi non possit, nisi propter indignitatem: Ergo similiter debet contingere in filiatione adoptiva Dei.

Confirmatur: Ius ad hæreditatem in filio debet esse tale, quod non sit necessarium novum beneficium, vt ei conferatur hæreditas: Sed adhuc supposita gratia cum suo iure, est necessarium novum beneficium ex parte Dei, vt homini conferatur hæreditas, sive gloria: Ergo ius fundatum in gratia ad hæreditatem non constituit filium adoptivum Dei.

107. Respondeo negando antecedens. Ad eius probationem, distingo maiorem: In filio adoptivo Dei, nego maiorem. In alijs filiationibus, concedo maiorem, & ad probationem reddo disparitatem: Quod scilicet Pater in creatis non petit habere supremum dominium supra filium, & eius hæreditatem; sed cum sit subjectus legibus, tenetur, & obligatur ad conferendam filio hæreditatem, nisi propter indignitatem filij excusat a prædicta obligatione: At vero Deus adoptans hominem in filium, non amittit supremum dominium supra filium, & hæreditatem, nec manet subiectus, aut obligatus legibus vllis: Unde viendo suo supremo dominio potest filium relinquerre sine hæreditate per totam æternitatem: Nec filius adoptivus Dei potest habere tale ius ad hæreditatem, vt Deum necessiter omnino, ipsumque obliget ad hæreditatem conferendam ex iustitia: Unde forma constituens filium adoptivum Dei non debet fundare ius adeo infallibile, & necessarium, vt divinam voluntatem impedit, aut supereret potestate.

108. Ad confirmationem distingo maiorem: Quod non sit necessarium novum beneficium indebitum naturaliter, concedo maiorem. Novum beneficium naturaliter debitum, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam: Quia hæreditas debetur connaturaliter filio, vnde non potest ei fieri beneficium indebitum in conferendo illi hæreditatem. Verumtamen fit ei novum beneficium debitum naturaliter, quia ipsa hæreditas in actu colla-

ra, novum beneficium est, quamvis debitum.

109. Obijcies nono: Per illam formam constituitur filius adoptivus, quæ fundat proximè, & formaliter relationem filiationis: Sed natura divina participata, non fundat proximè relationem filiationis ad Deum: Ergò natura divina participata, & consequenter gratia habituallis non est forma, quæ constituit filium adoptivum. Minor probatur, quia id, in quo filius assimilatur Patri, non fundat relationem filiationis formaliter: Sed natura participata est, in qua filius assimilatur Patri: Ergò illa non fundat formaliter relationem filiationis. Maior probatur, quia relationes filiationis, & paternitatis sunt relationes disquiparantiae (hoc est) diversæ, & oppositæ ex parte vtriusque extremi: Sed relationes diversæ, & oppositæ non possunt fundari formaliter in eo, in quo extrema assimilantur, sed in eo, in quo diversificantur: Ergò relatio filiationis non fundatur in eo, in quo Pater assimilatur filio, nec illud fundat talem relationem.

110. Confirmatur: Relationes primi generis, sive æquiparantiae, v. g. relatio similitudinis, fundantur in eo, per quod extrema assimilantur. Unde relatio similitudinis duorum alborum fundatur in albedine simili vtriusque extremi: Sed relationes paternitatis, & filiationis sunt relationes secundi generis, & disquiparantiae: Ergò non debent fundari in similitudine Patris ad filium, sive in eo, per quod filius assimilatur Patri. Pater consequentia, quia relationes secundi generis diverso modo debent fundari, ac relationes primi generis. Confirmatur secundò, quia ut dicitur in logica, relationes secundi generis fundantur in actione, & passione: Sed relationes paternitatis, & filiationis sunt secundi generis, ut ibi dicitur: Ergò fundatur in actione ex parte Patris, & passione ex parte Filii: Ergò non in natura simili.

111. Respondeo negando minorēm. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Id in quo filius assimilatur Patri, ut eodem modo habitum, concedo maiorem. Ut diverso modo habitum, nego maiorem. Ad cuius probationem eodem modo respondeo: Quod licet relationes paternitatis, & filiationis sint secundi generis, & disquiparantiae, ex hoc solum sequitur, quod non possint fundari in natura simili, ut eodem modo habita; possunt tamen fundari in natu-

ra simili, ut diverso modo habita: Vnde relatio paternitatis fundatur in natura Patris, ut originaliter habita, & per modum principij generantis: Relatio vero filiationis fundatur in natura simili, ut à Patre recepta, & per modum termini generationis. Vnde quamvis natura genita sit similis naturæ generanti, quia tamen modis illam habendi in filio est valde diversas à modo illam habendi in Patre, ideo resultant relationes disquiparantiae, valde diversæ.

112. Ad confirmationem respondeo: Quod est magna disparitas inter relationes primi generis, v. g. similitudinis, & relationes secundi generis, quia relationes primi generis fundantur in unitate, sive in natura simili, ut eodem modo habita ab utroque extremo. At vero relationes secundi generis fundantur in natura simili, ut diverso modo habita, ut dictum est. Ad secundam confirmationem dico: Quod relationes secundi generis fundantur in actione, & passione de obliquo, non autem in recto, quia videlicet fundamentum filiationis est natura participata à Patre, quæ quidem in recto importat naturam similem, connotat tamen de obliquo passionem, per quam à Patre participatur: Itemque fundamentum paternitatis, est natura Patris, ut generans, quæ quidem importat in recto naturam, & in obliquo actionem generandi. Unde eadem, vel simili natura, ut connotans passionem fundat filiationem, & ut connotans actionem, fundat paternitatem.

113. Sed dices: Id per quod formaliter distinguitur fundamentum filiationis à fundamento paternitatis, non est fundamentum de connotato, sed in recto: Sed id, per quod distinguitur formaliter fundamentum filiationis à fundamento paternitatis, est passio præcisè, & non natura: Ergò passio, & non natura est fundamentum in recto. Respondeo, negando maiorem: Quia sæpè contingit, quod distinctio in rebus, non provenit ab eo, quod importat in recto, sed ab eo, quod importat in obliquo, ut patet in divinis: Potentia enim generativa distinguitur ab intellectu prout existente in filio, & tamen potentia generativa est intellectus paternus, qui non distinguitur ab intellectu filii in recto, sed tantum de connotato, quia videlicet in Patre connotat relationem paternitatis, quam non connotat in filio, & hoc sufficit, ut in Patre constituat potentiam generativam, & non

in filio: Ita similiter dicimus, quod natura in filio est fundamentum filiationis, quia connotat passionem, quam non connotat in Patre.

VLTIMA OBIECTIO, IN QUA
explicatur qualiter PP. Antiquæ Legis
fuerunt filij Dei
adoptivi.
(?)

114. **V**ltimò obijcies: Potest dari gratia habitualis in subiecto capaci, quin talis sit filius adoptivus: Ergò per solam gratiam non constituitur filius Dei adoptivus. Antecedens probatur: Quia PP. Veteris Testamenti habuerunt gratiam habitualē: Et tamen non fuerunt filij Dei adoptivi: Ergò. Probo minorem: Quia filiatio adoptiva Dei est propria Legis Gratiae, & non inventa est in tempore Mosaycæ Legis, quando durabat Vetus Testamentum; quod quidem probatur primo ex Div. Paul. ad Galatas 4. vbi ait: *Quanto tempore haeres parvulus est, nihil differt à servo, cum sit Dominus omnium, sed sub Tutoribus, & Actoribus est usque ad præfinitum tempus à Patre: Ita & nos cum essemus parvuli sub Elementis Mundi eramus servientes; at ubi venit plenitudo temporis misit Deus Filium suum factum ex Muliere, factum sub Lege, ut adoptionem filiorum reciperemus.* Ex quibus verbis clare appetet, quod ante adventum Christi Patres antiqui erant tanquam parvuli, nihil differentes à servis, usque dum venit plenitudo temporis, & per adventum Christi receperunt homines adoptionem filiorum: Ergò in Legi Veteri non erant filij adoptivi Dei, sed tantum servi.

115. Confirmatur ex eodem Div. Paulo, ad Roman. 8. vbi sic ait: *Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba (Pater:)* Ergò ante adventum Christi, Patres solum acceperunt spiritum servitutis solum in timore; & solum in Legi Gratia advenit spiritus adoptionis filiorum: Ergò PP. antiqui non fuerunt filij adoptivi. Confirmatur ex Ioan. 1. vbi ait: *Quod Deus credentibus in Christum dedit eis potestatem filios Dei fieri:* Ergò ante adventum Christi non erat potestas in hominibus ut fierent filij Dei adoptivi.

116. Hoc argumentum ideò posui, ut appareat qualiter veteres PP. fue-

runt filij Dei. Non enim desunt, qui dicant, non fuisse filios adoptivos Dei propriè, & simpliciter: Cæterum hoc falsum est, quia verè fuerunt spiritualiter geniti, & nati ex Deo per communicationem gratiæ habitualis, quæ est natura divina per participationem. Et quidem hoc patet, quia absurdum videtur dicere, quod Ioannes Baptista, quo nullus maior surrexit inter natos mulierum, non fuit filius Dei adoptivus propriè, & simpliciter; idemque de Abraham, Isaac, & Iacob, David, & alijs: Sed hi omnes pertinent ad Vetus Testamentum, & ad Legem Veterem: Ergò PP. Veteris Legis fuerunt filij Dei adoptivi. Secundo: Quia ideo homines in Novo Testamento sunt filij Dei adoptivi, quia sic appellantur in Sacris Litteris: Sed etiam de Veteris Legis Patribus sic loquitur Scriptura, & illos filios appellat: Ergò. Probo minorem ex illo Isaie 2. vbi Deus dicit: *Filios enutri- vi, & exaltavi, ipsi autem spreverunt me.* Et Mathæi 15. dixit Christus Dominus: *Non est bonum sumere panem filiorum, & dare canibus, appellans Iudeos antiquos filios, Gentiles vero canes.* Et Paulus, ad Roman. 8. ait: *Qui sunt Israelite, quorum est adoptio filiorum:* Ergò Israelites habuerunt adoptionem filiorum, & consequenter in Scriptura PP. Veteris Legis filij appellantur. Confirmatur: Quia omnes prædestinati sunt filij Dei adoptivi, iuxta illud Apostol. ad Roman. 8. *Quos præscivit, & prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse Primogenitus in multis fratribus:* Sed PP. Veteris Legis fuerant prædestinati: Ergò filij.

117. Quapropter, ut arguento facto satisfaciam, supponendum est primò: Statum Legis Molaycæ posse duplicitè considerari, primò præcisè in virtute Legis, & quatenus PP. ad illam pertinentes solum habebant Legem, & vires naturæ, aut gratiæ Legi annexæ. Secundò, quatenus præter Legem, & vires præfatas habuerunt gratiam supernaturalem efficacem ad Legem implendam. Primo modo, cōsiderantur in statu Legis præcisè, & in eo statu considerati, solum erant servi, & habebant solum spiritum servitutis in timore, quia Lex Moysis per se solum minabatur poenas, & promulgabat delicta, non autem dabant vires, aut gratiam efficacem ad Legem implendam, nec ad remittenda peccata, unde in vi illius Legis præcisè, non poterant homines iustificari. Si autem PP. Veteris Legis con-

siderentur secundo modo, non solum pertinent ad Legem Veterem Moysis, sed etiam ad Legem Christi, & Gratiae, quia in eo statu receperunt gratiam ex meritis Christi venturi, per cuius fidem iustificabantur: Vnde per fidem Christi venturi, & per gratiam habitualem ex eius meritis receptam pertinebant ad Legem Gratiae, & erant fratres Christi Primogeniti, & membra eius. Quo supposito.

118. Ad argumentum respondeo, negando antecedens. Ad cuius probationem, nego minorem. Ad cuius probationem, nego antecedens. Ad cuius probationem ex Div. Paul. ad Galat. dico, quod ex illis verbis solum infertur PP. Veteris Legis praeceps in virtute Legis consideratos, non fuisse filios adoptivos, sed tanquam parvulos per illam gubernatos fuisse, minis, & timore, non autem tollitur, quod idem PP. ante adventum Christi in executione credentes in Christum promissum, & venturum, ex meritis ipsius acciperent gratiam, & hoc modo pertinerent ad Legem Gratiae, & fierent filii adoptivi, & fratres Christi venturi, quia Christus ut homo quavis fuerit Filius Primogenitus in intentione, non tamen in executione, nisi in quantu Deus praeceps. Vnde quando Christus ut homo dicitur Primogenitus in multis fratribus, debet intelligi, ita ut sit Primogenitus in intentione, & in promissione, & ex meritis illius sic prævisi, & promissi ceteri constituti sunt fratres eius, & cohæredes, & filii.

119. Vel aliter potest explicari Div. Paul. quod scilicet PP. antiquos, ait, fuisse quasi parvulos, nihil differentes à servis in aliquibus conditionibus accidentalibus, eo quod gubernabantur per Legem timoris tanquam parvuli, & imperfecti: Ex quo tamen non infertur, quod formaliter, & quoad essentiam non essent filii, vt patet in exemplo Apostoli: Parvulus enim, dum est sub Tutoribus, & Actoribus, verè est filius propriè, & simplicitè: Ceterum in conditionibus accidentalibus nihil differt à servo, qui gubernatur Lege timoris, & minis. Pro quo adverte, quod dum homines tanquam imperfecti ducuntur potius timore poenarum, quam amore Dei, in quocumque tempore existant, sive ante adventum Christi, sive post, positi pertinent ad Legem Scriptam, quam ad Legem Gratiae: Dum vero homines iam perfecti, ducuntur potius amore Dei, quam timore

poenarum, in quocumque tempore existant, sive antè, sive post adventum Christi, potius pertinent ad Legem Gratiae, quam ad Legem Scriptam. Ex quo inferatur, quod antè adventum Christi, illi, qui adeò fuerunt perfecti, vt potius amore, quam timore poenarum ducerentur, vt credi debet de Abrahām, Isaac, & Jacob, David, & Ioanne Baptista, potius pertinebant ad Legem Gratiae, quam ad Legem Scriptam; ac per consequens per Legem Gratiae, ad quam pertinebant, habuerunt spiritum adoptionis: Quia vero ceteri omnes eo tempore timore potius ducebantur, & hoc erat regulare antè adventum Christi, ideo Apostolus ait, eo tempore fuisse quasi parvulos servientes, quia tanquam parvuli, timore agebantur, & non amore Dei.

120. Ex quo patet ad confirmationem: Quia ex illis verbis Div. Pauli solum infertur, quod antè adventum Christi ex vi Legis Scriptæ homines tantum accipiebant spiritum servitutis in timore, ex quo non tollitur, quod plures ex illis credentes in Christum venturum, ex meritis Christi acciperent gratiam, & per illam pertinerent ad Legem Gratiae, & vt ad eam pertinentes, acciperent spiritum adoptionis. Ad secundam confirmationem eodem modo, respondeo: Quod credentibus in Christum, ex meritis eius, dedit Deus potestatem filios Dei fieri; & cum antè adventum Christi plures crederent in Christum venturum, potuerunt ex meritis ipsius accipere filiationem adoptivam.

121. Ad probationem desumptam ex ratione, respondeo, distinguendo maiorem: Requiritur ablato omnium impedimentorum in iure, concedo maiorem: Ablatio in re, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam: Quia sicut animæ existentes in Purgatorio, & homines Iusti ante mortem habent impedimentum ad hereditatem paternam, & tamen sunt filii adoptivi Dei, quia habent ius ad talia impedimenta auferenda, sive vt ea impedimenta auferantur. Ita similiter Patres Veteris Testamenti habentes Coelum clausum, & existentes in Limbo, erant filii Dei adoptivi, quia habebant ius ratione gratiae, vt talia impedimenta auferrentur. Quidam inveniuntur, quod Patres Veteris Testamenti non habebant ius ratione gratiae, vt talia impedimenta auferrentur, non habebant ius ratione gratiae, vt talia impedimenta auferrentur. Quidam inveniuntur, quod Patres Veteris Testamenti non habebant ius ratione gratiae, vt talia impedimenta auferrentur, non habebant ius ratione gratiae, vt talia impedimenta auferrentur.

QUÆSTIO XXXIII.

UTRUM ANIMA CHRISTI

Domini per scientiam supernaturalem infusam cognoverit, vel potuerit cognoscere omnia possibilia?

1. PRIMO supponendum est, possibilia duplicitè posse ab anima Christi cognosci. Primo per scientiam beatam. Secundo per scientiam infusam. Primò modo cognoscuntur, quando ex visionis beatificæ attinagentis primario divinam essentiam, secundario deteguntur possibilia tanquam effectus in illa contenti, & hoc est cognoscere possibilia in Verbo. Secundo modo cognoscuntur, quando cognoscuntur per cognitionem primario terminatam ad ipsa possibilia in se ipsis, & hoc est cognoscere ea extra Verbum, & in proprio genere.

2. Secundò supponendum est: Posse animam Christi Domini, immo de facto cognoscere omnia possibilia confusè, & in communi, quoad rationem communem possibilium, tūm per scientiam beatam, tūm per scientiam infusam; tūm quia in hoc nulla appetit difficultas, cum quilibet rationem communen entis possibilis de facto cognoscat; tūm, quia id omnes absque villa dubitatione fatentur. Vnde de huiusmodi cognitione non procedit præsens quæstio, sed de cognitione possibilium clara, & distincta quoad omnes eorum formalitates, & ultimas differentias. Dubitatur ergò vtrum anima Christi Domini cognoverit, vel potuerit cognoscere prædicto modo omnia possibilia, non quidem per scientiam beatam, sed per scientiam infusam; quia de scientia beata hoc disputatur à Discipulis Div. Thom. 3. part. quest. 10. vbi communiter defenditur cum Angelico Præceptore, non posse animam Christi Domini cognoscere in Verbo omnia possibilia, quia ex tali cognitione sequeretur comprehensio. Dubium ergò præsens solum procedit de cognitione omnium possibilium extra Verbum, & in se ipsis.

3. Circa quod triplex veratur sententia. Prima afferit, animam Christi Domini non solum potuisse, sed de facto cognovisse per scientiam infusam omnia possibilia. Pro hac citatur Alensis, Bo-

naventura, & alij Antiqui, de quibus incertum est, an loquantur de cognitione omnium possibilium extra Verbum, an in Verbo. Secunda sententia afferit, animam Christi Domini potuisse cognoscere omnia possibilia de potentia Dei absolute; de facto tamen ea non cognovisse. In hanc inclinant Suarez in præsenti. Vazquez 1. part. quest. 10. artic. 8. Izquierdo de Deo uno, tom. 1. Quirós 1. part. disp. 32. sect. 2. qui citat Meratium disp. 10. sect. 2. Herice disp. 51. cap. 40. estque communior inter RR. sequentes Illust. Godoy in præsenti quest. 10. Tract. 8. disp. 31. Tertia sententia afferit implicare contradictionem animam Christi Domini cognoscere omnia possibilia, adhuc extra Verbum. Ita videntur tenere omnes Thomistæ afferentes repugnare, quod intellectus creatus cognoscat omnia possibilia distinctè, & clare, & non distinguentes inter cognitionem in Verbo, vel extra Verbum; eo enim ipso utramque videntur negare. Ceterum quidquid sit de mente horum Thomistarum, hanc sententiam tenet expresse Ildephonsus Michael in 1. part. quest. 12. articul. 8. dubio unico, num. 373. Itemque Ioannes à Santo Thoma in 3. part. quest. 10. articul. 2. num. 25. Lezana in primam partem, disput. 5. dub. 6. num. 21. Cornejo in 3. part. tract. 2. disput. 2. dub. 1. num. 4. Ferre 1. part. tractat. 3. quest. 9. §. 8. pro qua.

NOSTRA SENTENTIA
probatur.

4. DICO igitur: *Implicare contradictionem, quod intellectus creatus, ac per consequens, quod anima Christi Domini cognoscat omnia possibilia quoad omnes eorum formalitates, & differentias, etiam extra Verbum, sive per scientiam infusam.* Probatur primo ex Div. Thom. quest. 20. de Veritat. artic. 5. ad 4. dicente: *Quod sicut non potest esse, quod sit factum, quidquid Deus potest facere, quia sic Deus fecisset tot, quot non posset plura, & sic eius potentia esset limitata ad creaturas actus existentes, ita non potest ponи, quod alicui creature sit manifestatum, quidquid Deus potest facere, & manifestare.* Sed si anima Christi Domini cognosceret omnes creature possibles quoad omnes earum formalitates, & rationes, adhuc extra Verbum, cognosceret quidquid Deus potest facere, & manifestare, ac proin-

de totum hoc esset ei manifestatum: Ergò implicat contradictionem animam Christi Domini cognoscere omnes creaturas possibiles quoad omnes earum rationes, & formalitates.

5. Respondet Illust. Godoy, Div. Thom. loqui de cognitione omnium possibilium in Verbo, quia loquitur de cognitione omnium possibilium, ex qua sequitur comprehensio omnipotentiae, solum autem ex cognitione omnium possibilium in Verbo sequitur comprehensio. Sed contra primò, quia ut postea probabimus, ex cognitione omnium possibilium, sive in Verbo, sive extra Verbum sequitur comprehensio: Ergò loquitur Angelicus Praeceptor de cognitione omnium possibilium quocumque modo sit. Confirmatur: Div. Thom. loquitur de cognitione omnium possibilium absolute, & sineulla restrictione, & illam, ait, esse impossibilem, quia exauriretur, & comprehendenderetur omnipotentia: Sed cognitio omnium possibilium, quamvis esset extra Verbum, comprehendenderetur sub cognitione omnium possibilium absolute sumpta, & sineulla restrictione: Ergò Div. Thom. loquitur de cognitione omnium possibilium, sive intra, sive extra Verbum.

6. Confirmatur secundò: Ex eodem Div. Thom. in praesenti quest. 13. articul. 1. ad 2. vbi sic ait: *Quia igitur anima Christi inferioris naturae est, quam natura divina, similitudines rerum non recipiuntur in ipsa anima Christi secundum ea ndem perfectionem, & virtutem, secundum quam sunt in natura divina; & inde est, quod scientia anima Christi est inferior scientia divina, quantum ad modum cognoscendi, quia Deus perfectius cognoscit res, quam anima Christi, & etiam quantum ad numerum scitorum, quia anima Christi non cognoscit omnia, quae Deus potest facere, quia tamen Deus cognoscit scientia simplicis intelligentiae.* Ex quibus verbis hoc formo argumentum. Ratio quare Div. Thom. probat animam Christi non cognoscere omnia, quae Deus potest facere, & esse inferiorem scientia divina in numero scitorum, est quia similitudines rerum non recipiuntur cum ea perfectione in anima Christi, cum qua sunt in natura divina: Sed hæc ratio procedit solum de scientia infusa, quia sola ea cognoscit res per species, aut similitudines earum, non vero de scientia beata, quæ cognoscit res, & non per similitudines earum, sed per ipsam essentiam divinam

primario cognitam. Itemque prædicta ratio non solum probat de facto non cognosci, verum nec esse possibilem cognitionem omnium creaturarum possibilium: Ergò iuxta D. Thom. anima Christi per scientiam infusam, nec cognovit de facto, nec potuit cognoscere omnia possibilia. Minor quoad secundam partem probatur, quia ratio Div. Thom. consistit in eo, quod species, sive similitudines non sunt cum tanta perfectione in anima Christi Domini, cum qua sunt in natura divina: Sed hoc non solum de facto ita est, sed adhuc de possibili implicat contradictionem, quod species, aut similitudines rerum sint cum tanta perfectione in anima Christi, ac in natura divina: Ergò.

7. Sed ut mens Div. Thom. perspicua fiat, replicabis ex eodem Div. Thom. qui loco proximè relato post verba citata, sic ait: *Et ideo anima Christi, quæ (cum sit creatura) est virtutis finita; potest quidem omnia cognoscere, sed non per omnem modum, non autem potest omnia facere, quod pertinet ad rationem omnipotentiae:* Ergò iuxta D. Thom. anima Christi potest omnia possibilia cognoscere, quamvis ea de facto non cognoscat, prout asseritur in verbis à nobis relatis, & consequenter ibi non loquitur de possibili, sed de facto. Confirmatur ex eodem D. Thom. quest. 20. de Veritat. artic. 5. ad 1. vbi sic ait: *Ad primum dicendum, quod quidquid Deus potest facere est minus, quam ipse Deus, & facilius posset ab anima Christi Domini cognosci, si anima Christi per se offerretur quidquid Deus potest facere, sicut per se et representatur ipse Deus, nunc autem ea, quæ potest facere Deus, non offeruntur anima Christi in se ipsis, sed in Verbo, & ideo ratio non sequitur.* Ex quibus verbis sic arguit Illust. Godoy: Quod implicat contradictionem non est non implicante facilius: Sed iuxta Div. Thom. facilius est anima Christi cognoscere omnia possibilia, quam ipsum Deum, & hoc secundum non implicat contradictionem: Ergò nec primum.

8. Respondeo, Div. Thom. in prædicto loco alsignare disparitatem inter scientiam anima Christi, & eius potentiam; vnde in eo sensu, in quo negat animam Christi posse omnia facere, affirmit posse omnia cognoscere; negat autem Div. Thom. animam Christi posse omnia facere divisivè, quia de hoc erat quæstio, non autem de omnibus collectivè.

tivè. Unde cum affirmat D. Thom. animam Christi posse omnia cognoscere, loquitur de oīnibus divisivè, ac si diceret, anima Christi potest cognoscere quodlibet ex omnibus possibilibus; sed non potest facere quodlibet ex omnibus. Quod probat Div. Thom. his verbis: *Nulla autem res est, ad cuius cognitionem requiratur virtus infinita; quædam tamen sunt, que non possunt fieri, nisi à virtute infinita, sicut creatio, & alia huiusmodi.* Ecce ubi clare loquitur de creaturis divisivè acceptis; de quibus ait, nullam requirere ad sui cognitionem virtutem infinitam, non autem de omnibus collectivè, quia de his dispar est ratio.

9. Ad confirmationem concessa auctoritate D. Thom. distinguo maiorem: Quod implicat contradictionem non est non implicante facilius, absolute loquendo, concedo maiorem: In hypothesi impossibili, nego maiorem, & minorem, vel illam distinguo: Facilius est animam Christi Domini cognoscere omnia possibilia absolute loquendo, nego minorem: Ex hypothesi impossibili, concedo minorem, & nego consequentiam: Quia Div. Thom. non afferit, quod de facto sit facilius cognoscere omnia possibilia, quam cognoscere Deum; sed ait, quod facilius esset, casu quo ei offerrentur; qui quidem casus à nobis reputatur impossibilis, quia, ut inquit D. Thom. in eodem, art. ad 4. non potest poni, quod alicui creature sit manifestum, quidquid Deus potest facere, & manifestare: Unde impossibile est, quod omnia possibilia simul offerantur animæ Christi Domini. Admissio tamen hoc impossibili, scilicet, quod ei offerrentur omnia possibilia per se, sicut ei offertur ipsa essentia divina per modum vniuersi obiecti quiditatim cognoscibilis, fatemur, quod in illo casu esset facilius ea cognoscere, ceterum ex hoc nihil contra nos.

NOSTRA SENTENTIA RATIONE probatur.

10. **P**RIMA, & potissima ratio nostræ conclusio-
nis desumitur ex re-
pugnantia speciei, quæ repræsentet om-
nes creature possibiles in hunc modum.
Implicat cognosci omnes creature possi-
biles extra Verbum, si est impossibilis spe-
cies impressa creata eas omnes repræsen-
tans: Sed talis species est impossibilis: Er-
gò implicat contradictionem, animam

Christi Domini cognoscere omnes crea-
turæ possibiles, adhuc extra Verbum.
Discursus est legitimus, & maior est cer-
ta, quia intellectus extra Verbum solum
cognoscit per species creatas: Minor ve-
ro, in qua sola stat difficultas, probatur
primò. Quia implicat species intelligibi-
lis creata, quæ excedat in intelligibilitate
omnes intelligibilitates creatas, &
creabiles: Sed prædicta species non solum
adæquaret, sed etiam excederet omnes
intelligibilitates creatas, & creabiles:
Ergo talis species implicat contradic-
tionem. Maior est certa, quia alias talis spe-
cies excederet se ipsam, itemque esset
creata, & non esset creata, quia esset su-
perior ad omnem intelligibilitatem crea-
tam, quod totum implicat contradic-
tionem manifestam. Minor vero probatur:
Quia talis species contineret in se indivi-
dualiter omnem intelligibilitatem crea-
tam, & creabilem: Sed hoc ipso excederet
omnem intelligibilitatem creatam, &
creabilem: Ergo prædicta species excede-
ret omnes intelligibilitates creatas, &
creabiles. Maior patet, quia species con-
tinet in esse intelligibili obiectum, quod
repræsentat, sive continet intelligibilita-
tem sui obiecti: Cum autem illa species
repræsentaret omnia obiecta possibilia,
consequenter contineret in se omnem in-
telligibilitatem eorum, sive omnem in-
telligibilitatem creatam, & creabilem.
Minor vero probatur, quia quando plura
continentur in aliquo uno, illud unum
est perfectius omnibus in se contentis, &
ratio est, quia quæ in inferioribus sunt
sparsa, & divisa, in superioribus sunt uni-
ta, ac proinde illud unum, in quo con-
tinentur plura, debet comparari ad illa,
ut superius ad inferiora, ut excedens ad
excessa: Sed in prædicta specie contine-
rentur omnes intelligibilitates possibiles,
tanquam in aliquo uno: Ergo illa com-
pararetur ad omnes intelligibilitates pos-
sibiles, tanquam superior, & excedens
omnes illas, & consequenter excederet
omnem intelligibilitatem creatam, &
creabilem.

11. Confirmatur: Omnes intelli-
gibilitates rerum possibilium adæquantur
per omnes species possibiles talium re-
rum repræsentativas: Sed prædicta species
excederet omnes species possibiles om-
nium possibilium repræsentativas: Ergo
etiam excederet omnes intelligibilitates
rerum possibilium. Consequens patet,
quia quando duo adæquantur, quod ex-
cedit unum, excedit aliud. Deinde mi-
nor

nor probatur, quia omnes species possibles continent omnem intelligibilitatem possibilem modo diviso, & disperso; species autem, quæ repræsentaret omnia possibilia, contineret omnem intelligibilitatem possibilem per modum unius, & modo indivisibili: Sed species continens omnem intelligibilitatem possibilem per modum unius, & modo indivisibili est perfectior, & excedit species continentes omnem intelligibilitatem possibilem modo diviso, & per modum plurium: Ergo talis species excederet omnes species possibles repræsentativas omnium possibilium.

12. Secundò probatur minor principalis, quia species repræsentativa omnium possibilium esset inter omnes species creatas, & creabiles, perfectissima: Sed repugnat species inter omnes creabiles perfectissima: Ergo repugnat talis species. Maior patet, quia non esset possibilis species, quæ illam excederet in repræsentatione; implicat enim speciem creatam repræsentare plusquam omnia possibilia. Minor vero probatur, quia species possibles sunt sicut numeri: Sed implicat dari numerum ita maximum, ut alter maior non sit possibilis: Ergo implicat species repræsentativa omnium possibilium perfectissima.

13. Si dicas, species obiectivas, sive repræsentatas, hoc est creature species diversas, esse sicut numeros, ac proinde non esse possibilem creaturem omnium perfectissimam; non tamen hoc esse intelligendum de speciebus impressis repræsentativis. Contra est, quia tot sunt possibiles species intelligibiles specificè diversas, quot sunt possibiles creature species distinctæ, quia cuiilibet creature species distinctæ ab altera correspondet possibilis species impressa repræsentativa illius: Ergo si creature possibles species distinctæ sunt sicut numeri, ita ut nulla sit possibilis perfectissima, ita species intelligibiles debent esse infinitæ, sicut numeri possibles, & consequenter nulla est possibilis inter omnes perfectissima. Explicatur: In numero infinito nequit ultimum inveniri, infinitum enim essentialiter caret ultimo: Sed numerus specierum possibilium perfectiorum, & perfectiorum est infinitus, sicut creature possibles perfectiores, & perfectiores sine fine: Ergo repugnat species omnium possibilium perfectissima, quia alias hæc esset omnium possibilium ultima.

14. Tertiò probatur minor princi-

palis: Quia species continens eminenter omnes species possibles repræsentativas esset simplicitè infinita in linea speciei repræsentativæ: Sed species repræsentativa omnium possibilium contineret eminenter omnes species repræsentativas possibles: Ergo esset simplicitè infinita in linea speciei repræsentativæ, & consequenter est impossibilis, quia repugnat infiniti simplicitè in actu. Minor patet, quia talis species repræsentaret omnia, quæ possunt repræsentari per omnes species possibles, scilicet omnia possibilia, & ea repræsentaret eminentiori modo, scilicet modo simpliciori, & universaliori cum maiori unitate ex parte speciei: Ergo contineret eminenter omnes species repræsentativas possibles. Maior vero probatur, quia continentia eminentalis infinitarum perfectionum specie distinctarum arguit essentialiter infinitatem simplicitè: Unde implicat causa continens eminenter virtutem productivam omnium causarum possibilium, quæ non sit causa simplicitè infinita: Itemque implicat meritum continens eminenter vim meritoriam omnium meritorum possibilium, quod non sit simplicitè infinitum in ratione meriti; hac enim ratione probat Godoy, meritum Christi Domini esse simplicitè infinitum: Ergo species repræsentativa continens eminenter omnes species repræsentativas possibles esset simplicitè infinita in ratione repræsentationis.

15. Denique probatur minor principalis, quia repugnat species creata, quæ repræsentet obiecta cum tanta extensione, & latitudine, quantam habet potentia ad intelligendum: Sed species repræsentans omnia possibilia, ea repræsentaret cum tanta extensione, & latitudine, quantam habet potentia intellectiva, quia talis species repræsentaret quidquid potentia posset cognoscere, & ea repræsentaret sub ratione latissima entis, & veri, ut fatetur contrarij: Ergo talis species repugnat. Maior patet, quia species essentialiter sunt determinations potentiarum, unde essentialiter petunt minorum extensionem, quam potentiaz: Ergo.

16. Huic rationi, satis mihi efficaci, respondet Suarez, primò quod ad cognoscenda omnia possibilia non requiritur species prædicta, quia posset Deus de sua potentia absoluta supplere defectum talis speciei, præcipue in eius sententia, & aliorum Jesuitarum afferentiis,

species solum connaturaliter, & non essentialiter esse necessarias ad intelligendum. Sed contra est primò: Quia species non solum connaturaliter, sed etiam essentialiter requiruntur ad intelligendum, ut efficaciter probant Thomistæ in Libris de Anima: Ergo. Secundò, quia ad minus species expressa est essentialiter necessaria ad intelligendum, quam iuxta ipsos contrarios Deus supplere non potest: Sed argumentum prædictum equali efficacia militat de specie expressa, ac de impressa: Ergo prædicta solutione non solvitur.

17. Tertiò: Quia quamvis Deus possit supplere defectum speciei impressæ, est tamen necessarium, quod talis species possibilis sit, quia Deus nequit supplere speciem impossibilem: Sed probatum manet esse impossibilem speciem impressam representativam omnium possibilium: Ergo nec Deus potest eam supplere ad omnia possibilia cognoscenda. Explicatur primò: Quamvis Deus, in sententia Pat. Suarez, possit supplere lumen glorie, non tamen potest supplere lumen comprehensivum Dei, quia tale lumen est impossibile: Ergo licet Deus possit supplere defectum speciei, non tamen poterit supplere defectum speciei representativum omnium possibilium, quia talis species impossibilis est.

18. Explicatur secundò, & vrgentius: Quia Deus nequit supplere defectum prædictæ speciei, nec in genere causæ formalis, nec in genere efficientis: Ergo nullo modo. Non quidem in genere causæ formalis, quia supplere talem speciem in genere causæ formalis nequit Deus, nisi gerendo vices talis speciei, & consequenter se vniendo intellectui creato per modum speciei: Sed hoc repugnat ad cognoscenda possibilia extræ verbum, quia si cognoscerentur per essentiam divinam unitam intellectui per modum speciei, non cognoscerentur extræ Verbum, sed in Verbo: Ergo non potest essentia divina, seu Deus supplere formaliter, seu in genere causæ formalis defectum prædictæ speciei. Deinde, nec in genere causæ efficientis, primò: Quia hoc esset efficere aliquid creatum, quod substitueret loco illius speciei in ordine ad representanda omnia possibilia: Hoc autem creatum representans omnia possibilia quæ impossibile est, ac ipsa species creata. Secundo: Quia quidquid Deus supplet in genere causæ efficientis supponitur alias possibile, imò & connaturale:

Tom. II.

Ergo si talis species est impossibilis, illam Deus supplere non potest in genere causæ efficientis.

19. Secundò respondet Illustr. Godoy: Esse possibilem speciem creatam omnium possibilium, quia talis species non repræsentaret infinito modo, sed tantum finito modo omnia possibilia: Sed hæc solutio iam manet impugnata ex dictis, quia talis species repræsentaret omnia possibilia modo adquante, & excedente intelligibilitatem passivam omnium illorum, quia contineret in se modo indivisibili, & simplici omnem intelligibilitatem, quæ in omnibus possibilibus esset dispersa, & divisa: Sed modus repræsentandi adæquans, & excedens omnem intelligibilitatem passivam omnium possibilium esset modus infinitus: Ergo talis species repræsentaret omnia possibilia modo infinito.

20. Sed dices, cum Godoy, talem speciem posse repræsentare omnia possibilia quidditativa, & non comprehensiva, quo casu non adæquaret omhem intelligibilitatem possibilium, & consequenter nec illam excederet. Sed contra est: Quia implicat species quidditativa Dei, quæ non sit illius comprehensiva, & quæ non adæquet intelligibilitatem passivam Dei, ut afferunt Thomistæ, cum Div. Thom. I. part. quest. 12. non alia ratione, nisi quia species quidditativa cuiuslibet obiecti, cum sit ipsum obiectum in esse intelligibili, debet commensurari, & adæquari cum intelligibilitate obiecti: Sed hæc ratio quæ militat in specie repræsentativa omnium possibilium: Ergo talis species deberet commensurari, & adæquari cum intelligibilitate passiva omnium possibilium, & consequenter esset omnium illorum comprehensiva.

21. Confirmatur primò ex Div. Thom. tertio contra Gentes, cap. 49. ratione 4. vbi ait: *Quod omnis intelligibilis species, per quam intelligitur quidditas, vel essentia rei, comprehendit in representando rem illam*: Ergo species quidditativa omnium possibilium esset comprehensiva in representando omnium illorum. Nec enim admitti potest expositio, qua Illustr. Godoy interpretatur Div. Thom. de comprehensione latè sumpta pro cognitione omnium prædicatorum formalium in obiecto. Nam hæc interpretatio non congruit menti Div. Thom. nec Thomistarum; quia alias nulla firma ratione possent probare esse impossibilem speciem

Ecc

im-

impressam creatam quidditativè repræsentantem Deum, & non comprehensivè: Ergò Div. Thom. intelligi debet in rigore litterè de repræsentatione verè comprehensiva.

22. Confirmatur secundò: Quia species repræsentativa omnium possibilium non solum repræsentaret omnes causas possibles, sed etiam omnes effectus possibles in illis contentos, non solum omnes essentias, & naturas possibles, sed etiam omnes proprietates eorum; non solum omnia principia possibilia, sed etiam omnes conclusiones ex illis deducibiles, quia nihil restaret possibile, quod illa non repræsentaret, si semel repræsentaret omnia possibilia: Sed hoc ipso non solum esset quidditativa, sed etiam comprehensiva: Ergò. Probo minorem: Quia qui cognoscit non solum causam, sed omnes effectus contentos in causa, comprehendit causam, & qui cognoscit essentiam, & omnes proprietates eius in ipsa, comprehendit essentiam; & qui cognoscit principium, & omnes conclusiones ex eo deducibiles comprehendit principium: Ergò species, que repræsentaret non solum omnes essentias, sed etiam omnes proprietates eorum; non solum omnia principia, sed etiam omnes conclusiones deducibiles ex eis; non solum omnes causas, sed etiam omnes effectus in eis contentos, non solum esset quidditativa, sed strictè comprehensiva.

23. Urgetur: Qui cognosceret per visionem beatam essentiam divinam, & omnes eius effectus possibles, comprehendenderet essentiam divinam, ut fatetur Godoy cum omnibus Thomistis: Ergò qui cognosceret per scientiam infusam omnes essentias possibles, & omnes eorum effectus comprehendenderet omnes essentias possibles.

Inquit Illust. Godoy, eum qui per scientiam beatam cognosceret essentiam divinam, & omnes creature possibles comprehensurum fore essentiam divinam, quia videret omnes effectus possibles in causa, & ex vi cognitionis cause: At vero qui cognosceret in se ipsis omnes essentias possibles, non sequitur quod cognosceret in eis omnes effectus possibles, sed posset cognoscere prædictos effectus in se ipsis tantum, & non in eorum causis. Sed contra est: Quia ille qui cognosceret essentiam divinam, & omnes eius effectus possibles, non posset cognoscere effectus tantum in se ipsis, sed necessario deberet illos cognoscere

in essentia divina tanquam in causa, quia videlicet ex vi eiusdem cognitionis cognosceret causam, & effectus illius: Sed qui cognosceret omnes essentias possibles, & omnes earum effectus per unicam speciem, cognosceret essentias, & effectus ex vi eiusdem cognitionis: Ergò cognosceret effectus in essentijs tanquam in causis, & non in se ipsis tantum.

24. Explicatur: Implicat cognoscere per scientiam beatam essentiam divinam, & omnes eius effectus possibles, quin comprehendatur essentia divina, quia in tali casu necessario viderentur effectus ex vi cognitionis essentijs divinæ, & consequenter in essentia divina tanquam in causa: Sed causa, quo cognoscerentur per unicam speciem, & cognitionem omnes causæ possibles, & omnes earum effectus, ex vi eiusdem cognitionis causarum cognoscerentur effectus: Ergò cognoscerentur in ipsis causis, & consequenter comprehendenderentur omnes causæ secundæ.

25. Tertiò confirmatur: Quia qui cognosceret omnia possibilia in omnipotentia non posset ea cognoscere quidditativè, & non comprehensivè, ut fatetur ipse Godoy, disp. 24. num. 80. Ergò dum cognoscerentur in se ipsis non possent cognosci quidditativè, quin cognoscerentur comprehensivè. Probo consequentiam: Quia quando cognoscerentur omnia possibilia in omnipotentia, vel cognoscerentur omnes effectus necessariò in suis causis creatis, vel possent cognosci, & non in suis causis? Si primum: Ergò etiam quando cognoscuntur extra Verbum omnia possibilia, effectus cognoscuntur necessario in suis causis, & ex vi cognitionis earum. Si secundum, sic argumentor: In omnipotentia possent cognosci effectus omnium possibilium, & non in suis causis; & tamen causæ necessariò comprehendenderentur: Ergò quamvis extra omnipotentiam cognoscantur effectus omnium possibilium, & non in suis causis, nihilominus comprehendenderentur omnes causæ possibles eorum effectuum.

26. Urgetur: Ideò causæ possibles comprehendenderentur in omnipotentia, quamvis earum effectus possibles non cognoscerentur in ipsis causis, sed in omnipotentia; quia in tali casu, quamvis causæ non cognoscerentur tanquam ratio attingendi suos effectus, attingerentur tamen perfectiori modo, & perfectioni cognitione, scilicet in Verbo, & ex vi cog-

cognitionis Verbi, vt inquit Godoy, *nūmer. 82.* Sed casu, quo omnia possibilia, & eorum effectus cognoscerentur extra Verbum, quamvis non cognoscerentur effectus in suis causis, nec causæ vt rationes attingendi suos effectus, cognoscerentur tamen perfectiori modo, & perfectiori cognitione; quia cognoscerentur cognitione vniuersalissima, & perfectissima, quæ infinitè excederet quodlibet possibile: Ergò comprehēderentur etiam omnes causæ possibiles.

27. Confirmatur quartò: Quotiescumque attingitur per cognitionem totum quod reperitur ex parte obiecti, & alias attingitur modo adæquante, vel excedente cognoscibilitatem passivam obiecti, comprehenditur obiectum: Sed casu, quo cognoscerentur omnia possibilia etiam extra Verbum, attingeretur quidquid esset possibile ex parte obiecti, vt ex se patet, & attingeretur modo excedente cognoscibilitatem cuiuslibet possibilis, quia nullum est possibile quod perat ex meritis proprijs tam altam cognitionem, nec modum ita perfectum cognoscendi, qualis esset modus vniuersalissimus illius cognitionis omnium possibilium: Ergò in tali casu comprehendenderentur omnia possibilia, ita vt nullum maneret non comprehensum.

28. Confirmatur quintò: Quia casu, quo cognoscerentur omnia possibilia, cognoscerentur omnes eorum formalites, rationes, & habitudines, & quidquid in ipsis, & de ipsis cognoscibile est; hoc enim intelligimus nomine omnium possibilium: Ergò de qualibet causa cognosceretur esse causam suorum effectuum eo modo, quo esset causa eorum, si in communi, in communi, si in particulari, in particulari, &c. Sed ad comprehensionem cuiuslibet causæ sufficit cognoscere esse causam suorum effectuum eo modo, quo est causa illorum: Ergò in tali casu comprehendenderentur omnes causæ possibiles. Explicatur: In prædicto casu, non solum cognosceretur de qualibet possibili, quid esset in particulari clare, & distinctè, sed etiam cognosceretur quicquid posset, & quantum posset clare, & distinctè: Sed cognitio rei secundum totum quod est, & secundum totum quod potest clara, & distincta, necessario est illius comprehensio: Ergò in prædicto casu cognitio omnium possibilium necessario esset eorum comprehensio.

29. Ex quibus manet præclusa
Tom. II.

evasio Adversariorum dicentium, quod possent cognosci omnia possibilia in se ipsis quidditativer, & non comprehensivè; quæ licet communis in eis, aperte tamen instatur argumentis præmissis; & item, quia argumenta, quibus ipsi probant possibilem cognitionem quidditativam omnium possibilium, pariter probant possibilem cognitionem omnium eorum comprehenditivam, vel nihil probant, vt infra videbimus. Sed videamus iam alias eorum evasiones.

ALIÆ CONTRARIORUM evasiones præcluduntur.

30. R E S P O N D E N T tertio contrarij nostræ principali rationi, ea solum probari, esse impossibilem vnicam speciem representantem omnia possibilia, ac proinde quod ea omnia cognoscantur vna cognitione; non tamen probari quod non possint cognosci omnia possibilia per plures species, aut per plures cognitiones, quarum nulla esset infinita, nec excederet cognoscibilitatem omnium possibilium, sed omnes essent finitæ.

31. Sed contra est, quia vel illæ plures species, quæ representarent omnia possibilia, essent finitæ, vel infinitæ? Neutrū potest dici: Ergò ruit solutio. Minor quoad secundam partem patet, quia omnes illæ species deberent dari de facto & simul, vt per illas intellectus perveniret ad actu cognoscenda omnia possibilia: Sed implicat, dari de facto infinitas species, alias daretur infinitum in actu secundum multitudinem saltem: Ergò illæ species non essent infinitæ. Quoad primam partem, in qua stat difficultas, probatur, quia per species finitas non posset repræsentari tota collectio possibilium: Ergò. Probatur antecedens primum, quia species finita non potest repræsentare infinitas species creaturarū quidditativer, & quoad omnes earum rationes, & differentias: Ergò quælibet species finita tantum repræsentare potest finitas species creaturarum, & in numero determinato: Sed hoc ipso omnes illæ species numero finitæ non possent repræsentare omnes species creaturarum possibilium, quæ infinites infinitæ sunt, quia ex pluribus finitis in numero finito nequit resultare infinitum, vt per se notum est: Ergò omnes illæ species numero finitæ non possent repræsentare omnes creaturas possibiles.

32. Confirmatur primò, & secundò probatur antecedens, quia nō possunt plures species repræsentare omnes creaturas possibles, nisi in eis reperiatur divisæ adæquatè tota repræsentatio, quæ reperiaretur adunata in vnica specie repræsentativa omnium possibilium: Sed in pluribus speciebus finitis nequit inventari adæquatè divisa tota repræsentatio, quæ esset adunata in vnica specie repræsentante omnia possibilia: Ergò plures species finitæ non possunt repræsentare omnia possibilia. Minor probatur: Quia repræsentatio omnium possibilium in vnica specie esset simpliciter infinita, si daretur, vt probatum manet, & admittit hæc solutio: Sed implicat, quod repræsentatio simpliciter infinita, tota inveniatur adæquatè divisa in speciebus finitis, quia implicat plura finita adæquare infinitum simpliciter tale: Ergò.

33. Confirmatur secundò: Quia omnes species creatæ sunt participatio-nes essentiæ divinæ, quatenus est idea factibilium, sive possibilium: Sed participatio nequit adæquare illud, cuius est participatio: Ergò implicat species creatæ finitæ, quæ adæquent in repræsentando essentiam divinam vt idem factibilem: Sed si darentur species finitæ creatæ, quæ repræsentarent omnia possibilia, adæquarent divinam essentiam vt ideam omnium possibilium, quandoquidem repræsentarent omnia ea, quorum essentia divina est idea: Ergò repugnant tales species finitæ, quæ repræsentent omnia possibilia. Explicatur: Essentia divina quatenus est idea possibilium est infinitè participabilis: Ergò nequit adæquatè participari per species in numero, & repræsentatione finitas: Ergò species finitæ numero, & repræsentatione non possent repræsentare tot, quod essentia divina repræsentat tanquam idea.

34. Confirmatur tertio: Quia illæ species finitæ essent perfectissimæ omnium possibilium, cum essent inter omnes possibiles universalissimæ, & simplicissimæ: Sed implicat species numero finitæ, quæ sint omnium possibilium perfectissimæ: Ergò implicat tales species, quæ sint repræsentativæ omnium possibilium. Minor probatur, quia inter illas species finitas omnium possibilium perfectissimas, aliqua deberet esse omnium illarum perfectissima, quia essent specificè diversæ, & inæquales, & una excederet aliam, & cum essent numero finitæ, necessario devenientum foret ad

vnam perfectissimam excedentem catéras omnes, quæ à nulla excederetur, ac proindè illa esset omnium earum perfectissima: Cumque omnes illæ essent omnium possibilium perfectissimæ, perfectissima inter omnes illas esset etiam omnium possibilium perfectissima: Sed hæc repugnat, vt probatum manet num. 12. Ergò repugnant species creatæ numero finitæ omnium possibilium perfectissimæ.

35. Confirmatur quartò: Species repræsentantes omnia possibilia deberent adæquare in repræsentatione intelligibilitatem passivam omnium possibilium, & rursus eam excedere: Sed implicat quod species in numero, & repræsentatione finitæ adæquent, nec excedant intelligibilitatem passivam omnium possibilium: Ergò repugnant species numero, & essentia finitæ, quæ repræsentent omnia possibilia. Maior quoad primam partem patet, quia vt supra probavimus, species debet adæquari cum intelligibilitate passiva sui obiecti. Quoad secundam partem etiam probatur, quia prædictæ species continerent in minori numero, & cum maiori simplicitate, & unitate totam intelligibilitatem omnium possibilium, quæ in ipsis esset infinites infinitè divisa, & dispersa: Ergò prædictæ species excederent etiam totam intelligibilitatem omnium possibilium.

36. Minor vero primi sylogismi etiam probatur: Quia intelligibilitas omnium possibilium est infinites infinita in omni genere, & in omni specie, non solum intraversus, ita vt sint possibiles in infinitum minores, & minores intelligibilitates, sed etiam supraversus, ita vt sint possibiles in infinitum maiores, & maiores intelligibilitates: Sed huiusmodi intelligibilitas ita infinita nequit adæquari, & multo minus excedi per species numero, & essentia finitas, vt ex terminis patet: Ergò.

37. Explicatur: Species excedentes omnem intelligibilitatem passivam omnium possibilium excederent propriam intelligibilitatem, cum etiam propria intelligibilitas esset intrà collectiōnem omnium possibilium: Sed implicat, species finitas excedere se ipsas in intelligibilitate: Ergò tales species implicant apertam contradictionem. Vrgetur: Tales species in esse intelligibili essent finitæ, & infinitæ: Ergò implicant contradictionem. Quod essent finitæ supponitur. Quod essent infinitæ sic probo: Quia spe-

species excedentes omnem intelligibilitatem finitam possibilem non posse esse finitę intelligibilitatis, alias enim excederent se ipsas in intelligibilitate: Ergo deberent esse infinitę intelligibilitatis: Sed species finite representantes omnia possibilia excederent omnem intelligibilitatem possibilem finitam: Ergo essent infinitę, & non finitę.

38. Nec obest, quod essent plures, & distinctę, & ideo earum intelligibilitas esset in illis divisa, & consequenter limitata, & finita. Fatetur enim hanc ratione probari efficaciter quod essent finitę: Sed etiam nostra ratione probatur efficaciter quod essent infinitę, quia excederent omnem intelligibilitatem possibilem finitam: Ergo omnibus consideratis tales species implicant contradictionem; quia essent finite intelligibilitatis, ut potè plures, & distinctę; & item essent infinitę intelligibilitatis, ut potè excedentes omnem intelligibilitatem possibilem finitam.

39. Denique confirmatur: Quia iuxta communem sententiam Thomitarum, species representantes obiectum debent esse in eodem gradu immaterialitatis, vel generico, vel specifico cum obiecto representato: Sed species representans omnia possibilia, sive esset una, sive plures finitę, non possebant esse in eodem gradu immaterialitatis nec generico, nec specifico cum omnibus possibilibus: Ergo repugnat tales species representantes omnia possibilia. Minor probatur primo, quantum ad gradum specificum: Quia inter omnes creature possibles sunt gradus immaterialitatis specie diversi superiores, & superiores sine fine, ita ut nullus sit assignabilis, nec possibilis gradus specificus ita superior, quo alius superior esse non posset: Sed hoc ipso implicat una, vel plures species in numero finito adæquantes omnem gradum possibilem specificum immaterialitatis, quia alias perveniretur ad gradum supremum omnium possibilium, qualis esset gradus illius speciei, vel specierum finitarum: Ergo species una, plures in numero finitę non possebant esse in eodem gradu specifico immaterialitatis cum omnibus possibilibus.

40. Ex quo etiam probatur quantum ad gradum genericum: Quia gradus immaterialitatis superior ad omnem gradum specificum possibilem nequit coati- neri sub eodem genere; quando enim gradus specifici sub eodem genere con-

tenti sunt infiniti, nequit dari inter illos gradus sub eodem genere contentus cæteros omnes possibiles excedens, vt patet in genere substantiæ, sub quo quia sunt possibiles infinitæ species substantiæ, implicat quod sub tali genere continetur substantia cæteras omnes possibiles excedens, quæ sit omnium perfectissima: Sed in gradu generico immaterialitatis comprehendente omnes creature possibiles, si daretur, essent possibiles infiniti gradus immaterialitatis specie distincti: Ergo non posset dari sub tali genere gradus cæteros omnes gradus immaterialitatis possibiles excedens. Tunc sic, sed si representaret omnes creature possibiles, necessario deberet excedere omnes gradus specificos possibiles sub eodem genere contentos: Ergo repugnat species representans omnia possibilia, quæ sit in eodem gradu generico immaterialitatis cum omnibus possibilibus.

41. Confirmatur: Quia omnes creature possibiles, vel continentur sub eodem gradu generico immaterialitatis, vel non? Si hoc secundum, implicat species, quæ sit in eodem gradu generico cum omnibus possibilibus, quandoquidem non datur unus gradus genericus amplectens omnes creature possibiles. Si primum, necessario fatendum est, non esse possibilem gradum specificum immaterialitatis sub illo genere, qui non excedatur ab infinitis gradibus possibilibus: Sed species representans omnia possibilia deberet esse in aliquo gradu determinato specifico: Ergo esset in gradu immaterialitatis inferiori, & excesso ab infinitis gradibus possibilibus: Sed species sic excessa ab infinitis gradibus possibilibus non posset representare omnes illos gradus possibiles: Ergo talis species, quæ representaret omnia possibilia, non posset esse sub eodem gradu generico immaterialitatis cum omnibus possibilibus. Probo minorem: Quia species, quæ sunt magis immateriales, tanto sunt universiores, & consequenter plura obiecta representant: Ergo si illa species excederetur ab infinitis gradibus immaterialitatis, excederetur in universalitate representandi ab infinitis speciebus possibilibus, & consequenter darentur infinitæ species possibiles universiores in representando, quam illa: Sed hoc ipso illa non posset representare omnia possibilia, sed infinitè pauciora:

Ergo,

ALIJS RATIONIBUS PROBATOR
conclusio.

42. SECUNDO probatur conclusio: Quia nequit comprehendendi aliquid obiectum, nisi cognoscibilitas activa ex parte cognoscentis adaequet cognoscibilitatem passivam obiecti cogniti: Sed implicat in anima Christi Domini cognoscibilitas activa, quæ adaequet cognoscibilitatem omnem passivam possibilium: Ergo implicat animam Christi comprehendere omnia possibilia. Maior admittitur à contrarijs. Minor vero probatur primo, quia cognoscibilitas activa fundatur in immaterialitate, sicut cognoscibilitas passiva: Unde cognoscibilitas activa, & passiva, quando adaequatur una cum alia, debent esse in eodem gradu immaterialitatis: Sed implicat in anima Christi vis cognoscitiva, quæ sit in eodem gradu immaterialitatis cum omnibus possibilibus: Ergo etiam implicat cognoscibilitas activa, quæ adaequet omnem cognoscibilitatem passivam possibilium. Minor probatur, quia vis cognoscitiva, quæ esset in anima Christi Domini, vel esset gratia tanquam principium radicale, vel scientia per se infusa tanquam principium proximum: Sed gratia, nec scientia infusa non possunt esse in eodem gradu immaterialitatis cum omnibus possibilibus: Ergo. Probo minorem: Quia gradus immaterialitatis possibles sunt infiniti supra versus, ita ut non sit possibilis gradus, quo aliis altior dari non possit: Sed hoc ipso nec gratia, nec scientia infusa possunt adaequare in gradu immaterialitatis possibilia, nam alijs gradus immaterialitatis gratiae, vel scientiae infuse esset ita supremus, quo aliis altior dari non posset contra suppositum: Ergo.

43. Secundo probatur minor primi syllogismi: Quia si daretur vis cognoscitiva adaequans omnem cognoscibilitatem passivam possibilium, non solum illam adaequaret, sed ultra eam excederet: Sed implicat cognoscibilitas activa creata excedens omnem cognoscibilitatem possibilium: Ergo implicat in anima Christi prædicta cognoscibilitas activa. Minor patet, quia illa cognoscibilitas activa esset in uno individuo adunata, & identificata; cognoscibilitas vero passiva esset in infinitis possibilibus dispersa, & divisa: Sed quæ in inferioribus sunt sparsa, non possunt inveniri adunata in uno, nisi illud

vnum sit superius, & cum magno excessu: Ergo prædicta cognoscibilitas activa, quæ esset in anima Christi, esset superior, & excederet omnem cognoscibilitatem passivam possibilium.

44. Ex quo inferes, non solum repugnare cognitionem omnium possibilium ex parte speciei requisitæ ex parte obiecti ad omnia illa cognoscenda; sed etiam repugnare ex parte principij cognitivi, tam proximi, quam radicalis; quod quidem non posset esse tantæ cognoscibilitatis, ut adaequaret totam cognoscibilitatem passivam possibilium simul sumptam.

45. Tertiò probatur conclusio: Quia vis cognoscitiva intellectus extra Verbum est infinita in potentia: Sed hoc ipso non potest cognoscere omnia possibilia extra Verbum: Ergo. Probo minorem: Quia de essentia infiniti in potentia est, quod nunquam possit reduci ad actum adaequate, & totaliter, siquidem definitur, cuius aliquid semper est extra: Sed si cognosceret omnia possibilia extra Verbum, vis cognoscitiva extra Verbum totaliter, & adaequate esset reducta ad actum, quandoquidem nihil restaret cognoscendum extra Verbum: Ergo ea vis cognoscitiva nunquam potest cognoscere omnia possibilia extra Verbum.

46. Confirmatur: Ut anima Christi Domini per lumen scientiæ infuse cognosceret omnes creaturas possibiles, opus erat, quod tale lumen esset infinitè intensus: Sed repugnat lumen creatum infinitè intensus: Ergo repugnat animam Christi cognoscere omnes creaturas possibiles per lumen scientiæ infuse. Maior probatur: Quia lumen scientiæ infuse non potest se extendere ad cognoscendas perfectiores, & perfectiores creaturas possibiles, nisi augeatur magis, & magis in intensione: Ergo quo plures, & plures cognosceret creaturas, tanto fieret magis intensus: Ergo ut perveniret ad cognoscendas infinitas, & omnes possibiles, opus erat quod perveniret ad intensionem infinitam, & ad omnem intensionem possibilem, & consequenter, quod esset infinitè intensus in actu. Explicatur: Quo perfectior est creatura cognoscenda, tanto intensius debet esse lumen cognoscitivum: Sed creaturae possibiles sunt perfectiores, & perfectiores in infinitum: Ergo ad omnes cognoscendas requiritur lumen intensus vique in infinitum.

47. Hunc modum arguendi reputabat efficacem olim N. R. Ildephonsum de

de Herrera in M. M. SS. de Visione Dei; postea tamen in tractatu præsenti reputavit inefficacem, sequenti convictus instantia. Etenim, inquit, ad cognoscenda duo futura requiritur maior perfectio, quam ad cognoscendum unum, & ad cognoscenda tria maior perfectio, quam ad cognoscenda duo, & sic deinceps: Ergo ad cognoscenda infinita futura requiritur perfectio infinita: Sed hanc consequentiam negat D. Thom. qui affirmat animam Christi Domini cognovisse infinita futura, quin tamen fateatur lumen infinitè intensem, aut infinitè perfectum in anima Christi: Ergo ille modus arguendi fallax est. Eandem instantiam facit in infinitis individuis.

48. Sed pace tanti viri hec instantia non sufficit ad reputandum inefficacem prædictum modum arguendi: Quia, ut infra videbimus, anima Christi non cognovit infinita futura specie diversa, quo ad infinitas eorum differentias, & quidditates, sed solum cognovit infinita quo ad numerum, sive infinita individua in speciebus finitis. Ad cognoscenda autem infinita individua in speciebus finitis, non requiritur infinita intensio, aut perfectio virtutis cognoscitivæ; & ratio est, quia sicut plura individua, v. g. decem, non dicunt maiorem perfectionem intensivam, quam unum solum individuum eiusdem speciei, sed solum faciunt maiorem perfectionem extensivam, quæ tantum est perfectio secundum quid, ita similiter ad cognoscenda decem individua, non requiritur maior perfectio intensiva virtutis cognoscitivæ, quam ad cognoscendum unum tantum, sed sufficit maior perfectio extensiva, quæ solum auget perfectionem secundum quid: Ex quo solum sequitur, quod anima Christi cognoscens omnia, & infinita futura habuerit lumen infinitè extensem, & cum perfectione extensiva infinita secundum quid; in quo nulla involvitur implicatio.

49. At vero si cognosceret omnia possibilia, quoad eorum infinitas differentias, & quidditates, deberet habere lumen infinitè intensem; & ratio est, quia duæ species diversæ non solum faciunt maiorem perfectionem extensivam, quam una sola, sed etiam maiorem perfectionem intensivam; imò inter plures species una debet esse perfectior simplicitè alijs. Ex quo rectè arguitur: Ergo ad cognoscendas plures, & plures species diversas necessarium est maius, & maius lumen,

maior, & maior virtus cognoscitiva, non solum extensivè, sed intensivè, non solum secundum quid, sed simplicitè: Ergo ad cognoscendas infinitas species possibilis necessarium est lumen infinitè intensem, seu virtus cognoscitiva simplicitè infinitè perfecta: Ergo præfatus modus arguendi efficax manet, non obstante præfata instantia.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

50. **O** BIJCIES primò cum Illust. Godoy, nam quotes Div. Thom. probat, non posse animam Christi cognoscere omnia possibilia, id probat, quia sequeretur comprehensio Omnipotentiæ. Sed ex cognitione omnium possibilium extra Verbum non sequeretur comprehensio Omnipotentiæ: Ergo iuxta Div. Thom. non repugnat cognitione omnium possibilium extra Verbum. Minor probatur, quia comprehensio causæ non sequitur ex cognitione omnium effectuum, nisi effectus cognoscantur in causa, & ex vi cognitionis, & penetrationis causæ: Ergo ex cognitione omnium possibilium extra Deum, sive extra Verbum non sequitur comprehensio ipsius Dei. Respondeo primò, concessa maiori, & omissa minori, negando consequentiam: Quia quamvis D. Thom. solum probasset non posse cognosci omnia possibilia, quia sequeretur comprehensio Omnipotentiæ, ex hoc solum sequitur hanc esse rationem sufficientem, qua semper vtitur D. Thom. non vero esse rationem vnicam, & necessariam, sive non esse alias rationes quibus probari possit impossibilitas prædictæ cognitionis omnium possibilium extra Verbum, quibus tamen potuit non vti D. Thom. quamvis essent efficaces ad intentum.

51. Secundò responderi potest D. Thom. solum probasse impossibilem cognitionem omnium possibilium in Verbo; de cognitione autem omnium possibilium extra Verbum expressè non fuisse locutum, vel quia eam supposuit impossibilem, vel quia eius impossibilitas facile potest colligi probata impossibilitate cognitionis eorum in Verbo; nam aperte implicat posse animam Christi cognoscere plura extra Verbum per scientiam infusam, quam in Verbo per scientiam beatam, quæ longè altior est quam infusa.

52. Tertiò, & melius respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem:

Ex

Ex cognitione omnium possibilium extra Verbum non sequitur comprehensio Omnipotentiae, per consequentiam immediatam, & formalem, omitto minorem: Per consequentiam mediata, & virtualem, nego minorem. Ad cuius probationem, distinguo antecedens: Comprehensio causae non sequitur formaliter, & per consequentiam immediatam, concedo antecedens: Non sequitur virtualiter, & mediate, subdistinguo: Si effectus cognoscuntur modo adaequante cognoscibilitatem causae, nego antecedens; Si effectus cognoscantur modo inferiori ad cognoscibilitatem causae, concedo antecedens, & nego consequentiam. Itaque fatemur in primis, quod ex cognitione omnium possibilium in se ipsis, & extra Verbum, non sequitur formaliter, & immediate comprehensio causae, sive Omnipotentiae, quia cognitio effectuum in se ipsis, per se loquendo, non est cognitio, nec comprehensio causae.

53. Fatemur etiam, quod si omnes effectus possibles cognoscerentur modo inferiori ad cognoscibilitatem causae, non sequeretur adhuc mediate, & illative comprehensio causae. Ceterum, ut ex dictis patet, non possunt cognosci omnes effectus possibles, nisi cognoscantur modo excedente cognoscibilitatem eorum omnium in se ipsis; cum autem modus excedens cognoscibilitatem omnium possibilium in se ipsis, necessario adaequaret cognoscibilitatem Dei: Inde sequitur consequentia virtuali, & media-
ta, quod non possunt cognosci omnia possibilia, nisi modo adaequante cognoscibilitatem Dei, & consequenter nisi modo comprehensivo ipsius Dei; modus enim cognoscendi adaequans cognoscibilitatem passivam ipsius Dei abs dubio esset comprehensivus ipsius Dei: Unde per mediatas consequentias sequeretur esse possibilem animae Christi comprehensionem Dei, & Omnipotentiae.

54. Sed dices, cognitio omnium possibilium extra causam implicat quod sit comprehensio Dei ut causae: Ergo nec per consequentiam mediata in fieri potest comprehensio Dei ex cognitione omnium possibilium extra causam. Nego consequentiam, quia licet implicet contradictionem, quod eadem cognitio sit cognitio omnium possibilium extra causam, & simul comprehensio causae, haec tamen implicatio sequeretur, si daretur cognitio omnium possibilium extra Verbum: Sequeretur enim quod esset cog-

nitio extra Verbum, quia sic supponitur, & in Verbo, quia esset increata, infinita; excedensque omnem cognoscibilitatem creatam, de cuius ratione est terminari primarij ad Verbum, atque adeo inferret praedictam contradictionem. Vel dic, quod quamvis cognitio omnium possibilium extra Verbum non esset comprehendensio Dei, inferret tamen esse possibilem comprehensionem Dei; tum, quia ex eo quod sit possibilis cognitio omnium possibilium extra Verbum, infertur esse possibilem cognitionem omnium illorum in Verbo, qua certe esset comprehensionis tum, quia esset possibilis species creata excedens cognoscibilitatem omnium possibilium, & consequenter adaequans cognoscibilitatem Dei: Ex qua aperte sequeretur esse possibilem comprehensionem Dei, immo & speciem creatam ipsius Dei comprehendivam.

55. Obijcies secundò, probando esse possibilem cognitionem comprehensionis omnium possibilium: Etenim esse incomprehensibilem ab intellectu creato est attributum proprium ipsius Dei: Sed attributum proprium solius Dei nequit convenire creaturis possibilibus: Ergo omnes creaturæ possibles non sunt incomprehensibles ab intellectu creato: Ergo possunt ab illo comprehendendi. Confirmatur: Ad comprehensionem omnium possibilium non requiritur cognitio infinita, & increata: Ergo sufficit cognitio finita, & creata: Ergo possunt per cognitionem finitam, & creatam comprehendendi. Antecedens probatur: Ad comprehensionem omnium possibilium in se ipsis solum requiritur lumen adaequans eorum cognoscibilitatem passivam, non autem requiritur lumen excedens, & superans eorum passivam cognoscibilitatem: Sed cognitio, sive lumen infinitum, & increatum non solum adaequat, sed excedit cognoscibilitatem passivam omnium possibilium: Ergo ad comprehensionem omnium possibilium non requiritur cognitio, sive lumen infinitum, & increatum.

56. Respondeo primò, instando argumentum, quia esse incausabilem ab alio est attributum proprium solius Dei: Et tamen non sequitur, quod omnia possibilia collectivè possint adaequate causari, aut produci ab alio: Ergo licet esse incomprehensibilem ab alio sit proprium solius Dei, non sequitur, quod omnia possibilia collectivè sint comprehensibilia adaequata ab intellectu creato. Deinde

indè directè respondeo, concessa maiori, & minori, distinguendo consequens: Ergò omnes creature possibles non sunt incomprehensibiles, sed possunt comprehendendi ab intellectu creato divisi, & sicutagorematicè per infinitas cognitiones possibles, concedo consequentiam: Catagorematicè, & collectivè per unam cognitionem solam, nego consequentiam; quia creature possibles eo modo sunt comprehensibiles ab intellectu creato, quo sunt passivè cognoscibiles: Cæterum non sunt passivè cognoscibiles sub una cognoscibilitate, sed infinitis cognoscibilitatibus infinitè diversis; unde tantum sunt comprehensibiles ab intellectu creato divisi, & sicutagorematicè infinitis cognitionibus possibilibus, non autem simul, & catagorematicè unica cognitione.

57. Quod si dicas: Nunquam posse dari infinitas cognitiones actu: Ergò nunquam poterit comprehendendi actu tota collectio possibilium: Ergò erit actu incomprehensibilis sicut Deus; quod est inconveniens obiectum. Respondeo, quod tota collectio possibilium solum est comprehensibilis ab intellectu creato eo modo, quo est possibilis: Cæterum non est possibilis catagorematicè, & adéquate tota simul; sed solum sicutagorematicè, & per partes, quarum nulla sit ultima, ita ut nulla sit, qua maior dari non possit, nec numerus earum ita maximus, quo maior dari non possit; non tamen potest fieri, quod tota collectio simul, & adéquate detur, aut existat in re: Sic ergo collectio omnium possibilium est comprehensibilis sicutagorematicè, inadéquate, & per partes in infinitum sine termino, quatenus nulla est possibilis creatura, nec numerus determinatus creaturarum, qui ab intellectu creato comprehendendi non possit, & quo non restet alius, & alius semper maior etiam comprehensibilis sine termino; non tamen est comprehensibilis tota simul unica comprehensione. Ex quo minimè sequitur, talem collectionem esse incomprehensibilem sicut Deus; quia cum Deus sit simplicissimus, in quo excedit collectionem omnium creaturarum, nequit comprehendendi secundum aliquid, quin totaliter comprehendatur, ac proinde est omnimodo incomprehensibilis, tam simul, quam per partes, tam unica cognitione, quam pluribus, in quo excedit collectionem omnium possibilium, que per partes, & per plures cognitiones est

Tom. II.

comprehensibilis quantum ad plures, & plures partes sine fine, eo modo quo talis collectio est possibilis.

58. Sed insistes: Tota collectio possibilium est comprimensibilis adéquate per unicam cognitionem: Ergò ruit solutio. Antecedens probatur: Quia tota collectio possibilium est finitè cognoscibilitatis: Sed obiectum cognoscibilitatis finitè est comprehensibile unica cognitione: Ergò. Maior patet: Quia tota collectio possibilium, quamvis sit infinita secundum numerum, & multitudinem, non est infinita secundum essentiam; aut quidditatem: Sed est essentia, & quidditatis simplicitè finitè: Sed cognoscibilitas fundatur in quidditate, & essentia rei cognoscibilis: Ergò tota collectio possibilium est cognoscibilitatis simplicitè finitè.

59. Respondeo, negando antecedens. Ad eius probationem, distinguo maiorem: Est cognoscibilitatis finitè ratione pluralitatis, & divisionis, concedo maiorem: Præscindendo à divisione, & pluralitate, nego maiorem. Ad cuius probationem eodem modo distinguo maiorem: Quamvis sit infinita secundum numerum, & multitudinem, non est infinita secundum essentiam, & quidditatem, defectu unitatis, & identitatis, concedo maiorem: Defectu perfectionis, & essentiæ præscindendo ab identitate, vel divisione, nego maiorem, & consequentiam. Itaque fatemur, collectionem omnium possibilium non habere quidditatem, aut essentiam simplicitè infinitam, & consequentè neque cognoscibilitatem simplicitè infinitam: Cæterum ratio huius est: Quia tota illa quidditas, & cognoscibilitas invenitur in illa infinite divisa, plurificata, & limitata in infinitis speciebus, & in infinitis generibus; quanto enim magis dividitur, tanto magis limitatur; si enim tota illa quidditas, & intelligibilitas inveniretur in una solum specie, vel individuo per identitatem, & simplicitatem, ea esset infinita simplicitè non minus quam quidditas, & essentia Dei.

60. Quod quia multum interest ad plura argumenta solvenda, sic demonstro: Etenim Deus est infinitè participabilis à creaturis, & hæc participabilitas subiectiva ex parte Dei est actu, & simplicitè infinita, quia est ipsamet essentia divina: Sed ista participabilitas subiectiva ex parte Dei, adéquatatur per totam collectionem possibilium; quan-

doquidem Deus non est magis participabilis, quam per totam collectionem possibilium: Ergo tota collectio possibilium continet etiam infinitam perfectionem, licet infinitè divisam, & partitam per gradus eterogeneos infinitos. Explicatur: Totum quod in Deo est participabile subiectivè, est simpliciter infinitum; & totum hoc invenitur obiectivè participatum possibiliter in tota collectione possibilium, que tantum participat obiectivè, quantum est in Deo subiectivè participabile: Quare ergo tota collectio possibilium non est infinita simplicitè? Certè non alia ratione, nisi quia totum illud, quod in Deo est participabile subiectivè, est in ipso simplicissime, & per identitatem per modum unius simplicis continentè, & ideo non est in eo limitatum per partes, aut divisiones, sed totum simul, & simpliciter, & ideo simpliciter infinitum: At vero in tota collectione possibilium totum illud obiectivè participatum invenitur cum infinitis divisionibus infinitè limitantibus infinitas portiones eterogenae illius collectionis, ac proinde non est simpliciter infinitum, sed potius infinitè limitatum infinitis limitationibus: Ergo tota ratio quare collectio possibilium non est quidditatis, & cognoscibilitatis simpliciter infinitè, solum est quia est divisa, & partita in infinitum per infinitos gradus eterogeneos.

61. Explicatur hoc ipsum in eternitate, & tempore imaginario possibilis: Etenim collectio omnis temporis possibilis à parte ante, & à parte post adæquat eternitatem, cum ea collectio nec habeat principium à parte anteà; nec finem à parte post: Nihilominus eternitas est duratio simpliciter infinita; collectio vero omnis temporis possibilis non est simpliciter infinita: Non quidem alia ratione, nisi quia eternitas est tota simul, unica, & simplex duratio; collectio vero omnis temporis possibilis est successiva per partes in infinitum: Ergo pariter quidditas, & intelligibilitas omnium possibilium collectivè, quamvis adæquet ex parte sua obiectivè totam participabilitatem subiectivam Dei simpliciter infinitam, non est simpliciter infinita, sed finita simpliciter, non defectu quidditatis, & essentie, sed defectu unitatis, & simplicitatis; quia videlicet tota illa quidditas, & essentia, que in causa est simpliciter infinita quia unita per simplicitatem, & identitatem, in omnibus effecti-

bus collectivè est divisa infinitè per partes, & gradus eterogeneos, & consequenter infinitè limitata, & ut sic dicam infinitè finita.

62. Ex quo iam explicatur distinctio tradita: Dico igitur, quod si collectio omnium possibilium est quidditatis, & cognoscibilitatis simpliciter finita, hæc finitudo est ex defectu unitatis, & simplicitatis; ex hoc autem non sequitur quod possit cognosci unica cognitione, quia ad hoc erat necessarium, quod tota illa quidditas, & cognoscibilitas adunaretur in unica simplici specie, Verbo, & cognitione, in qua tota illa intelligibilitas iam esset simpliciter infinita, quia ibi non esset divisa per partes infinitas, sed adunata per identitatem, & simplicitatem infinitam, que complectetur modo indivisibili omnes intelligibilitates eterogenae possibiles. Vnde tota quidditas, & intelligibilitas possibilium in ipsis possibus divisa penes infinitos gradus eterogeneos, non esset in ipsis infinita simplicitè; esset autem simpliciter infinita in unica specie intelligibili, & in unico Verbo, in quo intelligibilitè continetur; qualiter opus esset ut unica cognitione tota possibilium collectio comprehendenderetur.

63. Ex quo inferes (ut tacite obiectio satisfiat) intelligibilitatem omnium possibilium in illa specie adæquatram intelligibilitatem ipsius essentiæ divinæ; quia sicuti essentia divina continet in se omnem intelligibilitatem creaturarum possibilium per identitatem, & simplicitatem, ex quo infertur esse simpliciter infinitam; ita illa species contineret in se intelligibilitatem omnium possibilium modo implici, & indiviso; atque adeò esset infinitè intelligibilitatis, sicut essentia divina, illamque adæquaret in esse intelligibili. Tum etiam, quia excederet intelligibilitatem omnium possibilium; ex quo recte infertur, quod adæquaret Deum in esse intelligibili, cum non detur medium.

ALIA SOLVUNTUR ARGUMENTA.

64. **O**BLICIES tertio ex eorum, Bispili Illust. Godoy: Si implicaret omni possibilium quidditativa cognitione, maxime quia infinita sunt: Sed hæc ratio est nulla: Ergo non implicat. Probatur minor: Infinitas Dei est maior infinitate omnium possibilium, cum hæc sit tantum

infinitas multitudinis, & per participationem, illa vero infinitas per essentiam: Sed infinitas divina non obstat, quominus essentia divina infinita ab intellectu creato per unam cognitionem quidditativè cognoscatur: Ergò infinitas collectionis omnium possibilium non obstat, quominus ab intellectu creato possit unica cognitione quidditativè cognosci.

65. Respondeo, concessa maiori, negando minorem. Ad eius probationem, distinguo maiorem: Infinitas Dei est maior infinitate omnium possibilium in esse entis, concedo maiorem: In esse intelligibili, subdistinguo: In esse intelligibili per unica species, & cognitionem, nego maiorem: Per plures species, & cognitiones, concedo majorem, & minorem, & nego consequentiam; quia infinitas praedictæ collectionis ut intelligibilis in unica specie esset infinita per essentiam sicut Deus, quia nequit dari unica species representativa omnium possibilium, que non sit Deus, vel essentia divina, ut iam probavimus, ac proinde licet infinitas praedictæ collectionis non obstat ut possit cognosci per infinitas species, & cognitiones sincategorematicè possibles, obstat tamen ut possit cognosci per unam speciem, & cognitionem.

66. Sed dices: Deimus quod infinitas collectionis, ut intelligibilis in unica specie, sit æque infinita sicut Deus; si Deus potest cognosci quidditativè per unicam cognitionem creatam, quare etiam tota collectio possibilium non poterit cognosci, etiam quidditativè per unicam cognitionem creatam? Respondeo, quod dupli ratione. Prima est, quia Deus potest cognosci quidditativè, quin cognoscatur comprehensivè; at vero tota possibilium collectio non possit cognosci quidditativè; quin cognosceretur comprehensivè, ut suprà probavimus, num. 20. Vnde sicut Deus non potest cognosci comprehensivè per cognitionem creatam, ita collectio possibilium non potest cognosci quidditativè, quia sequitur illius comprehensio.

67. Secunda est: Quia in præsenti loquimur de cognitione omnium possibilium extra Verbum; cum autem extra Verbum non sit possibilis unica species representans omnia possibilia, ut probatum manet; inde est, quod infinitas collectionis ut cognoscibilis in unica specie obstat ut cognoscatur extra Verbum, quia extra Verbum non potest dari talis unica

species. At vero essentia divina potest vñiri per se ipsam per modum speciei intellectui creato ut illam cognoscat in se ipsa; & ideo non obstat eius infinitas ut possit cognosci quidditativè ab intellectu creato. Est dicere, quod licet non sit possibilis species creata quidditativè representans essentiam Dei infinitam; ipsa tamen essentia infinita Dei potest vñiri intellectui creato per modum speciei, & ideo ab intellectu creato quidditativè cognosci: Attramen nec est possibilis unica species creata quidditativè representans omnia possibilia, nec tota collectio possibilium posset immediatè vñiri intellectui per modum speciei, ac proinde ab intellectu creato cognosci non potest quidditativè.

68. Sed contra primam rationem instat Godoy: Ideò potest Deus cognosci quidditativè ab intellectu creato, & non comprehensivè, quia potest finito modo cognosci: Sed nulla est ratio cur etiam tota collectio possibilium non possit finito modo cognosci, si Deus ita cognosci potest: Ergò potest tota possibilium collectio quidditativè, & non comprehensivè cognosci. Secundò: Nam ideo potest Deus quidditativè, & non comprehensivè ab intellectu creato cognosci, quia possunt cognosci omnes Dei formalitates, quin in illis, aut ex illis cognoscantur omnia, que eminenter in illis continentur: Sed etiam possunt omnia possibilia cognosci quoad prædicata formalia, quin in illis, aut ex illis cognoscantur omnia, que in illis virtualiter continentur: Ergo idem quod prius.

69. Respondeo ad primam, concessa maiori, negando minorem, quia ideo Deus potest finito modo cognosci quia proponitur per modum unius obiecti simplicis, ita ut quantumvis remissè attingatur, totum formaliter attingatur, quoad omnia prædicata formalia, quia prædicata formalia in Deo, cum sint de per se patentibus, non cognoscuntur ex vi majoris, intensioris, aut perfectioris penetrationis essentiæ divinæ, sed ex vi notitiæ intuitivæ, præscindendo à maiori, vel minori penetratione obiecti; at vero tota possibilium collectio non proponitur per modum unius simplicis obiecti, sed ut distincta, & explicata in partes, & gradus eterogeneos infinitos; qui quidem gradus non attinguntur omnes per cognitionem quamlibet remissam, sed ad plures, & plures cognoscendos requiritur maior, & maior perfectio in-

tenfiva in cognitione: Unde ad omnes cognoscendos requiritur perfectio gradualis infinita; ac per consequens nequit cognosci quidditativè tota collectio, quin perfectio cognitionis ascendat usque ad gradum infinitum, & per consequens quin modo infinito illa cognoscatur. Vide ipsum Illustris. Godoy, *disput. 34. numer. 60.*

70. Ad secundam, omissa maiori, nego minorem: Quia in praesenti nomine omnium possibilium intelligimus, non solum omnes causas possibles, sed etiam omnes earum effectus possibles, & omnes habitudines earum: Cum autem haec omnia cognoscerentur per unicam cognitionem, consequenter ex vi cognitionis causarum possibilium cognoscerentur earum effectus possibles, ut supra probavimus, *num. 21.* Vnde implicat omnia possibilia quidditativè cognosci, quin cognoscerentur comprehensivè.

71. Contra secundam rationem disparitatis sic replicat idem Author: Licet verum sit, quod tota possibilium collectio non possit cognosci extra Verbum nisi per unicam speciem, tamen nulla est ratio quare repugnet talis species: Ergo ruit solutio. Probat antecedens, quia si aliqua ratio esset, maximè, quia talis species deberet esse infinita: Sed non requiritur, quod sit infinita: Ergo. Probat minorem: Ideo esset infinita, quia eius obiectum esset infinitum: Sed infinitas obiecti non probat infinitam speciem: Ergo. Probat minorem, quia sola infinitas obiecti in ratione quidditatis arguit infinitatem in specie: At collectio possibilium, etsi coalescat ex quidditatibus infinitis multitudine, non est infinita in ratione quidditatis, seu quidditativè: Ergo infinitudo omnium possibilium non petit infinitatem speciei. Secundo, quia species representans alicuius generis species, entitative infinita non est, quia omnes continentur sub genere quidditatis finitè: Sed omnes creaturæ possibles continentur sub ratione analogâ finita quoad quidditatem: Ergo possunt omnes representari per speciem entitative finitam. Tertio, nam sola species infinito modo representans obiectum infinitum accipit ab obiecto infinitatem: Sed species, quae representaret collectionem omnium possibilium, posset illam representare modo finito, & non infinito: Ergo non esset entitative infinita.

72. Respondeo, negando antecedens. Ad eius probationem, nego mi-

norem. Ad eius probationem, nego etiam minorem. Ad eius probationem iterum, nego minorem. Ad cuius probationem, distingo maiorem: Sola infinitas obiecti in ratione quidditatis simplicis, vel divisa arguit infinitatem in specie, concedo maiorem: Sola infinitas in ratione quidditatis simplicis, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam: Quia quidditas potest esse infinita duplicitè. Primo, ita ut sit una, & simplex quidditas continens indivisibile infinitam essentiam, & perfectionem; & hoc modo est infinita simplicitè essentia divina, solusque Deus est infinita quidditatis in hoc sensu. Secundo potest quidditas dici infinita sincategorematice, & divisibilitè in infinitum, ita ut contineat gradus quidditatis eterogeneos infinitos perfectiores, & perfectiores sine fine; & hoc modo est infinita quidditas collectio omnium possibilium: Dicimus ergo, quod non solum infinitas quidditatis primo modo, sed infinitas quidditatis secundo modo arguit infinitatem in species; ideò enim infinita quidditas primo modo arguit infinitatem in specie, quia species debet continere in esse intelligibili quidditatem obiecti representati, & nequit continere quidditatem simplicitè infinitam, nisi sit simplicitè infinita: Hæc autem ratio etiam tenet quando quidditas obiecti est infinita divisibilitè, & sincategorematice, quia tota illa infinitas, quæ divisibilitè per infinitos gradus inventur in obiecto dispersa, continetur in specie indivisibilitè, & simplicitè identificata, quod esse non potest, quia species sit simplicitè infinita.

73. Ad secundam probationem, omissa pro nunc maiori, distingo minorem: Omnes creaturæ possibles continentur sub ratione analogâ, finita in ratione quidditatis defectu perfectionis contentæ, nego minorem: Finita defectu simplicitatis, & unitatis, concedo minorem, & nego consequentiam: Quia hæc est differentia in uno genere determinato entis, & in ratione analogâ entis, quod genus entis determinatum, v. g. genus animalis non solum est finitum, quia continet species modo divisibili, sive tanquam divisibile in illas, sed quia non continet omnem perfectionem possibilem, cum non continet perfectionem aliorum generum, v. g. metallorum, lapidum, Angelorum, &c. At vero ratio analogâ entis creati solum est finita, quia continet perfectiones creatas, & crea-

cetabiles modo diviso, & disperso penes infinitos gradus eterogeneos, quorum quilibet est simpliciter finitus, non vero quia non contineat omnem perfectionem possibilem, cum nulla sit perfectio possibilis in quocumque genere, quæ non contineatur sub ratione analoga entis. Unde quamvis daretur casus, quod omnis perfectio specifica contenta sub animali reduceretur ad unicum individuum, sive ad unicam speciem modo indivisibili, posset dici, quod talis species non esset simpliciter infinita, quia non contineret infinitam quidditatem, & perfectionem; at vero si omnis perfectio, & quidditas contenta sub ratione analoga entis reduceretur ad unicam speciem, & in ea contineretur, necessario sequeretur quod illa species esset simpliciter infinita, quia contineret omnem quidditatem, & essentiam possibilem modo indivisibili, & cum simplicitate.

74. Hæc solutio colligitur ex D. Thom. quæst. 20. de Verit. art. 5. Vbi admittit, posse per speciem finitam hominis cognosci infinita individua, & per speciem finitam animalis species infinitas animalis; quia tunc non repræsentatur, inquit Ang. Doct. infinita natura; & rationem reddit, quia præter naturam animalis daretur natura lapidis, quod est idem ac dicere, ideò eam speciem non fore infinitam, nec continere infinitam naturam, quia non contineret omnem naturam possibilem, nec totam collectionem omnium naturarum possibilium, sed solum unam, & minimam partem: Sed species, quæ repræsentaret totam collectionem possibilium, nulla relata extra, contineret omnem naturam possibilem nulla extra manente: Ergo contineret infinitam naturam, & esset simpliciter infinita, quamvis non esset simpliciter infinita, quæ repræsentaret omnes species contentas sub genere finito.

75. Ad tertiam probationem, concessa maiori, nego minorem: Quia sicut species quidditativa essentiæ divinæ repugnat, quia deberet continere in esse intelligibili essentiam infinitam Dei; ex quo infertur, quod illam repræsentaret modo infinito; ita similiter species repræsentativa omnium possibilium deberet ea repræsentare modo infinito: Si enim est impossibilis species creata, quæ finito modo repræsentaret essentiam divinam, quia talis species contineret in esse intelligibili infinitam quidditatem, quare non erit impossibilis species creata quidditativa om-

nium possibilium modo finito ea repræsentans, quandoquidem illa in esse intelligibili contineret infinitam quidditatem?

QUARTUM SOLVITUR ARGUMENTUM, & replicæ contra dicta enervantur.

76.

O BIJCIES quartò, seu contra dicta replicabis: Est possibilis spe-

cies finita, quæ repræsentet species diversas infinitas: Ergo etiam est possibilis species finita, quæ repræsentet omnes species creaturarum possibilium. Probo consequentiam: Quia vel perfectio speciei crescit iuxta numerum specierum, quæ repræsentantur, vel non? Si primum: Ergo non poterunt species repræsentata esse infinitæ, quia ipsa species sit infinita. Si secundum: Ergo quamvis species repræsentatae sint omnes possibles, non sequitur quod species repræsentans sit infinita. Confirmatur primò: Est possibilis species excedens omnes species possibiles: Ergo est possibilis species quidditativa omnium possibilium. Probo antecedens: Est possibilis qualitas excedens omnes qualitates possibiles: Ergo est possibilis species excedens omnes species possibiles. Antecedens probatur: Quia gratia est qualitas ita perfecta in genere qualitatis, quod non est possibilis alia perfectior, est enim participatio formalis naturæ divinæ: Ergo. Confirmatur secundò, quia est possibilis species excedens infinitas species possibiles: Ergo & excedens omnes possibiles. Probo antecedens: Primò, quia in sententia probabili, qualibet specie assignata, sunt possibiles plures, & plures imperfectiores sine fine, ita ut sit impossibilis species omnium possibilium imperfectissima: Ergo quælibet species excedit infinitas alias possibiles infra versus. Secundò, quia species naturales possibiles sunt infinitæ: Sed quælibet species supernaturalis excedit omnes species naturales possibiles: Ergo.

77. Respondeo, distinguendo antecedens: Est possibilis species finita, quæ repræsentet species diversas infinitas, quo ad unam, vel plures rationes, & differentias, finitas tamen, concedo antecedens: Quo ad infinitas earum rationes, & differentias specificas, nego antecedens, & consequentiam. Itaque dico, quod est possibilis species finita simpliciter, quæ repræsentet infinitas species sub genere

sinito contentas, v. g. sub genere animalis, vt inquit D. Thom. quest. 20. de Verit. art. 5. Cæterum talis species non repræsentaret infinitas species obiectivas distinctas quoad omnes earum differentias, & gradus eterogeneos infinitos, quia ad hoc erat necessarium, quod species contineret in se illos infinitos gradus eterogeneos in esse intelligibili, & consequenter, quod esset simplicitè infinita; sicut enim si daretur animal, quod in esse naturali contineret in se, & amplecteret omnes gradus eterogeneos, & species possibiles animalis, ita vt adæquaret totum genus animalis, illud esset animal in esse naturali simplicitè infinitum in suo genere; & si daretur quantitas amplectens omnes differentias, gradus, & mensuras quantitatis, & adæquans totum genus quantitatis, illa deberet esse infinita in genere quantitatis: Ita similitè si daretur species repræsentans omnes species contentas sub aliquo genere quoad infinitas earum differentias, & gradus eterogeneos, illa species necessariò deberet esse infinita in esse intelligibili, in illo genere. Solum ergò species finita possibilis posset repræsentare infinitas species quoad aliquam, vel alias rationes, finitas tamen in quidditate, quamvis infinitas quoad multitudinem.

78. Ex his patet solutio ad sequentia. Primò enim solet argui: Potest dari species repræsentans infinita individua, non obstante eorum infinite: Ergò potest dari species repræsentans omnia possibilia, non obstante eorum infinite. Secundò, quia Christus Dominus cognovit per scientiam infusam omnia præterita præsentia, & futura: Sed hæc sunt infinita: Ergò per scientiam infusam cognoscit infinita: Ergò non obstante infinite omnium possibilium, potuerunt cognosci omnia per scientiam infusam. Tertio: Perfectio speciei, & cognitionis non crescit iuxta numerum, & multitudinem obiectorum, alias cognitio animæ Christi, qua cognoscit infinita futura, esset infinita: Ergò quamvis omnia possibilia sint infinita, potest species, & cognitio illorum esse finita.

79. Patet inquam, concessu antecedenti, negando consequentiam: Quia hæc est differentia inter individua, & species, quod individua non augent perfectionem intensivè, nec essentialiter, aut simplicitè, sed tantum extensivè, & secundumquid: Unde decem homines non continent maiorem perfectionem essen-

tialiter, & intensivè aut simplicitè, quam unus tantum, sed solum maiorem extensivè, & secundumquid: At vero species, cum una excedat in perfectione essentialiter intensivè, & simplicitè aliam, plures species continent maiorem perfectionem intensivam, seu maiorem quidditatem simplicitè, quam una sola.

80. Ex quo planè infertur, speciem simplicitè finitam posse repræsentare infinita individua, quia infinita individua non continent perfectionem simplicitè infinitam, nec infinitam quidditatem aut essentiam; sed omnia sunt eiusdem quidditatis, & essentiae finitæ, licet infinitè divisæ in infinitis individuis. Adde etiam quod iuxta D. Thom. 3. part. quest. 10. art. 3. ad 2. Obiectum proprium intellectus est quidditas sub ratione quidditatis, & vt docet in 3. dist. 14. quæst. 1. in corp. Singularia non pertinent ad perfectionem intellectus. Ex quo manifestè sequitur, quod non crescit perfectio intellectus, aut speciei ad incrementum individuorum, aut singularium, sed solum ad incrementum quidditatis cognitæ, & repræsentatæ. Cum autem crescentibus speciebus in infinitum, quæ omnes sunt maioris, & maioris quidditatis sine fine, crescat quidditas in infinitum, indè est quod finita species nequit continere, aut repræsentare infinitas species quoad infinitos gradus eterogeneos, benè vero infinita individua absque sua infinitate.

81. Ad secundam, concessa maiori, distinguo minorem: Hæc sunt infinita quoad gradus specificos, nego maiorem: Quoad individuationes, concedo maiorem, & nego consequentiam, propter disparitatem dictam, quia videlicet infinita futura, quæ anima Christi cognoscit, non sunt species, & quidditates infinitæ, sed individua infinita in speciebus finitis; ita vt numerus specierum sit finitus, multitudo vero individuorum infinita, quod benè compatitur, quia dummodo species sint finitæ, quamvis individua sint infinita secundum multitudinem, non continent infinitam quidditatem; ideòque possunt per species finitas repræsentari. Si vero species essent infinitæ importarent infinitos gradus quidditatis, qui omnes gradus continentur in unica specie, quæ consequenter deberet esse quidditatis infinitæ; quod implicat contradictionem in specie finita, & creata.

82. Ad tertiam, distinguo antecedens:

dens: Perfectio speciei, & cognitionis non crescit iuxta multitudinem obiectorum specie distinctorum, nego antecedens: Iuxta multitudinem obiectorum individualiter distinctorum, concedo antecedens; & ad eius probationem eadem distinctione respondeo, quod eadem species repræsentans infinita individua, & cognition animæ Christi, qua cognovit infinita futura, est finita simplicitè, quia obiecta sunt solum infinita individualiter; at vero infinitæ species essent infinitæ, non tantum individualiter, sed etiam in gradibus quidditatis infinitis, ac per consequens species illas repræsentans esset simplicitè infinita.

83. Si dicas: Probabile est, omnia futura fore infinita, non solum secundum numerum, sed etiam secundum species infinitas diversas, vel ad minus negari non potest, quod Deus posset decernere infinitas species futuras per totam æternitatem: Sed in hac opinione, vel casu possibili cognosceret anima Christi omnia futura: Ergo cognosceret infinitas species. Respondeo, omessa maiori, distinguendo minorem: Cognosceret anima Christi infinita futura quoad *an est*, & quoad rationes aliquas finitas, concedo minorem: Quoad *quid est*, seu quoad omnes gradus disparates, & infinitos quidditatis, nego minorem, & consequentiam in eodem sensu; quia tali opinione, vel casu admisso, anima Christi cognosceret quidquid potest actu cognosci per cognitiones simplicitè finitas; per has autem solum possunt cognosci species infinitæ, quoad *an est*, sive quoad rationem futuritionis, itemque quoad multitudinem infinitam individuorum, & denique quoad plures, & plures gradus quidditatis semper finitos, quia totum hoc non auget simplicitè infinitæ cognitionem, aut speciem; non posset autem cognoscere omnia ea futura quoad omnes, & infinitas differentias, & gradus eterogeneos; quia hoc augeret in infinitum species, aut cognitionem ea omnia quidditativè representantem. Ex quo.

84. Ad primam confirmationem ex num. 76. nego antecedens. Ad eius probationem, primo nego antecedens. Ad eius probationem dico, quod gratia in sententia Cobibili est qualitas ita perfecta, quod non sit possibilis alia qualitas specificè diversa perfectior. Ceterum ipsa gratia in sua specie potest esse magis, & magis intensivè perfecta sine fine. Unde apud omnes non est possibilis gratia

adeò intensivè perfecta, quin sit possibilis alia intensivè perfectior: Quod ergo faciant gradus intensionis in gratia, hoc præstant gradus essentialis in speciebus, quia species non sunt intensibiles, aut remissibiles, sed solum constant gradibus specie diversis: Sicut ergo repugnat gratia omnium possibilium perfectissima quoad intensionem, ita repugnat species omnium possibilium perfectissima quoad specificam perfectionem.

85. Vel secundo dico: Quod est possibilis qualitas excedens qualitates omnes possibiles in gradu specifico perfectionis, sed non continens eminenter omnes qualitates possibiles, quia gratia, quantumvis perfectior specifici omnium qualitate possibili, non tamen continet eminenter omnes qualitates possibiles, quia non potest se ipsa præstare effectus quos præstant aliae qualitates possibiles; alias enim in subiecto habente gratiam omnis alia qualitas esset superflua; at vero species excedens omnes species possibiles, si daretur, contineret eas omnes eminenter, quia ea sola repræsentaret quidquid omnes repræsentant, cum repræsentaret omnia possibilia, ac proinde præstaret omnem effectum representationis, quem possunt præstare omnes species possibiles, & in præsentia illius suus perfluerent aliæ omnes. Ex qua disparate appareat, quod licet sit possibilis gratia specificè excedens omnes qualitates possibiles, non tamen species intelligibilis excedens omnes species intelligibiles possibiles.

86. Ad secundam confirmationem, ex eodem num. 76. possenti negare consequentiam: Quia quamvis excederet infinitas species alicuius ordinis, vel generis inferioris, non sequitur quod sit infinita; sequeretur tamen, si excederet omnes possibiles cuiuscumque generis: Natura enim specifica unius Angeli excedit omnes species possibiles animalis, quia est ordinis superioris quin propterea sit infinita simplicitè; esset tamen infinita simplicitè si excederet omnes species possibiles in omni genere. Sed melius respondeo, distinguendo antecedens: Est possibilis species excedens infinitas species possibiles, & eas eminenter continens, nego antecedens: Si eas eminenter non contineret, concedo antecedens. Ad cuius primam probationem, concedo antecedens, & distinguo consequens eodem modo: Quia illæ species imperfectiores, & imperfectiores sine fine intraversus es-

sent infinitę infraversus descendendo ; at verò omnes species possibles sunt infinitę , non solum infraversus , sed etiam supraversus ; licet autem admittamus posse vnam speciem exceedere infinitas infraversus , imò hoc sit necessarium , non tamen sequitur admittendam esse vnam speciem , quę excedat infinitas supraversus , sive omnes , qui hæc deberet continere eminenter omnes species possibles.

87. Ad secundam probationem , concessa maiori , distinguo minorem : Excedit omnes species naturales possibles , & eas eminenter continet , nego minorem : Et eas eminenter non continet , concedo minorem , & nego consequentiam . Et ratio est : Quia ad simplicem excessum vnius speciei supernaturalis respectu omnium naturalium sufficit , quod species supernaturalis in ordine , sive in genere , sive in uno prædicato generico omnes illas excedat , quod potest contingere , quamvis illud prædicatum fundans excessum sit finitum : Ad continentiam verò eminentiam requiritur quod species superior contineat modo eminentiori , & simpliciori omnes gradus specificos specierum inferiorum , ita ut possit præstare se sola omnem effectum , quem præstant gradus inferiores secundum omnes eorum differentias : Hoc autem modo species superior non potest continere eminenter omnes inferiores infinitè diversas , nisi sit simpliciter , & actu infinita.

RELIQUA SOLVUNTUR argumenta.

88.

OBIJCIT quintò Illust. Godoy : Nam esto implicaret cognosci simūl omnia possibilia per vnicam cognitionem , non tamen implicaret omnia cognosci simūl per plures cognitiones : Ergo . Probat antecedens : Nam species omnes contentę sub uno genere possunt repræsentari per vnicam speciem finitam : Ergo omnes species contentę sub prædicamento substantię possent repræsentari per vnam speciem finitam ; & omnes species contentę sub prædicamento quantitatis per aliam speciem finitam : Ergo per decem species finitas possunt repræsentari omnes species , & omnia individua in decem prædicamentis contenta : Ergo omnia possibilia . Confirmatur : Quia licet omnes species possibles sint infinitę sincathegoreticamente , ge-

nus tamen , sub quo continentur , est simpliciter finitum : Ergo ratione illius generis possunt omnes species sub eo contentę per speciem finitam repræsentari .

89. Respondeo , negando antecedens . Ad eius probationem , nego antecedens , & consequentiam : Quia ut suprà vidimus , omnia possibilia non possunt repræsentari , nisi per vnicam speciem infinitam , vel per plures infinitas ; per species autem finitas implicat omnia repræsentari . Et specialiter dico , quod non potest dari vna sola species , quę repræsentet omnes substantias possibles , quia illa contineret eminenter & indivisibilitē omnes quidditates substantiales possibles , quod citrā infinitatem simpliciter tales omnino repugnat ; idemque dico , de omnibus speciebus sub genere qualitatis contentis . Ad confirmationem , distinguo antecedens : Genus tamen , sub quo continentur , est finitum secundum id quod dicit in actu , concedo antecedens : Secundum species , ad quas est in potentia , nego antecedens , & consequentiam .

90. Itaque genus supremum substantię , v. g. potest considerari , vel secundum quod est totum actuale , sive secundum id , quod actualiter importat ; & hoc modo fatemur , quod essentialiter est finitum , ut probavimus in Logica disputantes , vtrum Deus collocetur in prædicamento substantię ? Vel potest considerari secundum species , ad quas est in potentia , secundum omnes inquam , & hoc modo non est finitum , sed infinitum , quia importat infinitas species perfectiores , & perfectiores sine fine . Qui ergo cognosceret omnes species possibles sub genere substantię contentas , non cognosceret genus substantię secundum id , quod importat in actu præcisè ; hoc enim per quamlibet cognitionem , quantumvis confusam , & imperfectam , cognosci valet ; sed penetraret omnes differentias possibles , tam subalternas , quam infimas contractivas talis generis ; quę cum infinitę sint secundum infinitos gradus quidditatis , & perfectionis ; manifeste species eas omnes repræsentans contineret infinitas quidditates , seu infinitos gradus perfectionis in esse intelligibiles identificatos , quod citrā infinitatem esse non potest .

91. Obijctes sextò : Anima Christi Domini de facto cognoscit omne primum sibi possibile : Sed omnes creaturæ possibles possunt correspondere per modum

dum præmij possibilis Christo D. Ergò, Probo maior. quia anima Christi de facto comprehendit suum meritum: Sed illud comprehendere nequit, nisi cognoscat omne præmium possibile: Cum meritum sit causa moralis præmij, & causa comprehendendi non possit non cognitis omnibus effectibus possibilibus: Ergò anima Christi de facto cognoscit omne præmiū sibi possibile. Confirmatur: Anima Christi D. comprehendit suam satisfactionem; sed satisfactione Christi D. est pro omnibus peccatis possibilibus: Ergò cognoscit omnia peccata possibilia; sed peccata possibilia sunt infinitarum specierum: Ergò cognoscit infinitas species possibiles.

92. Respondeo, negando maiorem de omni præmio possibili quoad omnes differentias, & rationes possibiles. Ad eius probationem distingo maiorem: De facto comprehendit suu meritum quoad dignitatem finitam desumptam à gratia habituali, concedo maiorem: Quoad dignitatem infinitam desumptam à personalitate Verbi, vel divinitate, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam. Quia meritum Christi D. habet duplē dignitatem, & valorem; unum desumptum a sanctitate finita, sive à gratia habituali, & hic valor finitus est, & ratione illius non meretur omiae præmium possibile. Ceterū meritum Christi D. quoad hunc valorem, & dignitatem non comprehenditur ab anima Christi D. quia divinitas, vel personalitas Verbi, in qua consistit, incomprehensibilis est ab intellectu creato. Vnde non est necessarium cognoscere omne præmium possibile in particulari. Ex quo patet ad confirmationem: Quia satisfactio solum est infinita, & pro omnibus peccatis possibilibus, quatenus significatur à persona Verbi, vel ab eius divinitate; cum autem nec personalitas, nec divinitas possit comprehendendi ab anima Christi D. alias enim comprehendetur ipse Deus, indè est, quod satisfactio prout est infinita, & pro omnibus peccatis possibilibus, nequit comprehendendi ab anima Christi D. & consequenter non est necessarium quod cognoscat omnia peccata possibilia.

93. Sed replicabis: Probabile est humanitatem Christi D. sanctificari, non per personalitatem divinam, aut divinitatem, sed per vniōnem hypostaticam, ac per consequens per talem vniōnem dignificari meritum, & satisfactionem Christi D. Itemque est probabile, & Tom. II.

commune inter AA. animam Christi comprehendere talem vniōnem hypostaticam: Ergò in hac sententia debet dici, quod anima Christi comprehendit suum meritum, quia comprehendit formam per quam significatur: Ergò debet cognoscere omne præmium possibile. Respondeo, quod admissa illa opinione, difficulter salvatur quod meritum Christi D. contineat moraliter omne præmium possibile; quia eius dignitas non esset simpliciter infinita, cum consideret in vniōne simpliciter finita. Si tamen admittatur quod mereretur omne præmium possibile; & quod tale meritum comprehendenderet anima Christi, dicendum est, quod ad eius comprehensionem satis foret cognoscere omne præmium possibile sub aliqua tantum ratione communi, vel sub pluribus, finitis tamen, non autem opus esset omnes differentias, & rationes particulares infinitas distincte, & quidditativè cognoscere.

94. Replicabis secundò: Anima Christi comprehendit suam potentiam intellectivam, in qua continentur infinitę intellectiones possibiles specie distincte: Sed non potest comprehendendi causa, quin cognoscantur in ea omnes effectus possibiles, quos continet: Ergò anima Christi cognoscit infinitas intellectiones possibiles specie distinctas. Confirmatur: Anima Christi comprehendit causas universales equivocas, v. g. Solem, & Alteram: Sed tales causę continent effectus infinitos possibiles specie distinctos: Ergò anima Christi D. potest cognoscere infinitos effectus possibiles specie distinctos.

95. Respondeo, distinguendo maiorem quoad secundam partem: In qua continentur infinitę intellectiones specie distincte quoad gradum communem intellectonis confusę, & inadæquatę, concedo maiorem: Quoad omnes differentias possibiles earum, nego maiorem, & distinguo minorem: Quin cognoscantur omnes effectus possibiles eo modo quo continentur in causa, concedo maiorem: Alio modo, nego minorem, & consequentiam, quia potentia intellectiva creata tantum inadæquatè continet omnes intellectiones possibiles, hoc est quoad rationem communem intellectonis; differentias verò non continet, nisi ratione specierum, quę determinant intellectum quoad specificationem ad tales, vel tales intellectiones in specie.

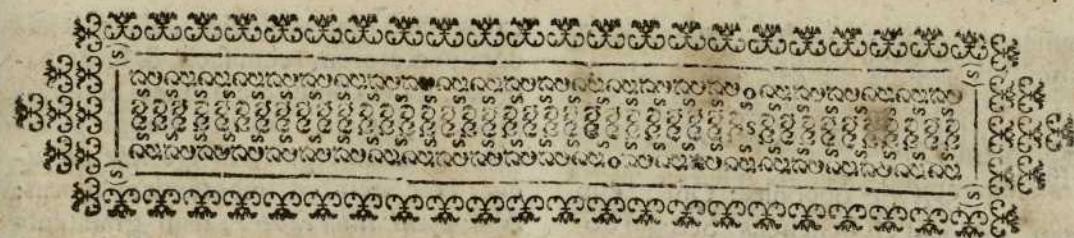
Vnde ex eo quod anima Christi D. comprehendat suam potentiam intellectivam, solum infertur cognoscere infinitas intellectiones, quoad gradum communem intellectonis, non autem quoad infinitas earum differentias specificas. Ad confirmationem eodem modo respondeo, causas secundas equivocas, admissio quod contineant infinitos effectus specie distinctos, continere illos quoad rationem communem corporis sublunaris, non autem quoad rationes specificas distinctas, & infinitas; quia hoc est impossibile causę secundę, & soli causę primę reservatum.

96. Obijcies denique: Est possibilis species representativa omnium possibilium: Ergo ruunt dicta. Probatur antecedens: Est possibilis species representans sub ratione communi entis ut sic, tanquam sub ratione formali *sub qua*: Sed hæc necessariò representaret omnia possibilia, quia omnia possibilia continentur sub tali ratione *sub qua*: Ergo representaret omnia possibilia. Respondeo, negando antecedens. Ad eius probationem, nego maiorem: Quia species, ut potè determinationes potentiarū, non possunt se extendere in representando ad tantum, nec cum tanta amplitudine, ac ipsa potentia; vnde quamvis potentia possit esse intellectiva omnium sub ratione latissima entis, tanquam sub

ratione *sub qua*; nulla tamen singularis species potest esse representativa sub tali ratione *sub qua*, quando amplitudinem potentiae.

97. Dices: Possibilis est species representans rationem communem entis ut sic tanquam rationem *que*: Sed tali speciei non posset correspondere alia ratio formalis *sub qua*, quam ipsam et ratio communis entis: Ergo. Respondeo distinguendo minorem: Quam ratio communis entis supponens simplicitè, & intransitivè, concedo: Personaliter, & transitivè, nego minorem, & consequentiam; quando enim dicimus, animal est genus, non est sensus, omne animal est genus, sed solum quod ratio communis animalis ut sic intransitivè in sua abstractione est genus. Sic igitur species, *que* representaret rationem communem entis ut rationem *que*, haberet illam pro ratione *sub qua*, non transitivè, & ampliativè ad omnia entia possibilia, sed intransitivè, & restrictè ad rationem communem entis in sua abstractione intransitivè consideratam; vnde ex vi illius speciei nihil amplius cognoscere posset intellectus nisi rationem communem entis; ac proinde esset finitissima, limitatissima, & potentialissima illa species. Et hec de hac quæstione, & toto Tractatu.





APPENDIX AD TRACTATUM DE PROVIDENTIA DEI.



ADVERTENTIA NOTABILIS.

*AD LECTOREM TRACTATUS DE
Providentia, circa quæst. 13.
num. 25.*

1. BITER, non ex profisito, sic ibi aiebam: *Sicut August. libr. 1. de Gratia Christi, cap. 8. dixit: Usque adeò aliud est lex, aliud est gratia, ut lex non solum non profit, verum etiam obest, nisi adiuvetur gratia, ita similiter posset dici de gratia constituenta posse, quod non solum non prodest, verum etiam obest; nisi adiuvetur alia gratia.* In quem periodum cum incidissent doctissimi Complutenses, illum putarunt coincidere cum propositione 5. damnata ab Alexandro VIII. vel saltem eam inferre, quæ huius tenoris est: *Gratia sufficiens statui nostro non tam utilis, quam pernicioſa est, sic ut proinde merito petere possimus, à gratia sufficiente libera nos Domine.* Ea propter, & quia in qualibet, licet brevi clausula meorum operum procul semper abesse cupio à pestiferis hæreticorum erroribus, in quo nulli partes dabo, non incongruum iudicavi, hæc nunc Lectori advertere.

2. Primò, quod nec ad oculos, nec ad aures pervenerat propositio ista damnata, dum prædicta dictabam. Quod si pervenisset, forsan me, & August. di lucidius exposuissem. Secundò, me abso lute non asseruisse de gratia sufficiente, quod non solum non prodest, verum etiam obest, nisi adiuvetur alia gratia; sed so-

Tom. II.

lum dixi, quod id posset dici, seu poterit dici, ad quod non exigitur, quod in rigore litteræ verum teneat, sed sat est, si aliquali sensu cum veritate proferri poscit. Nec item absolutè affirmavi posse diti, sed quasi conditionatè, aut de futuro, quod posset dici, seu poterit dici. Nec adhuc id absolutè protuli, sed ita similitè, ac August. idem dixit de Lege Sancta Dei, id est in eodem sensu, & relativè ad ipsum.

3. Quo supposito, ponamus iam propositionem Augustini: *Lex, inquit, non solum nihil prodest, verum etiam obest, nisi adiuvetur gratia.* Nunc rogo; licet ne dicere hanc propositionem August. coincidere cum ista, aut istam inferre legitime: *Lex statui nostro, non tam utilis, quam pernicioſa est, sic ut proinde merito possimus petere, à lege Dei libera nos Domine?* Quis hanc horribilem blasphemiam, vel illativè quidem, imputet Augustino? Ergò pariter ex eo, quod dixerim de gratia sufficiente, posse dici: *Non solum non prodest, verum etiam obest, nisi adiuvetur alia gratia in eodem sensu, ac id dixit August. de lege, ineptissimè colligetur, nec arguitivè quidem, me incurrisse istam propositionem damnatam:* *Gratia sufficiens, non tam utilis, quam pernicioſa est, &c.* Consequentia patet, nam illæ duæ propositiones de lege in nihil different ab his duabus de gratia sufficienti prolatis, æqualemque omnino distantiam important.

4. At inquit D. Castel. de Concord. Libert. quæst. 4. seet. 7. num. 211. Sed non intelligo, quomodo non sit magis perniciosum, quam utile, quod plus obest, quam prodest? Quia quod prodest est utilis, & quod obest perniciosum. Sed nihil

ominus id intellexit August. quia de lege intellexit qualiter non prodest, sed obest; procul tamen fuit ab eius mente quod lex Dei non esset utilis, sed pernicioſa.

5. Sed sic opponit: Qui veram gratiam donat est beneficus: Sed qui donat id, quod plus obest, quam prodest, non est beneficus: Ergo non stat gratiam sufficientem esse veram gratiam, & plus obesse, quam prodest. Secundo: Gratia est beneficium suprà debitum, materia orationis, & gratiarum actionem exposcens: Sed quod plus obest, quam prodest, bonum mihi non est, nec materia gratitudinis, & orationis, sed querelæ: Ergo.

6. Sed in primis insto: Lex Dei iuxta August. plus obest, quam prodest: Sed per te, quod plus obest, quam prodest non est bonum mihi, nec beneficium, nec materia orationis, nec gratiarum actionis, sed querelæ: Ergo inferre iam licebit, imprudenter Davidem dixisse: Bonum mihi lex oris tui, ineptè orasse: Legem pone mihi Domine, ineptè etiam legem Dei dilexisse, pro illa gratias exhibuisse, nosque cum illo quotidie ineptiemus, siquidem id ipsum dicimus, perimus, & gratulamur quotidie cum ipso. Quis sancte hoc dicat? Quid ergo dicimus?

7. Respondeo pro omnibus, non esse novum de beneficijs, & gratijs dicere quod obsint, & noceant ingratiss, nec id inintelligibile reputari debet. Quæ enim maior gratia, quam Eucharistia, cuius, vel ipsum nomen interpretatur bona gratia: Et tamen mors est malis, inquit Angel. Præcept. & D. Theresia in 3. exclamatione ex his, quæ eructabat illa bona gratia saginata, aiebat: O! que à los que son desagradecidos, la grandeza de la merced les daña; communiterque de his proferimus: El bien les haze mal; & apud SS. PP. pluries reperietur hæc loquendi methodus, quo beneficia dicuntur noceare ingratiss, idque omnes intelligimus: Atqui illi, qui edocentur à Deo legem, & accipiunt gratiam sufficientem, si non adiuvetur efficaci, ingrati sunt: Ergo recte intelligi potest, quod si non adiuvetur gratia efficaci, tūm lex, tūm gratia sufficiens non solum non prospicit illis, verum etiam obsit.

8. Sed quo sensu obest? Non quidem per se, & sua vi, sed per accidens, & culpa recipientis, quia culpa eius est non adiuvari gratia efficaci; & ex hac

culpa obest gratia sufficiens, & lex, siquidem peccatorem reum facit, & inexcusabilem, ita ut confugere nequeat ad ignorantiam, dicens: Nescivi hoc esse peccatum, nam lex arguit: Id ego tibi prohibui: Nec item ad impotentiam dicens: Non posui illud cavere, nam gratia sufficiens arguit: Ego tibi posse dedi. Primam excusationem impedit lex, secundam gratia sufficiens, & sic utraque aggravat culpam, & utraque obest, ne homo excusat à culpa.

9. Nec est idem ita obesse, & pernitiosum esse: Nam pernitiosum significat vim de se, & in actu primo nocivam, benè autem potest obesse, imò & noceare in actu secundo culpa recipientis, & per accidens, id ipsum quod nec nocivum, nec pernitiosum sit, sed proficuum in actu primo ex propria vi, & activitate: Et sic se habent, tūm lex, tūm gratia sufficiens, quæ in actu primo pro priori ad culpam recipientis omnino prosunt, dando posse, & illud inclinando in bonum, & solum nocent in actu secundo ex culpa hominis modo dicto.

10. Unde in forma ad primum, concessa maiori, distinguo minorem: Quis donat id, quod plus obest, quam prodest de se, & per se ante culpam recipientis non est beneficus, concedo: Quod plus obest, quam prodest per accidens, & culpa recipientis, nego minorem, & consequentiam in eodem sensu. Ad secundum, concessa maiori, distinguo minorem, ut distinxii: Nam recte potest esse beneficium, bonum mihi, & materia orationis, quod de se ex intentione dantis est mihi proficuum, & bonum, licet ex mea culpa per accidens cedat in detrimentum, & iudicium.

11. Sed effractissimè redarguo, prosequitur D. Castel. Hæc sunt August. verba: Usque adeò aliud est lex, aliud est gratia, ut lex non solum nihil profit, verum etiam plurimum obsit, nisi adiuvetur gratia: Ergo August. ex eo, quod lex obest, nisi adiuvetur gratia, probat aliud esse legem, aliud gratiam, scilicet legem non esse gratiam: Ergo si gratia sufficiens obest, nisi adiuvetur alia gratia, aliud erit gratia sufficiens, aliud gratia, & exinde vera gratia non erit, quod est hereticum. Concesso antecedenti, & prima consequentia, nego secundam, quæ ineptè interfert, cum solum legitimè ducatur ista: Ergo si gratia sufficiens obest nisi adiuvetur alia gratia, aliud erit gratia sufficiens, aliud illa alia gratia, nimisrum gra-

gratia efficax. Sed hoc rogo est hæterium? Quis tale dicat de dogmate Thomistic? Aut quo pæcto hoc argumentum efficacissimum dicitur?

12. Sed vñterius prosequitur: Iuxta August. eo lex obesse dicitur, quia *Lex iubet magis quam iuvat, docet morbum esse, non sanat, imò ab ea quod non sanatur augetur*: Sed auxilium sufficiens morbum non auget, iuvat, & non iubet: Ergo non possumus de illo loqui sicut August. de lege.

13. Fateor, quod auxilium sufficiens iuvat vt possis, sed si non adiuvet efficax, non assequitur vt facias quod potes, & debes, ac proindè non sanat morbum peccati, nec vitat, sed inexcusabilem reddit, & hoc pacto auget, non quidem ex eodem, sed ex diverso capite, ac lex: Lex quidem, inquit Augustin. quia *Si spirius vivificans desit, sciri facit peccatum potius quam caveri, & ideo magis augeri quam minui*, quia tollit excusationem ignorantiae, qua saltem minueretur. Gratia autem sufficiens, quia si desit efficax, non cavit peccatum, sed tantum facit posse caveri, ac proindè magis augeri, quam minui, quia tollit excusationem impotentiae, qua vitaretur, aut decresceret culpa.

14. Nec litigabo an alijs etiam modis possit lex augere morbum concupiscentiae, quibus id non possit gratia sufficiens, dummodo enim vtraque augeat peccatum illud inexcusabile reddendo, culpam aggravando, reum convincendo, & prævaricatorem hominem, hoc abundè sufficit, vt sicut de lege, ita de gratia sufficienti dici possit, quod nisi adiuvet efficax, plus oblit quam prosit modo explicato.

15. Nec item inferas, me non distinguere auxilium sufficiens à lege, & doctrina, eo quod dixerim, num. 23: *Omnis gratia constituens posse includitur in gratia legis, & doctrinae, illamque non excedit*. Aliud enim est *gratia legis, & doctrinae*, aliud *ipsa lex, & doctrina*, sicut aliud est *gratia habitus militaris*, aliud *ipse habitus militaris*. Unde sicut verum est, & cum veritate dicitur, quod in gratia habitus includuntur omnia privilegia, honores, & exemptiones habitui annexa, eamque non excedunt, falsum tamen quod ea omnia indistincta sint ab ipso habitu, quia gratia habitus, præter ipsum habitum, alia plura importat habitui annexa, ita in gratia legis, & doctrinæ includi potest gratia, scù auxilium con-

stituens posse, quin tamen inde inferatur hoc auxilium esse indistinctum à lege, & doctrina, quia gratia legis, & doctrinæ præter ipsam legem, & doctrinam importat alia ipsi annexa, quorum præcipuum est auxilium dans posse.

16. Nec denique rectè infere præcitatius D. me excidisse, affirmantem absolute, quod S. August. supponere videtur posse ad opus salutare consistere in natura, & doctrina; nam in primis hæc non est affirmatio absoluta, sed limitatissima, cum solum dixerim, id *videri*, non ita esse, & opposito in sensu immediatè exposuerim August. Valde autem differt supponere videtur, & supponit. Sicut valde distinguntur, negari Dei gratia videtur, & negatur Dei gratia. Cum enim illud primum dixisset August. pro catu, quo defenditur liberum arbitrium, & ex indè hoc secundum ei imputasset Julianus, August. responderet: *Calumnaris, non hoc a me dictum est, sed videri hoc posse dictum est*; ex qua assertione de *videri* nullum excidium incurrit August. Sic igitur non dixi, Augustinum illud supponere, sed hoc videri ex littera texrus, quod & cuique legenti ita videbitur, & nullum indè excidium incurrisse me puto, potissimè cum ibidem perspicue supposuerim, tam ex mente August. quam ex propria, gratiam ex parte potentiae à lege, & doctrina distinctam, licet nomine legis comprehensam; quia eadem libertate, & gratia inseparabiliter à Deo donata, & ideo ab illa in esse gratiae formaliter indistinctam.

QUÆSTIUNCULA I.

QUID DE PRÆCEDENTI

doctrina sentiat Illustr.

Castel?

17. **H**ÆC cum advertissem in fronte *Tractat. de Conscient.* & vidisset Illustr. Castel, in secunda Editione sui operis, de *Liber. arbitr.* num. 1267. sic subiungit: (1.) *Dico, cum Prado, quod solutio hæc labitur in damnationem recto tramite,* (2.) fatetur enīma gratiam sufficientem, sine efficaci, verissime obesse, plusquam prodesse, (3.) quod intendunt illis vocibus esse perniciōsām, plusquam utilem, qui eam, vt monstruum gratiæ, rejciunt: Et primo, instantias esse ad rem, non percipio. (4.) *De lege dixit Augustinus, quod plus obest, quam prodēst,*

dest, non absoluē, sed cum hac conditio-
ne, nisi adiuvetur gratia. (5.) Vnde non
debet colligi: *Ergo lex Dei statui nostro
non tam vtilis, quam perniciosa est, sic ut
proinde merito petere possumus, à lege Dei
libera nos Domine, quæ est blasphemia,* (6.)
sed debet colligi: Ergo lex, nisi adiuvetur
gratia, non tam vtilis, quam perniciosa
est. (7.) Est enim aliquid magis perni-
ciosum, quam vtile, eo in sensu, in quo
plus obest, quam prodest. (8.) Hæc
collectio est Augustini, loquendo de lege
veteri. (9.) Et eam docuit Paulus Au-
gustinum. (10.) Vide ipsum exponentem
Paulum, legem datam *prævaricationis
gratia.* Et integro volumine explican-
tem, litteram occidere. Dixit cum eodem
Apostolo: *Lex subintravit, ut abundaret
delictum:* (11.) Vocavit legem, cum
Paulo, *Pædagogum molestissimum, & simi-
litudinem probavit,* (12.) vbi etiam
nuncupat legem, *non absolutionis adiutorium,
sed vinculum criminis.* Scripsit
etiam Augustin. facere bonum *nullus po-
test, sine spiritu gratiæ, quæ si defit, ad hoc
lex adest, ut reos faciat, & occidat:* Ergo
lex, nisi adiuvetur gratia, non tam est vti-
lis, quam perniciosa, & id docuit ex
Apostol. Augustin. dum scripsit, legem
sine gratia plus obesse. (13.) Sed hæc
dici non possunt de gratia sufficienti, nisi
cum ingenti Jansenistarum gaudio: Per
quæ patet ad id, quod primo addit.

18. Ad secundum, (14.) quod
lex factorum, sine gratia, non fuit materia
orationis, & gratitudinis in Davide, ex-
ponens Psalm. per 32. conciones: *Vtinam
dirigantur viæ meæ,* ait Augustin. *Vnde
dirigi, nisi gratia Dei?* Alioqui legem Dei
habebit, non vbi gratuletur, sed vbi con-
fundatur. Et Psalm. *Et de lege tua misere-
rere mei.* Augustin. autem: *Qua lege, nisi
lege fidei?* In lege itaque factorum est
Dei iubens iustitia; in lege autem fidei
subvenientis misericordia. Et dum legem
poni exposcit, ait Augustin. gratia Dei
nobis præcipue commendatur, quando
sibi legem ponit postea a Domino, &c.

19. Et num. 1268. sic prosequitur:
Iam facilè est rationes nostras instaura-
re: (15.) Abusus gratiæ Dei obest, non
gratia Dei, adhuc ingratis: Quia gratia,
nec formaliter, nec effectivè, nomen-
tum infert. (16.) Dona naturæ nocent
ingratis effectivè; quia inserviunt in abu-
sum: Dona gratiæ per se avocant à malo,
ex sua natura, & prout à Deo destinata ad
bonum salutare: Vnde valde vtilia, & in
commodum accipientis sunt. (17.) Nec

Augustin. dixit: Legem obesse, nisi adi-
vetur gratia, quia tollit excusationem ig-
norantiæ, sed propter rationes adduc-
tas. (18.) Nec gratia sufficies obesse
potest; quia tollit excusationem impoten-
tiæ, (19.) alias obesset, quia est submi-
nistratio virtutis Spiritus Sancti, præstans
vires ad salutariter operandam (20.)
bonum enim & optimum unicuique est
posse vitare malum, quod si non viter,
imputet sibi.

20. Similiter argumentum manet
efficacissimum: Quia id Augustin. dixit
de lege, ut probaret, non solum legem
esse gratiam distinctam ab adiutorio, sed
ut suaderet legem non esse verè gratiam:
Ergo si idem potest dici de gratia suffi-
cienti, non solum erit distincta ab effica-
ci, sed vera divina gratia non erit. Vnde
nota, Augustin. dixisse, legem obesse, nisi
adiuvetur gratia, ut probet legem non
esse veram gratiam; & cum conditio illa
nunquam impleatur, in sententia huius
Author. & plurimorum Theologorum,
quia lex habet semper annexam gratiam
sufficientem, illa propositio nunquam
transit in absolutam. Hic vero Author
asserit de gratia sufficienti, quod plus
obest, sub conditione, quod deficiat effi-
cax, quæ conditio sàpè verificatur; &
exinde hæc conditionalis sàpè transit in
absolutam damnatam. *Hæc coactus ve-
ritate scripsi.* Hactenus de verbo ad ver-
bum præcitatus Illustr. Castel.

21. Quæ sanè credo, quod coac-
tus veritate scripserit. Sed qua veritate?
Non certè ea, quam eius impugnatio con-
tinet, sed ea, quam impugnare nititur.
Veritas enim per sàpè cogit eius im-
pugnatores ad talia dicenda, qualia Illust.
Castel, in prædicta impugnatione, nempe,
iam falsa, iam absurdæ, iam criminato-
ria, contra fas, & veritatem. Quod, ut
videas, ea numeratim examine-
mus.

EXAMINANTUR EFFATA præmissa Illustr. Cas- tel.

22. **I**NQUIT primò: Quod mea
solutio labitur in damnatio-
nem recto tramite. De hoc
igitur asserto, quis non videat esse falsissi-
mam criminacionem? Et id quidè sic evi-
dentè ostendo. Mea solutio summatim
consistebat in asserendo, quod gratia
sufficiens, requisita ad posse, plus obest
per accidens, & ex culpa recipientis,
quam

quam prodest, si non adiuvetur gratia efficaci: Sed criminatio est falsissima, quod hæc solutio, seu doctrina, recto tramite, labitur in illam propositionem damnatam: Ergò. Probo minorem: Criminatio falsissima est dicere, quod propositio totò Cœlo diversa à propositione damnata, labitur recto tramite in damnationem: Sed præfata mea solutio, seu doctrina, toto Cœlo diversa est à propositione damnata: Ergò. Probo minorem: Nam propositio damnata huius est tenoris: *Gratia sufficiens statui nostro, non tam utilis, quam perniciosa est, sic ut proinde merito petere possimus, à gratia sufficienti libera nos Domine.* Mea solutio est: *Quod gratia sufficiens, requisita ad posse, plus obest per accidens, & ex culpa recipientis, quam prodest, nisi adiuvetur gratia efficaci:* Sed ista secunda toto Cœlo distat à prima: Ergò. Probo minorem evidenter: Quia præter subiectum utriusque propositionis, nempè: *Gratia sufficiens, nullus terminus, nec vox, nec verbum invenitur commune in yna, ac in alia. Damnata dicit: Statui nostro.* Mea huius dictio non meminit. Damnata dicit: *Non tam utilis, quam perniciosa est.* Mea dicit: *Plus obest per accidens, & ex culpa recipientis, quam prodest.* Damnata loquitur absolute, nulla posita conditione. Mea apponit conditionem istam: *Nisi adiuvetur gratia efficaci.* Damnata dicit: *Sic ut proinde merito petere possimus à gratia sufficienti libera nos Domine.* Mea autem id minimè dixit, nec aliud equivalent: Ergò in omnibus, & toto Cœlo differt mea propositio à propositione damnata.

23. Et quod mireris, nec in ipso subiecto propositionis convenit mea doctrina cum damnata; quod sic ostendo: Quia gratia sufficiens, de qua loquitur propositio damnata, est illa, quam admittet Jansenius in statu innocentie; propterea enim dicit: *Statui nostro non tam utilis, quam perniciosa est,* supponens eam vtilem, & proficuum fuisse statui innocentie; ea autem gratia sufficiens, taliter ponitur sufficiens à Jansenio, & Jansenitis, vt nulla ulteriori gratia egeat ad consensum voluntatis: Sed mea solutio non loquitur de ea gratia sufficiens, utpote, quam nunquam cognovi, nec in statu nostro, nec in statu innocentie, sed solum de gratia sufficiens desideranti ulteriore gratiam: Ergò nec in subiecto propositionis convenit mea cum damnata, nec in reliquis: Criminatio ergò est ma-

nifestè falsa, dicere, quod mea solutio labitur recto tramite in damnationem prædictæ propositionis.

24. Inquit secundò, vt hoc probet, *me fateri, gratiam sufficientem, si ne efficaci, verissimè obesse, plusquam prodeſſe.* Sed hoc etiam est manifestè falsum, & clara impostura. Vel ostendat vbi talem propositionem in mea solutio ne scripserim: In ea namque solum inventiet me fateri, gratiam sufficientem, si non adiuvetur efficaci, per accidens, & ex culpa recipientis obesse, plusquam prodesse, sed nunquam me dixisse, *Verissimè obesse.* At quis non videat, quam diversum sit obesse per accidens ex culpa habentis, ac verissimè obesse, cum ly per accidens alienet, & restringat Verbum à propria significatione, ly autem verissimè augeat in Verbo propriam significationem, usque ad propriissimam? Sed quomodo mihi imponeret propositionem damnatam, nisi pariter falso imponendo confessionem, re ipsa à me non fac tam.

25. Tertiò inquit, quod hoc intendunt illi vocibus, esse perniciosa, plusquam vtilem, qui eam, vt monstrum gratie rejiciunt. Hoc item est falsum; nam qui gratiam sufficientem, vt monstrum gratie rejiciunt, dum dicunt, illam esse perniciosa, loquuntur in rigore sermonis, per se, & absolute; & ratio est, nam sensus illorum est, gratiam sufficientem, vt edocat in Scholis Catholicis, pro statu nature lapsi esse doctrinam erroneam, & consequenter perniciosa, à qua proinde petere possimus, libera nos Domine: Hoc autem toto cœlo distat ab eo, quod est, gratiam sufficientem, quam revera confitentur in statu nostro, obesse per accidens ex culpa recipientis, si non adiuvetur gratia efficaci, vt per se patet, nam dum intendunt gratiam sufficientem esse doctrinam erroneam, & perniciosa, non intendunt obesse per accidens, & ex culpa habentis, sed esse per se, & absolute perniciosa; quod ego minimè dixi, nec in mentem venit. Vnde constat, vel D. Castel, non intelligisse intentum illius Lobaniensis, qui propugnavit propositionem damnatam, vel illud mihi voluisse, quamvis falso, imputare. Quo iure? ipse videat.

26. Quartò dicit: Augustinum de lege dixisse, quod plus obest, quam prodest, non absolute, sed cum hac conditio ne, nisi adiuvetur gratia. Hoc quidem verum est, sed impertinens contra meam

solutionem; nam neque ego dixi, quod gratia requisita ad posse, plus obest, quam prodest absolute, sed semper cum illo addito per accidens, & sub illa conditio ne, nisi adiuvetur gratia efficaci. Vnde paritas meę solutionis cum asserto Augustini, semper manet inviolata.

27. Quintò inquit, quod ex dicto August. non debet colligi: Ergò lex Dei non tam utilis, quam perniciosa est, sic, ut proinde, &c. quę est blasphemia. Sed indè infero: Ergò nec ex meo asserto de gratia requisita ad posse, omnino pari, & simili cum asserto Augustini de lege, debet colligi: Ergò gratia requisita ad posse statui nostro non tam utilis, quam perniciosa est, sic, ut proinde, &c. quę est propositio damnata.

28. Sexto inquit, quod ex dicto August. de lege debet colligi: Ergò lex, nisi adiuvetur gratia, non tam utilis, quam perniciosa est. Et hoc quis non videat esse falsum? Nam ex eo, quod lex, si non adiuvetur gratia, plus oblit, quam prossit, minimè colligitur, quod lex, nisi adiuvetur gratia, non tam utilis, quam perniciosa est; cum diverissimum sit obesse, ac perniciosa esse, ut statim mostra bo.

29. Septimò inquit, probando dictam consequentiam ex dicto Augustini: Est enim aliquid magis perniciosum, quam utile, eo in sensu, in quo plus obest, quam prodest, persistens in suo themate, quod nempè, idem est obesse, ac perniciosum esse. Hoc in primis falsissimum est: Nam in quo Calepino invenit, quod idem est, vel significat obesse, ac perniciosum esse? Id quidem repetit, sed nunquam probat, cum tamen ego probaverim apertè, num. 9. diversam significationem vtriusque vocis: Opus autem esset evidenti probatione ad imputandum Augustino de lege, & mihi de gratia sufficienti, quod dixerimus perniciosa esse, nisi adiuvetur gratia. Et quidem propria significatio huius vocis perniciosum esse, est esse inductivum pernicie: Perniciosum enim, & pernicias dicitur à perneco, pernecas: Hoc autem adaptari non potest rei de se utili, & natura sua, proficue, adhuc sub conditione; vel affignet Doct. Castel, quis vnquam ante ipsum legem Dei appellavit perniciosa, sub conditione, quod non adiuvetur gratia. Obesse autem ex vocis ipsius ethimologia idem significat, ac in contra esse, sicut prodeſſe significat pro aliquo esse, ut videre est in Ambros. Calep. stat autem

optimè, rem de se bonam, & proficiat esse contra ipsum habentem illam; vt patet in lege sancta, & iusta, quę de se est in favorem subditi, sed si non observetur, vertitur contra ipsum, & illi obest: Itemque in conscientia recta, quę de se ordinatur in bonum hominis; sed si contra illam agat, vertitur contra ipsum, & illi obest; item in exemplis suprà relatis, num. 7. de Eucharistia, & de magnitudine beneficij, quibus nihil respondet Doct. Castel, de his enim omnibus cum veritate dicitur, quod obsunt habenti; vel recipienti, si desit debita correspondētia, aut dispositio, & quod vertuntur contra ipsum; nemo autem dixit de illis, quod sint perniciosa, adhuc sub tali conditio ne. Quis enim dixit Eucharistiam esse perniciosa indigne recipientibus? legem iustum, & sanctam, rectamque conscientiam esse perniciosa, si non observetur? magnitudinem beneficij esse perniciosa ingratis?

30. Et ratio disparitas est manifesta: Quia obesse, in contra esse, seu nocere est Verbum significans actum secundum, & quasi influxum actualem; at vero perniciosum esse est nomen significans vim, & activitatem rei; potest autem contingere, quod ex mala dispositione, vel correspondentia habentis varietur, & detorqueatur influxus boni in actu secundo contra ipsum habentem; nunquam vero ex mala dispositione, vel correspondentia habentis variatur, nec detorquetur vis, & activitas rei in actu primo; quia haec nunquam dependet ex usu, vel abusu videntis, sed convenit rei semper per se, & ex natura sua. Vnde videmus, quod plura, quę nociva non sunt nec perniciosa, nihilominus in actu secundo nocent, & obsunt, vel ex abusu, vel ex indebita dispositione habentis, vel abutentis: Falsum ergò est thema illud: Est enim aliquid magis perniciosum, quam utile, eo in sensu, in quo plus obest, quam prodest.

31. Exemplo alio rem confirmo: Certissimum enim est, plura, quę minimè scandalosa sunt, aliquando scandalizare: Crux enim Christi scandalum fuit Iudeis, & nullus unquam dixit, quod fuit scandalosa; & sèpè vita SS. scandalizavit iniquos, & mundanos, scandalonempè paſſivo, & nullus dixit, quod in eodem sensu fuit scandalosa; sed quare, rogo, nisi quia scandalizare est Verbum significans influxum, & causalitatem in actu secundo, quę aliquando, ex perverſa dif-

dispositione videntis detorquetur ad scandalum, quod minimè scandalosum est; *scandalosum* autem est nomen significans vim, & activitatem in actu primo inducivam scandali, quæ nunquam variatur ex mala dispositione intuentis, ut potè ab illa independens: Ergò pariter potest aliquid per accidens, & ex mala dispositione habentis illi obesse, immo & nocere, quod in eodem sensu minimè nocivum, aut perniciosum sit. Mitto innumera alia exempla, nam quis non videat, diversissima esse, *bellare*, & *bellicosum esse*, *litigare*, & *litigiosum esse*. *fallere*, & *fallacem esse*; non enim omnis qui fallit, est fallax, nec omnis, qui litigat, est litigiosus, nec omnis qui bellatur, est bellicosus. Ex quo inferes, nomina, quæ significant vim, & activitatem rei in actu primo, non posse decide re *vlla per accidens*, quia vis, & activitas rei nunquam illi convenit, nisi per se, & ex natura sua; Verbum autem significans actualēm influxum, vel causalitatem potest dici, vel per se, vel per accidens: Per se quidem, quando influit, aut causa conformitè ad propriam viam, naturam, & activitatem: Per accidens autem, quando detorquetur influxus, & causalitas in effectum contrarium nature, & activitatē rei, vel principij contra naturam ipsius, seu contra primariam intentionem, qua institutum fuit. Constat ergo falsitas prædicti thematis, & illius collectionis pravitas: *Ergò lex non tam utilis, quam perniciosa est*, &c. quam inferri debere ex effato Augustini, inquit Doct. Castel.

**OBITER EXPLICANTUR DIVERSA
munera legis, propter quæ à
Deo data fuit.**

OCTAVO inquit, quod hæc collectio est Augustini, loquendo de lege veteri. Sed hoc est longè falsius. Et in primis certum est Augustinum dicentem: *Vsque adeò aliud est lex, aliud gratia, ut lex, &c. minimè loquutum fuisse de lege veteri, quoad præcepta cærimonialia, qua parte fuit abolita per novum Testamentum in Christo, sed de lege illa, quantum ad præcepta Decalogi, quæ scripta fuit digito Dei vivi, & quantum ad alia, quæ perseverant, & obligant in novo Testamento;* quod sic ostendo: Quia Augustinus loquitur de ea lege, & doctrina, in qua Pelagius constituebat

Tom. II.

gratiam, vt ostendat, quantum distet gratia ab ea lege, & doctrina; de ea lege, quæ reos, & prævaricatores constituit illam non implentes; de ea lege, de qua dixit Apostolus: *Concupiscentiam neficabam, nisi lex diceret, non concupiscerem*. Sed lex ista non sunt illa præcepta cærimonialia, iam abolita, tūm quia nec Pelagius in illis constituebat gratiam, nec de illa lege iudaica erat controversia Augustini cum Pelagio, nisi velis dicere Pelagium fuisse Iudeum, qui prædicareret cærimonias, & sacrificia iudaica Veteris Testamenti, quod ridiculum est. Tūm quia ea lex iam non facit reos, nec prævaricatores illam non implentes, sed potius rei sunt Iudaismi illam observantes. Tūm quia de illa non intelligitur ille textus Apostoli, nec alij adducti ab Augustino: Ergò lex, de qua loquutus fuit Augustinus contra Pelagium, non fuit lex vetus, quoad præcepta abolita, seu inveterata, sed solum loquutus fuit de lege, quantum ad præcepta Decalogi, & quantum ad doctrinam in libris Veteris Testamenti contenta, quæ adhuc obligant, & vigent in Novo Testamento. Nec credam oppositum sensisse Doct. Castel. Sed quarè addiderit illam particulam, *loquendo de lege veteri*, non satis percipio.

33. Tunc sic: Ergò dum inquis, quod ex illo Augustini effato debet colligi: *Ergò lex, nisi adiuvetur gratia, non tam utilis, quam perniciosa est*, hæc collectio debet intelligi de lege, non quidem vt inveterata, sed vt adhuc vigente, & obligante in Novo Testamento. Sed quis non videat absurdissimum esse illam collectionem imputare Augustino de lege Decalogi, v. g. & dicere: *Hæc collectio est Augustini*? Vbi Augustinus illam consequentiam deduxit ex antecedenti à se asserto? Quandovè ita colligit: *Ergò lex Decalogi, nisi adiuvetur gratia, non tam utilis, quam perniciosa est*.

34. Nono inquit, quod eam collectiō edocuit Paulus Augustinum. Hoc quidem omni absurdo absurdius est, & vix pie, & patienter audiri potest; nam quis pie, & patienter audiat, quod Apost. edocuit Augustinum sic inferre: *Ergò lex: nempe Decalogi, nisi adiuvetur gratia non tam utilis, quam perniciosa est*? Aut vbi Apostolus tam pravè logicus fuit, vt ex vero antecedenti, doceret Augustinum in Logica peritissimum adeò falsam inferre consequentiam? Qua veritate coactus scripsit hoc Doct. Castel?

35. Decimò allegat, ad hoc probanduu, ipsum Apostolum dicentem: *Legem datam prævaricationis gratia;* & quod lex intravit, ut abundaret delictum: Et Augustinum integro volumine explicantem litteram occidere: Et quod vocavit legem, cum Paulo, *Pedagogum molestissimum;* & similitudinem probavit, vbi etiam nuncupat legem, non absolutionis adiutorium, sed vinculum criminis; vbi etiam scripsit: Facere bonum nullus potest, sine spiritu gratiæ, quæ si deest, ad hoc lex adest, ut reos faciat, & occidat: Et tandem concludit: Ergo lex, nisi adiuvetur, non tam est utilis, quam perniciosa, & id docuit ex Apostolo Augustinus, dum scripsit legem sine gratia, plus obesse. Et mirum, quod non addiderit: *Sic, ut proinde merito petere possimus à lege Dei libera nos Domine;* nam ad hoc etiam cogi deberet, ut meam doctrinam ostenderet coincidere cū propositione damnata, si bene attendisset, quæ dicebam, num. 3.

36. Sed audiamus iam loca Apostoli, & Augustini, quibus nititur vtrique abscribere illam collectionem, seu sententiam, nunquam inter PP. nec Theologos auditam. Vidi vtrumque, insuper & Div. Thom. ad illa loca Pauli, quæ allegat; & nullibi inveni, quod lex sit perniciosa. Quod enim Apostolus dixerit ad Galat. 3. legem positam prævaricationis gratia, seu, ut habetur in nostra vulgata, propter transgressiones posita est, exponit August. serm. 11. de Verb. Apost. dicens: *Cognovisti legem dicentem non concupisces: Surrexit concupiscentia, quam non noveras; inerat enim, sed nesciebatur; coepisti conari vincere, quod inerat,* & apparuit, quod latebat. Superbe, per legem factus est prævaricator. Agnosce gratiam, & esto laudator. Forsitan hæc legit Doct. Castel, sed nescio, an legerit, quæ immediate subiungit August. sic inquiens. *Sunt homines vani, & peius impij (nempe Manichæi) qui dicunt, legem ab alio datum, gratiam vero per Dominum nostrum Iesum-Christum,* quasi legem malam, quasi legem perversam ::: Si propterea putas legem datam ab alio, non à Deo, quia per illam factus es prævaricator, audi Apost. legis laudatorem ad Rom. 7. Lex quidem sancta, & mandatum sanctum, adde, & iustum, adhuc adde, & bonum, quod ergo bonum est, mibi factum est mors? Absit. Sed peccatum, ut appareat peccatum. Erat enim peccatum, sed latebat.

37. En vbi ex Apostolo ait August-

tinus, quod lex est sancta, & mandatum sanctum, iustum, & bonum; minimè autem legem esse malam, aut perversam, & consequenter, nec perniciosa, vt aiebat Manichæus, quam propterea dicebat non esse datam per Christum, sed ex Principe tenebrarum: Vnde quod per illam fiat prævaricator, qui illam non observaverit, non est quia, quod bonum est, sicuti lex, & mandatum, sit alicui mors, nempe per se; in hoc enim sensu inquit Apostolus absit; sed quia peccatum per legem appetit peccatum, erat enim peccatum, sed latebat. Nunquid hoc est legem esse perniciosa? Et non potius sanctam, iustum, & bonam, siue adiuvet, siue non adiuvet gratia?

38. Audiamus iam D. Thom. ad eundem locum Pauli, vbi sic ait: *Est ergo lex primo data ad reprimendam malitiam, dum, scilicet, prohibendo peccatum, & puniendo, retrahuntur homines a peccato.* Et hoc tangit dicens, propter transgressiones posita est lex; id est, ad transgressiones cohibendas, & de hoc habetur 1. ad Timoth. 1. *Iusto lex non est posita, sed iniustis :::* & ideo, quantum ad istos, fuit necessaria legis positio, quæ habet caritativam virtutem. Secundo lex data est ad infirmitatem manifestandam. Homines enim de duobus presumebant; primo quidem de scientia; secundo de potentia; & ideo Deus reliquit homines absque doctrina legis, tempore legis naturæ. In quo, dum in errores inciderunt, convicta est eorum superbia de defectu scientiæ, nempe per doctrinam legis; sed adhuc restabat præsumptio de potentia. Dicebant enim non deest, qui impletat, sed deest qui inbeat. Et ideo data est lex, quæ cognitio peccati faceret; per legem enim cognitio peccati; quæ tamen auxilium gratiæ non dabat ad vitandum peccata, ut sic homo sub lege constitutus, & vires suas experiretur, & infirmitatem suam recognoscere, inveniens se sine gratia peccatum vitare non posse; & sic avidius quereret gratiam.

39. Et hæc etiam causa potest ex his verbis accipi, ut dicatur, quod lex posita est propter transgressiones adimplendas, quasi illo modo loquendo, quo Apost. dixit ad Rom. 5. lex subintravit, ut abundaret delictum: (attende) Quod non est intelligendum causaliter, sed consequitivo. Quia, lege subintrante, abundavit delictum, & transgressiones sunt multiplicatae, dum concupiscentia, nondum per gratiam sanata, in id, quod prohibebatur, magis

exarsit. Et factum est peccatum gravius, addita prevaricatione legis scriptæ. Et hoc Deus permittebat, ut homines, imperfectionem suam agnoscentes, quererent mediatori gratiam :::: Tertiò data est lex ad domandam concupiscentiam populi lascivientis, &c. Quartò ad instruendam ignorantiam, &c. Hactenus Ang. Præcept. complectens omnes fines, & munera legis, quæ ab Apost. & August. & alijs PP. legi adscribuntur. In quibus non invenio Paulum docuisse Augustinum illam collectionem : *Ergo lex perniciosa est, nisi adiuvetur gratia.* Solum enim invenio legem datam, ut cohoberet, & comprimeret transgressiones ; ut manifestaret nostram infirmitatem ; ut humiliaret nostram superbiam præsumentem de scientia, & de potentia propria ; ut domaret concupiscentiam populi ; utque instrueret ignorantes ; nec enim aliud invenietur in Apost. aut in August. Sed hoc est ne, legem esse perniciosa, plusquam vtilem ? Erit quidem, si placet Illust. Castel, & placebit forsan, ut mihi imputet propositionem damnatam.

40. Undecimo, inquit : *Lego in Paulo 3. ad Galat. 24. Lex Pedagogus noster fuit in Christo.* Transeat, quod August. addiderit *Pedagogum molestissimum.* Sed audi Angelicum Præceptorem, sic exponentem ea verba Pauli : *Lex Pedagogus noster fuit in Christo, id est, dirigens, & conservans in Christo, id est, in via Christi.* Est ne hoc legem esse perniciosa plusquam vtilem ? At inquis : *Hic Pedagogus molestissimus* appellatur ab Augustino ; sit ita sicut. Sed Pedagogus datus à Patre filio est perniciosus, quando illi molestissimus est, ut servet præcepta Patris ? Quis hoc dicat, nisi Illustris. Castel ?

41. Sit etiam ita, quod duodecimo allegat, nempè quod August. nuncupaverit legem, non absolutionis adiutorium, sed vinculum criminis ; quia videbit delinquentem, reum criminis declarat, & poenæ devincit. Sed hoc est esse perniciosa, & non potius iustum, immo, & vtilem ad humiliandum superbum delinquentem ? Videat quisque quomodo, & ex quibus probaverit Illustris. Castel illam suam collectionem : *Ergo lex, nisi adiuvetur gratia, non tam utilis, quam perniciosa est,* & hoc docuit Augustin. ex Apost.

42. Tertiodecimo, inquit : *Sed hec (nempè quæ dicta sunt de lege) dici non possunt de gratia sufficienti, nisi cum*

ingenti Jansenistarum gaudio. Certè dici non potest de gratia sufficienti, quod sit perniciosa, plusquam utilis, nisi cum in genti Jansenistarum gaudio. Sed non minori gaudio afficiuntur, si audiant legem sine gratia esse perniciosa, ut contendit Illust. Castel. Secus vero, si solum audiant, quod gratia sufficiens, requisita ad posse, plus obest per accidens, quam prodest, nisi adiuvetur alia gratia, quia tollit excusationem impotentiæ, seu quia reddit liberam, & culpabilem legis violationem. Cum potius hoc sit contra ipso, qui prorsus rejecunt gratiam sufficientem requisitam ex parte libertatis, ut omission, seu violatio legis sit libera, & culpabilis. Et quidem quis nam gaudio afficiat Jansenistas, infra patebit.

CÆTERA ILLUSTRIS. CASTEL;
effata expenduntur.

43. QUARTODECIMO inquit, quod lex factorum sine gratia non fuit materia orationis, & gratitudinis in Davide, quod probare nititur ex Augustino. Sed hoc est impertinens ; quia obiectio mea, ad quam respondere conatur, non procedebat de lege sine gratia, sed de lege secundum se ; fateor enim, quod lex, cum hoc addito sine gratia, non est materia orationis, nec gratitudinis ; quia nemo prudenter posset iucorre : *Legem pone mihi Domine sine gratia.* Sed à te rogo : Nunquid gratia sufficiens, cum hoc addito sine gratia efficaci, est materia orationis ? Aut quis unquam prudenter oravit Deum : *Donamibi gratiam sufficientem sine efficaci ?* Ergo paritas semper manet in suo robore. Unde si iam legitimè contra me opponere velis debes sic arguere : *Gratia sufficiens sine efficaci, est materia orationis, & gratiarum actionis.* Sed quod plus obest, quam prodest, &c. Et tunc negabo maiorem : Quia nemo oravit, nec gratias egit, pro eo, quod habuerit gratiam sufficientem, sine efficaci.

44. Et ratio est : Quia propterea lex sine gratia non est materia orationis, & gratitudinis, quia lex non datur, nisi ad querendam gratiam, & in ordine ad ipsam ex intentione Dei ; unde petere legem sine gratia, esset contra intentionem ipsius Dei, & legis. Sed etiam gratia sufficiens datur ad querendam efficacem, & in ordine ad ipsam : Ergo pariter petere gratiam sufficientem sine effi-

caci, esset contra intentionem Dei, & ipsius gratiae. Item, in tantum gratia sufficiens est materia orationis, in quantum excitat, & iuvat, & ordinatur ad querendam, & participandam gratiam efficacem: Sed etiam lex tantum est materia orationis, in quantum excitat, & obligat ad querendam gratiam, quod probant textus Augustini, & nihil amplius: Ergo eodem modo est lex materia orationis in ordine ad gratiam, ac gratia sufficiens in ordine ad efficacem: Nulla ergo est disparitas assignata, sed impertinens.

45. Quintodecimo inquit: *Abusus gratiae Dei obest, non gratia Dei, adhuc ingratiss.* Vtrumque aperte falsum. Primum: Nam falso supponit dari abusum gratiae Dei, cum proprietate loquendo; nam si virtutem definivit Augustinus, *qua nemo male vtitur, eoque tam Augustinus, quam Div. Thom. nunquam admittunt, quod virtute quis male vtitur, aut abutatur, quod idem est; quanto minus admitti debet, quod quis male vtitur, sive abutatur gratia Dei?* Et quidem tu ipse, sic ait: *Dona naturae nocent ingratiss effectivè, quia influunt in abusum:* Sed omne principium, quo quis abutitur, influit in abusum; quia si nihil influit, eo non vtimur, nec benè, nec male, & consequenter, nec abutimur: Ergo quisquis admittit abusum gratiae Dei, sive voluntatem abuti gratia, vt tu ipse admittit, admittit ex consequenti gratiam influere in abusum. Vrgeo: *Vtus definitur: Applicatio principij ad opus:* Ergo vtus bonus erit bona applicatio principij ad opus, & vtus malus, mala applicatio principij ad opus: Sed abusus nihil aliud est, quam malus vtus: Ergo abusus principij erit mala applicatio principij ad opus: Sed implicat mala applicatio principij ad opus, quin principium influat: Ergo implicat abusus principij, & cōsequēter gratiae, in quo gratia non influat: Ergo si admittis abusum gratiae Dei, admittis, quod gratia Dei influat in abusum: Sed per te *dona naturae nocent ingratiss effectivè, quia influunt in abusum:* Ergo tandem cogoris fateri, quod gratia Dei noceat ingratiss effectivè; quia influit in abusum.

46. Dices forsitan te non usurpare abusum gratiae Dei, in rigore significacionis, sed minus propriè, pro non vtus gratiae, quando adeat obligatio vtendi gratia. Reste quidem, sed qua equitate meas loquutiones semper accipis in rotō rigore sermonis, imò, & eas truncas, & se

jungis ab addito diminuente, vt tanquam nota, & censura dignas reprehendere possis; tuas autem vis accipi benignè in sensu impropio, quando in proprio sensu de absurdo argui possent; præsertim cum accipere abusum principij pro non vtus illius sit magis abuti terminis, quam vti?

47. Secundum item, nempe: *Non gratia Dei obest, adhuc ingratiss,* est similiter falsum. Nam quid respondes ad illas loquutiones Div. Thom. dicentis de Eucharistia: *Mors est malis;* & Div. Theresie, quod ingratiss nocet magnitudo beneficij; quibus addo August. *Tract. 26.* in *Ioan. circa med.* dicentem: *Nunquid bucella Dominica venenum fuit Iudei?* In quo sensu, rogo, sic loquuntur? Non certè; quia per se, & ex natura sua, gratia, & beneficium noceant, ant obsint: Sed quia per accidens, & præter intentionem ipsius gratiae, & beneficij, ex cuius recipientis obsint; aggravando, nempe, culpam, & augendo peccatum circumstantia ingratitudinis. Sed in hoc sensu dixeram gratiam sufficientem obesse, si non adiuvetur gratia efficaci: Ergo contradicere, dicendo, gratia non obest, adhuc ingratiss, plusquam falsum est.

48. Sextodecimo inquit: *Dona gratiae per se avocant à malo ex sua natura, & prout à Deo destinata ad bonum salutare; unde valde utilia, & in commodum accipientis sunt.* Hoc inquit, vt probet gratiam non obesse, adhuc ingratiss, ad differentiam legis. Sed sic arguo: Lex Dei per se, etiam avocat à malo, cum prohibeat malum, & ex sua natura, & prout destinata ad bonum salutare, valde utilis, & in commodum accipientis est; cum præcipiat bonum ad salutem conducens: Ergo lex Dei, eodem sensu, ac gratia sufficientis, non obest, nec nocet, adhuc ingratiss: Ergo nulla est virobiique disparitas à te assignata, nisi forsitan coactus velis negare de lege, quod ascisti de gratia, & contendere quod lex Dei per se non avocat à malo; quod ex sua natura non est à Deo destinata ad bonum salutare; nec utilis, & in commodum accipientis; sed ex sua natura perniciofa, & inductiva ad malum; quod Manichæum aperte redoleat.

49. Decimoquarto inquit: *Neo* Augustinus dixit, legem obesse, nisi adiuvetur gratia; quia tollit excusationem ignorantie, sed propter rationes adductas. Sed rogo, an propter rationes à te adducas numer. immediate antecedenti. Quod

si dicas: Inter eas rationes potissima est ista: *Quia iuxta Augustinum facere bonum nullus potest sine spiritu gratiae, quasi deficit, ad hoc lex adest, et reos faciat, & occidat.* Sed quo modo, rogo, lex reos facit? Non quidem inducendo ad legis transgressionem, sed prohibendo, & notificando malum concupiscentię; seu faciendo, quod appareat peccatum, quod latebat: Hoc autem quid aliud est, quam tollere excusationem ignorantie: Ergo implicas contradictionem, dum inquis: *Non quia tollit excusationem ignorantie, sed propter rationes adductas.* Secundò: Nam vnde, rogo, vel ex quibus locis traduxisti illas rationes adductas? Non sanè ex eodem, *Lib. de Grat. Christi*, in quo Augustinus dixit legem obesse, nisi adiuvetur gratia; sed ex *Lib. Sermon.* ex *Lib. de Spirit.* & *Litt.* ex *Lib. Epistolar.* ex *Lib. de Corrept.* & *Grat.* & ex *Lib. sup. Psalm.* Ego autem illam rationem: *Quia tollit excusationem ignorantie, probabam n. 13.* ex eodem *Lib.* & cap. vbi Augustinus dixit legem obesse, &c. Ergo dicere: *Augustinus id non dixit de lege: Quia tollit excusationem ignorantie, sed propter rationes adductas.* Est dicere: Augustinus id non dixit propter rationem, quæ adducitur ex eodem Lib. & cap. vbi id dixit; sed propter rationes à te adductas ex alijs Libris omnino distinctis, & distantibus. Est ne recte interpretare Augustinum, sic suarum sententiarum rationes indagare, & ipsi imponere, non ex Lib. in quo profert sententiam, sed ex alijs, in quibus eam sententiam non profert?

50. Dices forsitan, quod cum dixisti: *Sed propter rationes adductas, intellexisti rationes à te adductas numer.* magis anteriori, nempe 1258. Sit ita; sed si est idem obesse, ac perniciosum esse, cut ad probandum legem esse perniciosa, nisi adiuvetur gratia, adduxisti rationes aliunde, quam ex Lib. in quo Augustinus docuit legem obesse, nisi adiuvetur gratia?

51. Sed, vt de mente Augustini amplius non decertemus, audiamus Texum integrum ipsius *Lib. 1. de Grat. Christi, cap. 8.* sic enim ait: *Hinc itaque appetet, banc Pelagium gratiam confiteri, qua demonstrat, & revelat Deus quid agere debeamus, non qua donat, atque adiuvat, vt agamus, cum ad hoc potius valeat legis agnitio, si gratiae desit opitulatio, vt fiat mandati prævaricatio.* Ubi enim non est lex, ait *Apostol.* nec prævaricatio, & concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret:

non concupisces (attende) ac per hoc, usque adeò aliud est lex, aliud est gratia, ut lex, non solum nihil prospicit, verum etiam plurimum oblitum, nisi adiuvet gratia: ... Et hæc ostendatur legis utilitas, quoniam, quos facit prævaricationis reos, cogit con fugere ad gratiam liberandos, & ut concupiscentias malas superent adiuvandos. Iubet enim magis, quam iuvat; docet morbum esse, non sanat; immo ab ea potius, quod non sanatur augetur, & ut attentius, sollicitius gratie medicina queratur; quia littera occidit, spiritus autem vivificat. Litteram vero occidere explicat Illustris. Castel, num. 1257. ex Augustino de spiritu, & litt. cap. 5. sic aiente: *Quia legis littera, si spiritus vivificans desit, sciri facit peccatum potius, quam caveri;* & ideo magis augeri, quam minui.

52. Quo supposito in illa propositione: *Usque adeò aliud est lex,* &c. duo expressè asserit Augustinus: Primum, quod lex nihil prospicit; Secundum contra positivè, quod plurimum oblitum, nisi adiuvetur gratia. Et utrumque probat Augustinus. Primum, nempe, quod lex non prospicit, nisi adiuvetur gratia: *Quia iubet magis, quam iuvat: Quia docet morbum esse, non sanat.* Ex hoc enim præcisè probatur, quod lex non prospicit. Quod autem lex plurimum oblitum, probat: *Quia ab ea, potius, quod non sanatur augetur: Quia potius valet legis agnitio, si gratiae desit opitulatio, ut fiat mandati prævaricatio: Quia ubi non est lex, nec prævaricatio: Et quia concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: Non concupisces: Et denique, quia sciri facit peccatum potius, quam caveri;* & ideo magis augeri, quam minui. Tunc sic: Sed in tantum lex sciri facit peccatum, in quantum tollit ignorantiam illius; & in tantum illud auget, in quantum reddit illud inexcusabile ex ignorantia; & in tantum verum est concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces, in quantum tollit ignorantiam illius; & in tantum: *Ubi non est lex, nec prævaricatio, in quantum lex est, quæ tollit ignorantiam voluntatis Dei, qua ignorata, non esset prævaricatio;* & in tantum valet legis agnitio, si gratiae desit opitulatio, ut fiat mandati prævaricatio, in quantum tollit ignorantiam mandati, cum qua excusaretur à prævaricatione: Ergo omnes rationes ex Augustino adductæ, ad probandum, quod lex plurimum oblitum, nisi adiuvetur gratia, important rationem à nobis adductam, nempe, quia lex tollit excusationem ignorantie.

Qua

Qua igitur equitate , vel consequentia dixisti , non quia tollit excusationem ignorantiae , sed propter rationes adductas?

53. Inquit tamen , se consuluisse integrum librum August. de Spiritu , & Litt. & ibi aperte invenisse causam , cur lege , morbus , dum non sanatur augetur; nam sic ibidem ait Augustinus , cap. 4. *Ubi sanctus non adiuvat spiritus (inspirans pro concupiscentia mala , concupiscentiam bonam, hoc est) charitatem diffundens in cordibus nostris, profecto illa lex, quamvis bona , auget prohibendo desiderium malum: Sicut aquæ impetus , si in eam partem non cesseret influere , vehementius fit , obice posito , cuius molem , cum evicerit , maiori cumulo præcipitatus , violentius per prona provolvitur. Nescio , quo enim modo , hoc ipsum , quod concupiscitur fit iucundius , dum vetatur. (Et hoc est , quod fallit peccatum per mandatum , & per illud occidit , cum accedit etiam prævaricatio , quæ nulla est , ubi lex non est.)* Hoc ultimum omissit Illust. Castel. Rursum allegat Augustinum , ibidem cap. 5. sic aientem : Legis littera , quæ docet non esse peccandum , si spiritus vivificans defit , occidit : *Sciri enim facit peccatum potius , quam caveri , & ideo magis augeri , quam minui; (quia malæ concupiscentiae , etiam prævaricatio legis accedit)* Hoc etiam ultimum omissit. Et tunc subiungit: Quid simile evenit in gratia sufficiente? Imo in omnibus dispar ; quia ea non tantum Doctorem , verum etiam adiutoriem Deum habemus: Non solum ostendit quid faciendum sit , sicut lex , sed adiuvat etiam , ut fieri possit , quod ostenderit ; eius enim gratia inspirata suscitare per Spiritum Sanctum , non solum , quod iubet , agnoscitur , sed delectat , licet indeliberate , quod præcipit. Hactenus Illust. Castel.

54. Sed quam longè ab Augustini sensu discurrat , ostendit in primis diminuta text. August. traductio , & omissio verborum eius , quæ magis ad rem faciunt. Deinde fatemur libentissimè , quod in textu allegato de spiritu , & littera , duas rationes exhibet Augustinus , quare per legem morbus , dum non sanatur , augetur. Prima est ; quia hoc ipsum , quod concupiscitur , quodammodo fit iucundius , dum vetatur , & quia lex auget , prohibendo , desiderium malum , sicut ob ex oppositus contra impetum aquæ , vehe mentiorem ipsum quodammodo efficit , quem cum evicerit aqua , maiori cumulo

præcipitata , vehementius per prona provolvitur ; ubi Augustinus aptissimè comparat imperum concupiscentiae , cum imperio aquæ fluentis ; & legem prohibentem , cum obice opposito contra imperum aquæ. Secunda est ; quia per mandatum accedit etiam prævaricatio , quæ nulla est , ubi lex non est , & hanc causalem omisit Castel . licet immediate sequutam in tex tu , ex cap. 4. quam etiam adiecit Augustinus in textu , ex cap. 5. & similiter omisit Castel : Ergo , adhuc in his locis , Augustinus assignat pro ratione , cur per legem morbus , seu peccatum augetur ; quia lex facit peccatum potius sciri , quam caveri , & quod ad malam concupiscentiam accedit prævaricatio. Tunc sic: Sed peccatum sciri aggravat peccatum , quia tollit excusationem ignorantiae ; & prævaricatio addita malæ concupiscentiae , auferendo ignorantiam prohibitio nis : Ergo semper ex Augustino constat legem augere peccatum , quatenus auferre excusationem ignorantiae.

55. Explicatur: Nam quo pacto , rogo , prævaricatio aggravat peccatum? Audiamus Christum Dominum Lucæ 12. sic aientem : *Servus , qui cognovit voluntatem Domini sui , & non fecit , vapulabit multis ; qui autem non cognovit , & fecit digna plagis , vapulabit paucis.* Rogo nunc ; quis est servus , qui fecit digna plagis , nesciens voluntatem Domini sui , nisi qui peccavit sine lege prohibente? Et quis est servus , qui sciens voluntatem Domini sui , non fecit , nisi qui peccavit sub lege? Et quare ille minus , iste gravius peccavit , nisi quia ille non peccavit cum prævaricatione legis , mandati , aut voluntatis Domini sui , quia illam nesciebat ; iste peccavit cum circumstantia prævaricationis , quia per legem scivit voluntatem Domini sui ? Ergo ratio , quare peccatum vnius est prævaricatio , & consequenter gravius ; & peccatum alterius non est prævaricatio , & consequenter le vius , est quia vnum committitur cum ignorantia legis , & voluntatis Domini sui , per quam magna ex parte excusat , & minuitur ; alter cum scientia voluntatis Domini sui , per quam aggravatur circumstantia prævaricationis , & consequenter augetur. Semper ergo manet haec ratio augendi , & aggravandi peccatum invicta in Augustino ; ac proinde Doct. Castel , illam negasse contra expressa testimonia Augustini , dum dixit : *Non quis tollit excusationem ignorantiae.*

56. Nec propriea , nego primam Au-

Augustini rationem, imò fateor sèpissimè contingere, quod prohibitio auget appetitum, & desiderium malum, in quantum comprimit, & frenat cursum illius, iuxta illud: *Privatio est causa appetitus.* Sed non est ita certum, quod hic etiam modus augendi appetitum, non possit applicari gratiæ sufficiens, nisi velis, quod gratia sufficiens nullo modo reprimit, continet, aut frenat cursum mali appetitus, sive male concupiscentiæ. Si enim frenat, & continet cursum illius, cum alias illam non sanet, quia sola gratia efficax sanat concupiscentiam, eadem ratione, qua lex, augebit per accidens appetitum, & concupiscentiam; per quamdam nempè antyparistasim, sicut calor estatis augebit intensivè frigus, dum illud comprimit intra puteos: Et frigus hyemis augebit intensivè calorem in cavernis ipsius diffusione, & extensionem comprimento; & obstaculum contra imperium aquæ illum vehementiorem reddit.

57. Vnde cum rogat: *Quid simile evenit in gratia sufficiente?* Dico inveniri similitudinem in hoc, quod est continere aliquo modo cursum male concupiscentiæ, & deservire, ut obstaculum contra imperium illius, & sic, quasi per antyparistasim, illam per accidens augeare. Et cum inquis: *In omnibus esse disparem; quia per gratiam sufficientem non tantum Doctorem, sed etiam adiutorem Deum habemus; non solum ostendit quid faciendum sit, sicut lex, sed adiuvat etiam, ut fieri possit.* Tu ipse tibi contradicis: Quia per legem habemus Deum Doctorem, & per illam ostendit quid faciendum est; & per gratiam sufficientem Doctorem, & adiutorem, & ostendit, quid faciendum est, sicut lex, & adiuvat etiam, ut fieri possit, ut tu ipse fateris: Ergò per te gratia sufficiens convenit cum lege in eo, quod per utramque Deum habemus Doctorem, & per utramque ostenditur quid faciendum sit, licet cum differentia in eo, quod gratia sufficiens addit ex parte Dei munus adiutoris, & adiuvat, ut possimus: Non ergò in omnibus est dispar gratia sufficiens à lege, ut affirmas contra te ipsum: Sed in pluribus cum illa convenit, ut fateris. Et similiter est contra veritatem: Quia omnes Theologi convenient in eo, quod gratia sufficiens est gratia excitans, ut excitans autem abs dubio docet, & ostendit bonum, quod agendum est, & bonum promissum bene agentibus; & ma-

lum pœnè comminatum male agentibus; & in hoc convenit gratia sufficiens cum doctrina legis. Circa modum vero, quo adiuvat, est non levis controversia inter Theologos, ut infrà videbimus: Non ergò gratia sufficiens est dispar in omnibus à lege, & doctrina legis, nisi velis contra omnes Theologos relegare à gratia sufficiente munus excitantis.

58. Cum vero subdis ex Augustino: *Eius enim gratia inspirata suavitate per Spiritum Sanctum, non solum, quod iubet cognoscitur, sed delectat, licet indeliberate, quod præcipit.* Infideliter Augustinum traducis. Augustinus enim sic ibi inquit: *Atque inspirata gratiæ suavitate per Spiritum Sanctum faciat plus delectare, quod præcipit, quam delectat, quod impedit.* Hæc autem delectatio, aptè est delectatio vincens, & superans delectationem malam, in qua Augustinus gratiam efficacem collocat; siquidem est magna multitudo dulcedinis Dei, quam abicondit Deus timentibus se; est lex Fidei, Caritas, nempè, eius conservatrix cordibus, atque diffusa; seu est delectatio illa, de qua dixit Psalm. *Delectare in Domino, O' dabit tibi petitiones cordis tui.* Cur ergò Augustinum supponis loquentem de gratia purè sufficienti; seu de delectatione indeliberata, quæ per se semper inefficax est, & non vincens delectationem oppositam? Sed quid mirum? opus erat sic Augustini verba truncare, & sensum detorquere ad imponendum mihi lapsum in propositionem damnatam.

59. Sed sit ita, si contendis, quod intelligatur de delectatione indeliberata, & non efficaci: Certè intelligi debet de delectatione sancta, & bona, qñ contraria sit delectationi terrenæ, & male, illam tamen non vincat, nec supereret: Cur ergò, sicut calor contrarius frigori, per antyparistasim, & per accidens, solet augere intensivè frigus, non poterit contingere, quod illa delectatio coelestis indeliberata, contraria ex diametro delectationi terrenæ, per antyparistasim, & per accidens illam augeat? Vbi ergò disparitas gratiæ sufficientis à lege, quantum ad hoc, quod est, peccatum, quod non sanat, augeat per accidens.

60. Verūtamen: Quia non semper lex augeat concupiscentiam hoc modo, nempè per antyparistasim; nam sèpè non frenat, nec continet timore servili, aut minis cursum concupiscentiæ, sed illam potius mitigat, amaricando ex-

parte obiectum illius , turpitudine illius demonstrata, & dulcorando etiam ex parte obiectum oppositum , tūm honestate eius proposita , tūm promissis representatis , quod totum pertinet ad legem , & doctrinam legis, non ut coercentis quasi violentē cursum male concupiscentię , quo solum pacto illa augetur , dum comprimitur : Semper autem lex , si gratia desit , aggravat peccatum concupiscentię , notificando voluntatem Domini , & addendo circumstantiam prævaricationis , auferendoque excusationem ignorantię , quę peccatum minueret ; ideo ista est ratio potissima , & magis vniuersalis , cur lex auget , seu aggravat morbum , seu peccatum male concupiscentię , si desit gratia vivificans . Constat ergo quam vere dixerim , quod lex , si spiritus vivificans desit , sciri facit peccatum potius , quam caveri , & ideo magis augeri , quam minui ; quia tollit excusationem ignorantiae . Et quam falso dixerit Doct. Castel , quanta cum contradictione , quamque sinistris ex Augustino allegatis sensibus : Non quia tollit excusationem ignorantiae , sed propter rationes adductas .

61. Inquit decimoctavo , quod *gratia sufficiens obesse non potest ; quia tollit excusationem potentiae* . Hoc etiam aperte est falsum ; nam quis non videat obesse quam plurimum delinquenti , quod delictum eius sit inexcusabile ex potentia virandi illud . Quis enim in iudicio non optaret hanc excusationem habere , ac posse dicere cum veritate : Non vivi delictum , quia non potui , ut sic ab omni reatu servaretur immunis ? E contra autem : Quis in iudicio non doleat quammaxime illa excusatione carere , quam si haberet , nulli damnationi esset obnoxius ? obest ergo quam plurimum delinquenti illa excusatione carere , & consequenter gratia sufficiens , requisita ad posse , in quantum talem removet excusationem .

62. Inquit decimonono , quod *alias obeffet ; quia est subministratio virtutis Spiritus Sancti , præstans vires ad salutariter operandum* . Prava consequentia : Quia ex hoc præcisè non dicimus obesse , si enim pro debito corresponeat illi virtuti , proderit vnicè , & non obserit ; si autem defecerit à debita corresponsentia , tunc illa subministratio virtutis Spiritus Sancti , de se proficia , vertitur contra delinquentem , & in malum ipsius , deserviendo , non ad salutem , sed ad iustum acusationem contra ipsum ,

qua , nimis , sic acusabitur : Potuisti , virtute Spiritus Sancti tibi collata , & nihilominus cum tanta virtute , & potestate ad salutariter operandum , deliquisti . Vbi gratia sufficiens non obest , quia est subministratio virtutis , sed quia culpa delinquentis deseruit acusationi , & removet excusationem , quę per se datur ad salutem , & meritum recipientis .

63. Inquit vigessimo : *Bonum enim optimum unicuique est posse vitare malum , quod si non vitet imputet sibi* . quis hoc neget ? Sed quarè imputet sibi , nisl quia non habet excusationem impotentie ? Si enim posset dicere cum veritate ; non vitavi , quia non potui , profecto non deberet imputare sibi , sed impotencie suę . Bonum ergo , & optimum est cuque posse vitare malum , sed si non vites , illud bonum vertit contra se in malum ; quia facit illud deservire ad iudicium , quod de se collatum fuit ad beneficium . Et hoc est , quod vnicè intendimus , dum dicimus , obesse per accidens , & ex culpa recipientis .

64. Vigessimoprimo , postquam intendit restaurare argumentum , quod solvimus , num. 11. Et de quo statim redibit sermo , notat : *Augustinum dissiisse legem obesse , nisi adiuvetur gratia , ut probet legem non esse veram gratiam , & cum conditio illa nunquam impletatur , quia lex habet semper annexam gratiam sufficientem , illa propositio nunquam transit in absolutam* . Sed quis non videat hanc Augustini interpretationem esse fassissimam contra ipsum Augustinum , & contra Apostolum aperte militantem . Intantum enim , iuxta Augustinum , & Apostolum , lex obest , si desit gratia , in quantum occidit , in quantum reum , & prævaricatorem constituit , & in quantum facit , ut appareat peccatum , quod latebat . Sed per te conditio illa , si gratia desit , intelligitur de gratia sufficienti annexa legi , quę nunquam deficit , intimata lege , & per consequens nunquam impletur . Ergo per te conditionalis illa nunquam transit in absolutam : Ergo nunquam lex occidit , nec reum facit , aut prævaricatorem , absolute loquendo . Est ne hoc recte interpretare Apostolum , & Augustinum , & non potius ipsis ex diametro contradicere ?

65. Fateor , hanc expositionem Augustini desumpisse Doct. Castel ex D. Prado de lib. arb. disp. 8. sect. 349. vbi expressè ait : *Conditio , quam D. Augustinus exigit , (nempè si desit gratia)*

lis est, ut quia nunquam verificatur, reddatur sensus suæ assertioñis purè conditionatus, sub conditione nunquam verificabili; & quod id affernit D. Augustinus de lege sub hypothesi impossibili. Item quod propterea non sequitur ex afferto Augustiniano de lege divina, quod plerumque, inò, nec quod vñquam obfit potius, quam proficit. Ex quibus evidentè constat huiusmodi DD. interpretari Augustinum, & Apostol. dicentes legem obesse, occidere, reos, & prævaricatores facere, tanquam loquentes sub hypothesi impossibili, & chymærica, & consequentè legem, & litteram nunquam, absolutè loquendo, obesse; nunquam occidere; nunquam reos, & prævaricatores constituere, nec vñquam constituisse. Hoc autem evidensissimè est contra Apostolum, & contra Augustinum. Videant igitur præcitatit DD. an in tali interpretatione persistant? quod non credam: Ideoque questiuncula immediatè sequenti subijciam sex, vel plures propositiones Augustini de lege, sub conditione, quod desit gratia, quas nunquam credam à præfatis DD. expoundas, tanquam si Augustinus loquatur de cōditione impossibili, & nunquam verificabili, potissimè, cum eas afferat Augustinus ad explicandum Apostolum absolute affirmantem legem, & litteram occidere: Prævaricatores facere: Spiritum vero, & gratiam vivificare, quod evidentè falsum esset, si lege obligante, nunquam deesset, nec deficere posset spiritus, & gratia vivificans, siquidem tunc nunquam littera occideret, nunquam lex prævaricatores ficeret.

66. Inquit ultimò me afferere de gratia sufficiente, quod plus obest, sub conditione quod deficit efficax, que conditio sèpè verificatur, & indè hæc conditionalis sèpè transit in absolutam damnatam. Quis non videat conatum Doct. Castel, mihi imponendi propositionem damnatam? Fateor quidem illam conditionalē sèpè transire in absolutam, quando nempè deficit auxilium efficax; sed cum huius auxiliij defectus causa sit culpa voluntatis; quia, vt inquit August. lib. 2. de peccator. meritis, & remissione, cap. 17. Quod homines non adiuvantur à Deo, in ipsis itidem causa est, non in Deo. Et Div. Thom. quod lib. 1. art. 7. ad 2. Ex Deo est, ut homo se ad gratiam præparet, sed quod gratia careat non habet causam à Deo, sed ab homine. Et 1. 2. quest. 112. art. 3. ad 2. Dicendum, quod defectus gratie prima causa est ex nobis; sed Tom. II.

collationis gratiæ prima causa est ex Deo iuxta illud: Perditio tua ex te Israël, tantummodo in me auxilium tuum: Indè est, quod solum transit in absolutam ex culpa voluntatis. Sed numquid ista propositio absoluta: Gratia requisita ad posse, per accidens, & ex culpa recipientis plus obest, quam prodest delinquenti, est ipsa proprieťia damnata? Quis tale dicat, nisi Doct. Castel, æstu meam doctrinam labefactandi?

67. Ex quibus omnibus pater, quælia dixerit, & qua veritate coactus. Constat enim, eius effata, vel esse falsa, vel falso criminatoria, vel absurdæ, vel contradicentia, vel Augustino, vel Apostolo, vt ab Augustino exponitur, contraria, vel inaudita, vel nihil probantia. Quæ certè si veritate coactus dictavit, non alia nisi ea veritate, quam impugnare nititur, ardore labefactandi meam solutionem, quæ, nisi veram, sanam, & fundatam doctrinam, nihil continet.

QUÆSTIUNCULA II.

DE QUÀ GRATIA INTELLIGATUR
illa conditionalis Augustini: Lex, si desit gratia, plurimum obest, &
quomodo accipitur lex.

AUGUSTINUS igitur, lib. de gratia Christi, cap. 8. expressè ait, quod lex, nisi adiuvet gratia, non solum non prodest, verum etiam plurimum obest. Et ibid. Ad hoc potius valet legis agnitus, si gratiæ deficit opitulatio, vt fiat mandatæ prævaricatio. Idem de spirit. & litt. ait: Facere bonum nullus potest sine spiritu gratiæ: Quæ si deficit, ad hoc lex adest, vt reos faciat, & occidat. Et ibidem, cap. 5. sic ait: Legis littera, si spiritus vivificans deficit sciri facit peccatum, potius, quam caveri, & ideo magis augeri, quam minui. Et ibid. cap. 4. sic ait: Vbi sanctus non adiuvat spiritus charitatem diffundens in cordibus nostris, profecto illa lex, quamvis bona, auget, prohibendo, desiderium malum: Idem August. Epist. 107. sic idem repetit de doctrina: Doctrina, quamvis sancta, & iusta, & bona, tamen occidit, si non vivificet spiritus. Et ibid. Agnoscanus gratiam, que facit prodefesse doctrinam, que gratia, si deficit

desit, videmus etiam obesse doctrinam. Et ibid. paulo ante: Quam qui audiunt, & legunt sine gratia Dei, peiores eius efficiuntur inimici. Ex quibus, & alijs, que possemus afferre, manifeste patet, quam frequens sit in Augustino ista conditionalis: Lex, & doctrina, si gratia desit; si non adiuvet; si eius desit opitulatio; si spiritus vivificans desit, plus obest, quam prodest; reos facit, & occidit; pravariatores constituit, &c.

2. Propterea dignum Theologo existimavi indagare sensum huius conditionalis tam frequentis in Augustino; ad quem explorandum duo inquirimus: Primum scilicet: Quanam gratia sit, cuius defectum ponit pro conditione, ut lex oblit, & reos faciat. Secundum est; quomodo accipiat legem, quando ait, illam obesse, aut reos facere, si desit gratia: An, scilicet, illam accipiat cum gratia requisita ad posse, ut ipsi legi annexa; an illam accipiat nude sumptam, praescindendo a posse, vel non posse ex parte illius, cui imponitur lex?

3. Ad cuius decisionem praeontandum duxi primò, Augustinum in predictis locis differuisse contra Pelagium de gratia requisita ad conversionem infidelis ad fidem, vel peccatoris, & impij ad iustitiam, & gratiam; vnde posse, sive gratia requisita ex parte potestatis, de qua loquimur, non debet intelligi de posse consequenti ad conversionem, quod acepit conversus per fidem, charitatem, & gratiam iustificantem; quia hoc non est posse antecedens ad conversionem, vel non conversionem, nec predicta gratia accepta per conversionem, dicitur à Theologis gratia mere sufficiens, ut homines credant, & christiani fiant, nec requisita ex parte potestatis antecedentis ad conversionem de infidelitate ad fidem, aut de iniustitia, ad iustitiam, sed est consequens ad ipsam conversionem. Explicatur hoc ipsum: Quia gratia mere sufficiens ad hoc instituitur à Theologis, ut in eis, qui non convertuntur, ipsa non conversione imputetur eis ad culpam: Si enim illis deesset gratia requisita ex parte potestatis antecedentis, ut possent converti, illis esset antecedenter impossibilis conversio, & consequenter non imputaretur illis ad culpam, si non converterentur, cum Deus non iubeat, nec obliget ad antecedenter impossibilita; ideoque Theologi communiter agnoscunt contra Jansenium gratiam sufficientem indifferentem, & communem

conversis, & non conversis; iuxta illud: Multi sunt vocati, pauci vero electi: Omnes enim, qui vocantur, afferunt habere gratiam sufficientem requisitam ex parte potestatis antecedentis ad conversionem, non tamen omnes convertuntur. Quotiescumque igitur loquimur de gratia sufficienti, contrapositivè ad efficacem, loquimur de illa, qualiscumque illa sit, que requiritur ex parte potestatis antecedentis ad conversionem, & ut non conversio imputetur ad culpam, que nempè indifferens est, vel ut in actu secundo influat in conversionem, vel, si homo non convertatur, conducat ad iudicium contra non conversum, & ad imputabilitatem culpe.

4. Præmittendum est secundo, per gratiam efficacem, contrapositivè ad mere sufficientem, eam à nobis intelligi, qua Deus, supposita ex parte hominis potestate antecedenti, iam explicata, illum in actu secundo convertit, vel de infidelitate ad fidem, vel de iniustitia ad iustitiam, efficiendo, quod liberè ipse convertatur, & suscipiat fidem, charitatem, & gratiam.

5. Quibus præmissis, quantum ad primum dubium Illustr. Castel, nu. 1268, ad fin. aperie tenet, conditionalem Augustini ita esse intelligendam, ut illa conditio, si gratia desit, exponatur de gratia sufficiente requisita ad posse; ait enim: Quod illa propositio nunquam transit in absolutam; quia conditio illa nunquam impletur; quod scilicet: Desit, vel non adiuvet gratia. Quod verum esse non potest, nisi de gratia sufficienti requisita ad posse; hæc enim est, que nunquam deest, intimata lege, & cuius defectus nunquam impletur, lege supposita; minimè autem gratia efficax, que sapissime deficit, adhuc intimata lege; ac per consequens, si conditio intelligatur de defectu gratie efficacis, sapissime verificatur conditio, & conditionalis transit in absolutam; si autem, per te, conditionalis illa nunquam transit in absolutam, nunquamque verificatur conditio: Quia (ut inquis) lex habet semper annexam gratiam sufficientem: Ergo aperie sentis conditionem illam exponendam esse de defectu gratie sufficientis. Id ipsissimum expressius tenet Doct. Prado, vbi supra.

6. Sed contrarium esse omnino dicendum, nempè: Quod conditio illa solum intelligitur ab Augustino de defectu gratie efficacis, firmiter affero; & hoc sit primum assertum: Quod sic ostendo:

Nam

Nam si conditio apposita ab Augustin. in prædictis propositionibus conditionalibus, intelligeretur de defectu gratiæ sufficiens requisite ad posse, sensus Augustini esset: *Lex, si desit gratia sufficiens requisita ad posse, plurimum obest!* Ad hoc valet, ut fiat mandati prævaricatio: *Vt reos faciat, & occidat: Sciri facit peccatum, potius quam caveri, & ideo magis augeri, quam minui:* Sed hic non potest esse sensus Augustini: Ergo. Probo minorem, in qua est difficultas: Nam sensus ille est prorsus falsus, & absurdus: Ergo non potest esse sensus Augustini. Probo antecedens: Quia falso, & absurdum est dicere, quod lex, si desit gratia sufficiens requisita ad posse, constituit subditum prævaricatorem, & reum legis violatæ; quod augeret morbum peccati; quod plurimum illi obest, &c. Sed hic est sensus prædictus, in quo Augustinum intelligis: Ergo. Probo maiorem: Nam si deficiat gratia sufficiens requisita ad posse, lex minimè obligat inexcusabilitè subditum: Sed falso est, quod lex minimè obligans inexcusabilitè, reum faciat subditum legis violatæ; quod illum constituat prævaricatorem; quod plurimum illi ob sit, &c. Ergo. Maior patet: Quia Deus per legem minimè obligat ad impossibilia; deficiente autem gratia requisita ad posse, quod præcipitur manet impossibile: Non igitur lex potest obligare, dum deficiat gratia sufficiens requisita ad posse. Minor vero non minus patet: Nam lex non obligans inexcusabilitè, & in actu secundo, quamvis non impleatur, nihil prorsus ob sit subdito, nec illum prævaricatorem, aut reum constituit, nec peccatum aggravat; quid enim obesse potest lex ieunandi, aut audiendi Sacrum, ergo illa non obligato? Ergo.

7. Explicatur: Per te sensus Augustini est, quod si non adiuvet gratia sufficiens requisita ad posse, lex plurimum obest: Sed si non adiuvet gratia sufficiens, requisita ad posse, non datur posse ad id, quod lex præcipit: Ergo sensus Augustini erit, quod si non detur posse ad id, quod lex præcipit, lex plurimum obest illam non implenti, quod illum faciet reum peccati, & prævaricatorem, & augebit morbum peccati: Sed hoc est absurdissimum, & contra ipsum Augustinum, *Lib. unico ad Fortunat.* sic aientem: *Quis enim non clamet iniquum esse eum damnare, cui non fuit potestas iussa completere?* Ergo. Vrgetur: Nam si sensus Augustini est, legem plurimum obesse, reum facere,

Tom. II.

& prævaricatorem subditum, si desit gratia sufficiens requisita ad posse: Ergo ille, cui deficit gratia sufficiens requisita ad posse, si legem non implet, reus efficitur, violatæ legis; culpatur in eius violatione, & prævaricator constituitur: Ergo ad imputabilitatem, & reatum peccati non requiritur potestas antecedens illud vitandi, nec gratia sufficiens, quæ illam constitutus? Quid ergo amplius voluit Jansenius? Explicatur amplius: Impietas Jansenij, imo & Calvinii, in eo sita fuit, quod absque potestate sufficienti vitadi peccatum, seu absque gratia sufficienti requisita ad talē potestatē antecedentem, nihilominus hominem peccare dicebat, reum, & culpabilem fieri: Sed hoc ipsum tu affirmas ex Augustino, si ipsum interpretaris de gratia sufficiensi requisita ad posse, dum dicit, legem plurimum obesse, reos facere, & prævaricatores, nisi adiuvet gratia: Ergo si hoc dicas, non sine ingenti gaudio auscultabunt Jansenistæ, & incides in laqueum, quem mihi parare voluisti.

8. Dicendum est igitur, conditionem appositam ab Augustino in præfata conditionali, intelligendam esse tantum de gratia efficaci, hoc est: *Si desit gratia efficax, dans velle, & agere, supposita cum lege gratia sufficiente, quæcumque illa sit, requisita ad posse, lex plus obest, quam prodest, reos facit, &c.* Ratio est manifesta: Quia vt lex reum faciat subditum, & prævaricatorem, vt faciat peccatum plus augeri, quam minui, abs dubio requiritur in subdito potestas antecedens ad legem impletandam, & consequenter gratia sufficiens, quæ requisita sit ad talē potestatē antecedentē cōstituendam: Ergo hæc semper subintelligi debet, & supponi cum ipsa lege obligante, vt lex plurimum ob sit, reum faciat, & prævaricatorem, &c. Deinde requiritur, quod deficiat gratia efficax dans velle, & agere, seu legem impletare; quia si illa non deficiat, sed ad sit, infallibilitè subditus legem implet, & observat, quo pacto lex minimè obest, nec reum facit, aut prævaricatorem subditum: Ergo vt lex plurimum ob sit, & reum faciat, &c. requiritur, tūm quod gratia sufficiens requisita ad posse supponatur, & subintelligatur cum lege ex parte potestatis; tūm quod deficiat ex parte actus secundi gratia efficax dans velle, & agere, seu impletare legem: Ergo sensus Augustini sanus, & legitimus est, quod lex, cum gratia sufficienti sibi annexa, seu requisita ad posse, si deficiat gratia effi-

cax , dans velle , & agere , seu implere legem , plurimum obedit , reum facit subditum , & prævaricatorem , sciri facit peccatum potius , quam caveri , &c.

9. Ex quibus decisum iam manet secundum dubium premissum , num. 2. Dico enim , Augustinum in predicta conditionali accipere legem subintelligendo cum illa gratiam requisitam ad posse , legi annexam ; non vero legem nudam , præcisive à tali potestate . Patet; quia ut ex dictis constat , lex præcisiæ à potestate antecedenti subditi ad illam implendam , hoc est , sive subditus possit , vel non possit illam implere , non potest illum constitueretur prævaricatorem , aut reum legis violatae , nec aggravare peccatum illius , nisi velis Jansenij dogma defendere : Solum ergo lex subintelligendo cum illa potestatem antecedentem ad illam implendam , & consequenter gratiam requisitam ex parte talis potestatis , potest reum facere subditum , & prævaricatorem , &c. Ergo Augustinus hoc pacto accipit legem in predicta conditionali , nisi velis Augustinum Jansenio favere .

10. Sed contra hoc restat solvere argumentum , quod inculcat Doct. Castellii ; nam Augustinus ideo dixit , legem plurimum obesse , nisi adiuvet gratia , ut probaret legem non esse veram gratiam : Ergo in illa conditione , si non adiuvet gratia , intelligit omnem veram gratiam : Sed gratia sufficiens est vera gratia per Christum : Ergo intelligit gratiam sufficientem , & non solam efficacem . Explicatur : Nam Augustinus id dixit de lege , ut probaret legem non esse veram gratiam : Sed nos id ipsum dicimus de gratia sufficienti requisita ad posse : Ergo gratia sufficiens vera gratia non erit , sed monstrum gratiae , ut aiebat Jansenius .

11. Sed respondeo facile , distinguendo antecedens : Augustinus ideo dixit legem plurimum obesse , nisi adiuvet gratia , ut probaret legem cum sufficientia sibi annexa non esse veram gratiam , supra exigentiam legis , & doctrinæ , seu quam Augustinus potissimum contra Pelagium propugnabat , concedo antecedens : Aliter , nego antecedens , & consequentiam , & distinguo minorem subsumptam : Gratia sufficiens requisita ad posse est vera gratia per Christum , supra exigentiam legis , seu quam Augustinus propugnabat contra Pelagium , nego minorem : Est vera gratia per Christum legi annexa , & quam in hoc loco non probabat Augustini-

nus principaliter contra Pelagium , concedo antecedens , & nego consequentiam . Ad explicationem , distinguo maiorem : Augustinus id dixit de lege , subintelligendo cum lege sufficientiam illi annexam , & ut probet legem cum tali sufficientia sibi annexa non esse veram gratiam supra exigentiam legis , & quam potissimum propugnat contra Pelagium , concedo maiorem : Alter , nego maiorem , & omissa minori , distinguo consequens : Ergo gratia sufficiens , requisita ad posse , sive ex parte potestatis antecedentis ad conversionem , vera gratia non erit supra exigentiam legis , & doctrinæ , & quam potissimum probabat Augustinus contra Pelagium , concedo consequentiam : Vera gratia non erit , annexa legi , & ab illa semel intimata connaturaliter exacta , nego consequentiam : Nec inde insertur illam esse monstrum gratiae , ut assertuit Jansenius , sed potius oppositum ; nam gratia requisita ad potestatem antecedentem ad conversionem , & annexa legi obliganti , minime est chymérica , aut monstrum gratiae , immo est gratia vera , verèque realiter existens , & subintelligenter semper cum lege intimata , & obligante ad conversionem .

12. Itaque Augustinus in praedicto libro de gratia Christi , vel unice , vel potissimum probat contra Pelagium gratiam , non qua sola possibilitas adiuvatur in homine , sed qua Deus adiuvat , ut bene velimus , & bene agamus , & hanc intelligit nomine gratie per Iesum Christum Dominum nostrum simpliciter , & absolute loquendo , quod manifeste constat ex ipso Augustino , cap. 47. sic aiente : Quantum attinet ad istam de divina gratia , & adiutorio questionem , tria ista , que apertissimè distinxit (Pelagius) attende , posse , velle , esse , id est , possibilitatem , voluntatem , actionem . Si ergo consenserit nobis , non solam possibilitatem in homine , etiam si nec velit , nec agat bene , sed ipsam quoque voluntatem , & actionem , id est , ut bene velimus , & bene agamus , divinitus adiuvari , ut sine illo adiutorio nihil bene velimus , & agamus , (attende nunc) eamque esse gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum , in qua nos sua , non nostra iustitia , iustos facit , nihil de adiutorio gratia Dei , quantum arbitror , controversiae relinquatur . Ecce ubi veram gratiam per Christum appellat non eam , qua sola possibilitas adiuvatur , etiam si nec velit , nec agat bene , sed qua adiuvatur voluntas , & actio , ut bene

velimus, & bene agamus. Non quia gratia requisita ex parte potestatis antecedentis ad salutariter velle, & agere non sit vera gratia, sub generalitate gratiae comprehensa, sed quia non est illa gratia potissima, & principalissima, supra exigentiam legis, & doctrinæ, qua nobis Deus donat velle, & agere salutariter, quam Augustinus propugnabat contra Pelagium, & quam à Pelagio exigebat, ut confiteretur, quamque Augustinus absolute, & simpliciter, & quasi per anthonomasiam gratiam per Christum appellabat.

13. Etenim gratia illa requisita ex parte potestatis antecedentis, de qua semper loquutus sum, & loquor, est gratia communis bonis, & malis, pios, & impios; est gratia annexa legi, & non supra exigentiam legis; est gratia, quæ, si desit efficax, cedit in iudicium, & reatum illam habentis, & vt Deus iustificet illum condemnans, solumque est gratia, quatenus in actu primo conductit ad efficacem, vel querendam, vel accipiendo, & reductive ad illam; sola autem gratia efficax est gratia supra exigentiam legis, est gratia convertens, & discernens bonos a malis, pios ab impiis, cedens per se, & efficaciter in salutem illam habentis, & non in reatum illius: Sed non est credibile, quod Augustinus, nomine gratiae per Christum, intelligat absolute, & simpliciter, & sine addito diminuente illam primam gratiam, dum contendit contra Pelagium, sed solum hanc secundam, quæ in comparatione primæ sola potest dici absolute, & simpliciter sine addito diminuente gratia per Christum: Ergo.

QUÆSTIUNCULA III.

**AN GRATIA SUFFICIENS
requisita ad posse sit gratia supra
legem, & doctrinæ nam?**

1. **D**IXERAM Tractat. de Provident. quest. 13. num. 23. Omnis gratia constituens posse includitur in gratia legis, & doctrinæ, illamque non excedit, probando, quod si tota gratia a contrarijs assignata constitutat posse, non assignatur gratia formaliter distincta a gratia legis, & doctrinæ. Quod item probabam, num. 24. quia, supposita lege, atque doctrina, auxilium suf-

ficiens requisitum ad posse, ita debitum est, ut a Deo regari non possit, ac proinde ex suppositione legis intimatae iurisdiction est gratuitum, nec nova gratia supra legem intimata. Quod cum legisset Doct. Castel, meam doctrinam fugillare conatur, num. 1180. quasi senserim, gratiam sufficientem non esse distinctam à lege, atque doctrinæ, dicens prædictas meas propositiones esse omnino falsas; quia gratia constituens posse, non Pelagianum, sed catholicum, est distincta à lege, & doctrinæ, &c. Cui cum respondissem in adversaria præmissa, ut supra in Advert. n. 15. sic inquit in nova editione sui Oper. num. 1236. De illa propositione P. Palanco, aliquantulum dure loquutus sum, & duabus fortasse deberem; nam ubi agitur de fide divina, cessant omnia; quæ enim ultra aras, christianæ non est amicitia. Et numer. 1238. sic ait: Accedamus ad alias propositiones huius docti R. quas in examen vocavi, & omnino falsas dixi (nescio amplius deberem, iudicent ij, ad quos expectat) & relatis meis propositionibus prosequitur; nimis enim placere hereticis timeo, qui uniformiter gratiam sufficientem Pelagianam vocant. Pendas lineas, inquit, gratia sufficiens non est formaliter, seu in esse gratiae distincta a gratia legis, & doctrinæ, nec eam verè in sensu theologico excedit; bac est maior meis verbis expressa: Sed gratia legis, & doctrinæ est Pelagianum adiutorium, non verè, & in sensu theologico gratia divina Christi Salvatoris; bac propositio est certissima: Ergo gratia sufficiens non est formaliter, seu in esse gratiae distincta a Pelagianico adiutorio, nec est verè, & in sensu theologico gratia divina Christi Salvatoris.

2. Vel aliter: Gratia legis est gratia Dei, ut Legislatoris; gratia doctrinæ est gratia Dei ut Magistri, & Doctoris; gratia sufficiens per subministrationem virtutis adiuvans ad salutariter operandum, est gratia Dei, ut adiutoris: Sed gratia Dei adiutoris est formaliter in esse gratiae distincta à gratia Dei ut Legislatoris, & Doctoris: Ergo gratia sufficiens est formaliter in esse gratiae distincta à gratia legis, & doctrinæ, & eam verè in sensu theologico excedit.

3. Aliter: Gratia sufficiens donat sufficientiam, virtutem, & potestatem salutariter operandi; ut est de fide: Gratia legis, & doctrinæ non donat potestarem salutariter operandi, vi est etiam de fide: Sed gratia donans potestatem fal-

tariter operandi est formaliter in esse gratiae distincta à gratia talem potestatem non donante, & eam in sensu theologico verè excedit, ut videtur certum, cum posse ad salutariter operandum sit beneficium indebitum, & supernaturale: Ergò.

4. Quartò: Nam Summi Pontifices summo conatu damnavere in Jansenio, quod negavit gratiam actualem sufficientem; eamque declararunt necessariam ad veram libertatem à necessitate adversus etherodoxos nostri sacerdotali stabilendam; & quis audebit dicere, tot SS. Pontificum Bullas non edocere, nisi gratiam in esse gratiae formaliter indistinctam à gratia Pelagiana legis, & doctrinæ; hoc certè ansam præberet Jansenistis calumniantibus gratiae sufficientis defensores esse Pelagianos. Quid enim deblarent, si audirent, gratiam sufficientem, ut deside divina, repetitis Sedis Apostolicae Decretis, declaratam, verè, & in sensu theologico non excedere gratiam legis, & doctrinæ?

5. Quintò: Nam cum ego in *tract. illo de Provident.* gratiam efficacem adstruxerim extrinsecam subiectivè salutariter operanti, teneor ex consequenti ad hanc propositionem concedendam: *Dum homo salutariter operatur, nō habet intrinsecè receptam gratiam prævenientem, in esse gratiae distinctam à gratia legis, & doctrinæ,* quod indicare sufficiat. Hactenus Doct. Castel. Prosequitur autem, n. 1239. *Sed audiamus excusationes docti P. tam inauditæ inter Theologos Hispanos doctrinæ:* Appellans excusationes, meas probationes, aut solutiones, fugillando, nempè, meam doctrinam, quasi errorem à quo me ipsum excusaverim.

6. Sed quis non videat huiusmodi fugillationes, & amara verba, vix posse, nisi ex amaro corde, & animo procedere; & in primis liceat mihi cum Doct. Castel, sic fari. Quæ tibi, vel vnde tantæ, & talis authoritas ad sic loquendum, aliquantulum dure loquutus sum, & durius fortasse deberem? Rursus; si fortasse deberes: Ergò fortasse non deberes. Quis autem hæsitans inter, fortasse debo, & fortasse non debo durius loqui, se determinare audeat ad duriorem, & offensivam loquitionem in re gravissima?

7. Rursus: Vel in illa mea doctrina, ut iacet, aliquid contra fidem inveneras, vel nihil? Si nihil: Ergò contra fas, & temere durius loqui deberes.

Item: Ergò ineptissimè, ne dicam amplius, subdis: *Nam ubi agitur de fide divina, cessant omnia; quæ enim ultra aras, christiana non est amicitia.* Hoc enim ineptissimè, & iniuriosissimè per calumniamque dicitur, vbi nihil contra fidem divinam intervenit. Si aliquid? Vel id detulisti ad fidei censores, & indices, vel non? Si detulisti, ecce nihil ipsi hactenus censorarunt, nec notarunt in predicta doctrina. Unde igitur tibi tanta authoritas, ut illam tractes, tanquam fidei contrarium, amaro styllo, & acrimonia loquēdi? Si non detulisti, cur tibi arrogas authoritatem sic tractandi illam doctrinam, preventiendo iudicium illorum *ad quos expectat?* Item in illa quæstione, ultra inspirationem, & motionem moralem pertinentem ad gratiam legis, planè exigebam gratiam etiam *ex parte principij* per modum virtutis, & ultra istam, adiutorium efficax, seu gratiam efficacem; & hoc legisti, & vidisti me sentire, nedum ibi, verum in alijs meis operibus. Quid igitur mihi cum Pelagio, aut cum Jansenio, aut quo iure falso calumniaris me quasi oppositum senserim? Ac demum: Quo animo, & intentione meas probationes, & solutiones sinceras, *excusationes* appellantas, quando excusationis appellatio culpam in doctrina, sive errorem in illa supponit? Certe prædictus modus, & stylus loquendi nihil aliud innuit, nisi velle ex modo, & stylo impugnandi, doctrinam suspectam reddere, quam vi rationis, & authoritatis, nec falsam potuisti probare, & vbi tibi defuit rationum soliditas, & authoritas, ad amara verba confugere. Hæc dixerim, ut querelam meam de Doct. Castel, christianæ pacis, & charitatis zelo, & animo exponerem, quem tamen in nullo unquam me offendisse scio; nisi forsitan crimen fuerit, meum *Tract. de Provid.* eo tempore prodijse, quo suas elucubrationes in lucem edebat de eodem fere assumpto, vel quod eius objectionibus postea quamtotius superabundanter satisfecerim, & eas enerbarem: Nam de cætero, quantum ad stylum, & voces amaras, minime contendeo, sed in his me victum, & superatum libentissimè fateor.

8. Nunc iam ad vim rationum, quibus vtitur, quam nullam esse, clarissima illarum solutione demonstro. Ad primam enim, in primis nego, quod illa maior sit meis verbis expressa: Consulto enim nunquam nominavi absolute, & sine addito *gratiam sufficientem* in illis pro-

propositionibus, sed solum expressè loquor cum his terminis, *gratia requisita ad posse*; *gratia constituenta posse*: Tùm, quia nomen gratiae sufficientis interdum applicatur gratiæ habituali, & charitati præstanti iusto vires ad adimplendam legem, & non est debita legi, nec illi annexa. Interdum etiam applicatur ad gratiæ sufficientem, quæ ultra posse, vel supposito posse simpliciter requisito ad obligationem legis, & imputabilitatem, auget potestatem, & facilitat ad legem implendam ex parte actus primi, quæ etiam quantum ad hanc facilitatem, & augmentum potestatis, non est legi annexa, nec ex suppositione legis obligantis debita: Propterea non assumpti generaliter nomen *gratia sufficientis*; sed restrictè semper loquutus sum de gratia requisita ad posse, & ipsum posse constitutive, non quidem posse consequens ad conversionem, & iustificationem, sed posse antecedens ad conversionem, & iustificationem, requisitum ex parte actus primi ad obligationem legis; quod quidem non potuit ignorare Doct. Castel, si legit integrè numeros illos 23. & 24. ex quibus assumpsit proportiones, quas suffillare conatur; nam num. 23. sic incipio: *Quamvis ad primum actum salutarem assignetur à contrarijs gratia ex parte principij, &c.* En vbi loquor respectivè ad primum actum salutarem: Et à linea 23. eiusdem num. sic arguo: *Illa gratia non excedit legem, atque doctrinam, sed in illa includitur, quæ supposita lege, atque doctrina, nunquam negatur à Deo, sed inseparabiliter eam comittatur: Sed gratia constituenta posse, quæcumque illa sit, dummodo ad posse requiratur;* &c. Loquebar igitur manifestè, & restrictè, respectivè ad primum actum salutarem, & de gratia requisita ad posse antecedens respectu illius, & respectu conversionis, non veto de gratia sufficienti generaliter sumpta. Cur autem Doct. Castel, loco huius vocis *gratia requisita ad posse*, semper subrogate curet *gratia sufficiens*? Non capio quo motivo, nisi ut mihi imputet quod suffillare possit.

9. Deinde omissa maiori de gratia requisita ad posse, distingo minorem equivocam: *Gratia legis, & doctrinæ*, vt nominat totam gratiam requisitam ad salutariter operandum, est Pelagianicum adiutorium, transeat minor: Ut nominat gratiam initialem, indigentem ulteriori gratia ad salutariter operandum, nego minorem, quæ in hoc sensu non certissi-

ma, sed certissimè falsa est, & distingo consequens eodem modo. Etenim, tunc gratia legis dicitur Pelagiana, quando ponitur ut sola sufficiens ad iustitiam, & salutem, vt illam ponebat Pelagius; sicut etiam gratia creationis, dicitur gratia Pelagiana, quando ponitur, vt sufficiens absque alia superaddita ad salutem, & iustitiam; ceterum sicut gratia creationis, si ponatur, vt per se non sufficiens, nec positivè conducens ad salutem, sed vt indigens ulteriori gratia ex parte protestatis ad salutariter operandum, erit gratia creationis in sensu catholicō, & non Pelagiana; sic gratia legis, si ponatur, vt gratia purè initialis, requisita ad posse cum indigentia amplioris, vel ulterioris gratiæ ex parte actus secundi ad salutariter operandum, minimè est gratia Pelagiana, nec Pelagianicum adiutorium, sed gratia in sensu catholicō, sive catholica, & totum id certissimum est. De gratia vero legis, vt non indigente ulteriori, vel ampliori gratia, dixi *transeat*, quod sit Pelagianicum adiutorium; nam huiusmodi gratiam nunquam defendo, sed potius illam in prædicto loco exprofesso impugno cum Augustino, exigendo semper ab Schola Iesuitica ulteriore gratiam ad salutariter operandum. Ut quid ergo contra me voces ille Pelagianicum adiutorium?

10. Ad secundam, ex num. 22 concessa maiori, quoad primam partem, distingo, quoad secundam multipliciter equivocam: Gratia sufficiens per subministracionem virtutis adiuvans in actu secundo ad salutariter operandum est gratia Dei, vt adiutoris, & alias requisita ad posse, nego maiorem: Adiuvans in actu primo, seu inchoative, quantum præcisè requiritur ad posse, subdistingo: Est gratia Dei adiutoris connaturaliter debita, & exacta à gratia Dei, vt Legislatores, & Doctoris, hoc est, à gratia excitante, concedo maiorem: Ab illa connaturaliter non exacta, nec illi debita, nego maiorem. Et distingo minorem, etiam equivocam: Sed gratia Dei adiutoris in actu secundo est formaliter in esse gratiæ distincta à gratia Dei, vt Legislatores, & Doctoris, & eam verè in sensu theologicō excedit, concedo minorem; quia ista non requiritur ad posse, nec est connaturaliter exacta à gratia excitante, quæ est Dei Legislatores, & Doctoris, & monitoris, & exortantis: Gratia Dei adiutoris in actu primo, quantum præcisè requiritur ad posse, est formaliter in esse

gratię distincta à gratia Dei , vt Legislatoris , & Doctoris , & verè illam in sensu theologico excedit , nego minorem , & consequentiam de gratia sufficiēte requisita ad posse ; quia Deus , servando providentiam ordinariam , & connaturalem , nunquam obligat , vt Legislator subditum , nec docet , instruit , aut monet interius per gratiam excitantem , vt Doctor , nisi adiuvando interius hominem , vt possit facere id , quod iuvet , ad quod exhortatur , & monetur ; nam , iuxta Tridentinum , *Deus iuvendo monet , O facere , quod possit , O petere quod non possit , (perpende) O adiuuat , ut possit* ; quia videlicet contra connaturalem Dei providentiam esset præcipere homini aliquid suprà eius connaturales vires , non adiuvando ipsum , vt possit quod præcipitur : Hoc igitur adiutorium ad posse requisitum est connaturaliter debitum ex suppositione gratię Dei vt Legislatoris , & Doctoris , & consequenter non est gratia nova , & distincta formaliter in esse gratię suprà gratiam Dei , vt Legislatoris , & Doctoris .

11. Ad tertiam , *ex num. 3.* concessa maiori , quoad primam partem , distinguo quoad secundam , etiam equivocam : Gratia legis , & doctrinæ , vt nominat præcisè legem , & doctrinam , non donat potestatem salutariter operandi , transeat maior : Ut nominat legem , & doctrinam cum adiutorio sibi connaturaliter annexo , nego maiorem , quę in hoc sensu non est de fide , sed potius contra fidem . Et concessa minori , nego consequentiam : Fateor enim quod gratia legis , & doctrinæ , vt nominat gratiam purè excitantem , se sola , non dat potestatem , & sufficientiam salutariter operandi ; quod satis probabam contra Pat. Tyrsum in prædicta quest. 13. de Provident. à num. 19. Licet hoc non sit de fide , vt absque fundamento asserit Castel : Ceterū gratia legis , & doctrinæ , vt nominat gratiam legi , & doctrinæ connaturaliter annexam , necessario præstat potestatem salutariter operandi ; iustè enim Deus iuberet , obligaret , ac moneret , & excitaret mentem ad salutariter operandum , negando adiutorium requisitum ad posse , ac proindè gratia legis , & doctrinæ cum adiutorio sibi connaturaliter annexo , & cum illa semper subintellecito , donat potestatem salutariter operandi . Ex quo inferes , obieciones , quas Doct. Castel tantum exagerat , dicens : *Hæc propositio est certissima*,

addens : *Est de fide ; item : Est tuis Verbis expressa , &c. esse purè equivocas , quę nisi per equivocationem vim nullam , nec apparentem , habent.*

12. Ad quartam ponderationem , *ex num. 4.* dico , me nunquam negasse , vel apparenter quidem , quidquid Summi Pontifices decreverunt de gratia sufficiēte requisita ad libertatem à necessitate ; nec vel apparenter vaquam insinuasse talēm gratiam sufficientem esse gratiam in esse gratię formaliter indistinctam à gratia Pelagiana legis , & doctrinæ : Sed hoc mihi imponit Castel . In oportitum in eisdem numeris iam citatis suppono , & probo apertissimè , quod , scilicet , gratia sufficientis requisita ad posse , & subintellecta semper cum gratia legis , & doctrinæ non potest esse tota gratia requisita ad salutariter operandum , absque indigentia alterius . (quo solum sensu argui posset quod esset Pelagiana ;) sed debet indigere ampliori , vel vltiori , gratia ad salutariter operandum , quo sensu non est Pelagiana , nec præbere potest Jansenistis ansam ad calumniandum , gratię sufficientis defensores esse Pelagianos , nisi delusi per somnum , sinistre interpretentur Doctores Catholicos , sicut me interpretatur contra fas , & veritatem Doct. Castel . Omnes enim DD. Catholici contra Pelagium , ultra gratiam sufficientem , requisitam ad posse , exigunt contra Pelagium ampliorem , vel vltiorem gratiam ad velle , & agere salutariter : Nos quidem Thomistæ vltiorem gratiam physicè distinctam : Iesuitæ ampliorem gratiam moraliter , nempe , efficacem ex prævisione per scientiam medium , contra quos , more Scholastico , disputabam in prædicta mea quest. argendo , per hoc non se satis discernere à mente Pelagi , quam impugnavit Augustinus .

13. Item : Quid aliud est gratiam sufficientem requisitam ad posse , vt de fide divina repetitis Sedis Apostolicę Decretis declaratam , vere , & in sensu theologico non excedere gratiam legis , & doctrinæ , nisi non esse suprà exigentiam legis , & doctrinæ intimatę , sed illi connaturaliter annexam semper , vt lex non obliget ad impossibilia ? hoc autem penitus iugulat errorem Jansenij nullam exigentis gratiam , nec veram potestatem supernaturalem , vt lex obliget inexculabilitę ; censet enim aliquando obligare ad impossibilia . Si autem hoc auditio debaterarent Jansenistæ , deblaterarent quidem

dem contra sententiam suum errorem iugulante m. Est ne hoc inconveniens, quod pro absurdo reputari debeat? Non credo, nisi à p̄fato Auct. qui adeò formidat Jansenistas deblaterantes.

14. Ad quintam, ex num. 5. dico, me nū aquam dixisse gratiam efficacem esse p̄iù è extrinsecam subiectivè salutariè ope tanti; imò cum Augustino semper dixi, esse bonam voluntatem efficacem, aut delationem v̄tricem, vt gratuito donata m̄ à Deo, licet donationem ex parte Dei vocaverim gratiam efficacem extrinsecam. Unde ergò ex hac mea doctrina inferri potest ista consequentia: Ergò dum homo salutariter operatur non habet intrinsecè receptam gratiam prævenientem, in esse gracie, distinctam à gratia legis, & doctrinæ? quandoquidem semper afferui bonam voluntatem efficacem, vt donatam, & receptam à Deo, esse donum vere gratuitum, & consequenter veram gratiam prævenientem, in voluntate receptam, vt per illam efficaciter velet, & operetur ad salutem. Nunquid huiusmodi gratiam vñquam dixi non esse distinctam formaliter in esse gracie à gratia legis, & doctrinæ? Ad quid ergò p̄dictam instantiam indicare? Vide infra, vbi de hoc iterum sermo erit.

RESOLUTIO DUBIj.

15. DICO igitur: Quod gracia sufficiens requisita ad posse antecedens, sive ex parte potestatis antecedentis ad salutariter operandum, est connaturaliter debita, & exacta à lege intimata, & obligante ad salutarem operationem, & consequenter non est formaliter in esse gracie ab illa distincta, nec illam in sensu theologico exceedens. Id dixi arguitivè contra scholam Societatis, exigendo ab eius Doctoribus, vt explicarent ulteriore gratiam requisitam ad salutariter operandum; à quo, si me excusare vellem, vt à doctrina minus sana, satis fuisse dicere me id dixisse arguitivè, & non assertivè; potissimum, cum in Schola Societatis, cum qua concertabam, ea doctrina vt certissima habeatur, adeò, vt si quis legem aliquando obligare dicat, deficiente gratia sufficiente requisita ad actum lege p̄ceptum, de Jansenismo statim arguatur ab ipsis. Unde satis mihi erat, quod ea doctrina ab schola Societatis negari non posset, servata consequentia. Quia tamen mee responsiones in illa advertentia

Tom. II.

præmissa, minimè fuerunt excusationes à doctrina minus sana, propterea nunquam dixi, vt potuisse dicere, me non assertivè, sed arguitivè tantum loquutum fuisse; perperam igitur illas meas solutiones, seu advertentias, excusationes vocant Doct. Castel, & Doct. Praedo.

16. Nec in contra potest esse, quod in illa advertentia, num. 2. Lectorem monui, quod nec ad oculos, nec ad aures per venerat propositio illa quinta damnata ab Alex. VIII. Nam immediatè subiungo, quod si pervenisset, forsitan me, & Augustinum dilucidius exposuisset. Si igitur predicta advertentia excusatio nominanda foret, ad summum esset excusatio ab eo, quod non feci, facerem tamen forsitan, si ad notitiam illa damnatio pervenisset, & consequenter solum esset excusatio ab eo, quod non explicaverim me, & Augustinum dilucidius: Hoc enim est quod me facturum dixi, si illa damnatio ad notitiam pervenisset; minimè autem, quod illas propositiones non proferrem, nec dictarem. Quod item secundo monui Lectorem, non certè fuit excusatio, sed expressio clara propositionis à me dictæ contra Doct. Castel, mihi imponentem absolutam affirmationem, & in sensu contrario ad sensum Augustini, vbi non fuit absoluta affirmatio, & expresse loquebar in eodem sensu, quo Augustinus perperam igitur, & contra fas omnes illæ advertentiae, solutiones, & obiectiones excusationes vocantur à p̄dictis AA.

17. Iam igitur assertum probo, repetendo argumentum, quo virebar, numer. 24. p̄facta quæst. Quod ex aliqua suppositione debitum est, & nequit à Deo connaturaliter negari, non est nova gracia formaliter in ratione gracie distincta ab illa suppositione, siquidem non est indebita, facta illa suppositione, sed debita; Sed supposita lege, atque doctrina intimata, & obligante ad credendum, v. g. auxilium sufficiens requisitum ad posse non est indebitum connaturaliter, sed potius ita debitum, vt à Deo connaturaliter negari non possit; Deus enim nullum obligare potest ad aliquid, nisi dando illi posse necessarium ad illud; Deus enim impossibilia non p̄cipit, sed iubendo, adiuvat semper vt possit, iuxta Tridentin. Unde inter propositiones Jansenij damnatas recensetur illa: Aliqua p̄cepta divinae legis, secundum presentes, quas habemus, vires, sunt nobis impossibili-

KKK

lia,

lia. Et iuxta Augustinum: *Quis non claret, iniquum esse eum damnare, cui non fuit potestas iussa completere?* Ergo supposita lege, atque doctrina intimata, atque obligante, non est nova, & distincta gratia in ratione gratiae, ea quae requiritur ad posse, & illud constituit.

18. Hoc argumentum, & confirmationes eius opponit sibi Doct. Castel, num. 1239. sic incipiens: *Sed audiamus excusationes docti R. tam inaudite inter Theologos Hispanos propositionis, sic arguit, &c.* Sed quis non videat, criminacionem esse contra fas, & veritatē sic loqui de præfato argumento, certè fortissimo, quod proposui antequam vallis in me notasset doctrinam, vel propositiones ibidem dictatas? *Quis enim excusatur ab eo, de quo non culpatur, nec arguitur?* Tunc certè nullus me culpaverat, nec arguerat de illis propositionibus, aut doctrina: *Contra fas igitur, & veritatē excusationes vocantur, argumentum illud, & confirmations.* Sed, hoc prætermisso, audiamus Doct. Castel respondentem, num. 1242. quod supposita lege, potest à Deo negari gratia sufficiens, vnde minores illæ sunt falsæ; non tamen Deus ad impossibilia obligat; quia dum Deus, supposita lege, negat omnem gratiam sufficientem, lex non obligat in actu secundo, & inexcusabilitè, & tunc non adimplere legem non est peccatum, sed poena peccati. Ad hoc demum reducitur tota energia Doct. Castel, ad solvendum meum fundatum.

19. Sed contra est evidentissimè. Primò, quia meum argumentum procedit de lege obligante inexcusabilitè; at Deus non potest negare gratiam requisitam ad posse, in sensu composito legis obligantis inexcusabilitè, vt tu ipse fataris: Ergò quod possit negare gratiam sufficientem, suspendendo obligationem legis inexcusabilem, non soluit argumentum, nec est ad rem. Secundò per te, num. 1240. *De fide est, nullum esse obligatum inexcusabilitè à lege, nisi habeat sufficientiam ad opus præceptum:* Sed per te etiam est de fide, sufficientiam ad opus salutare esse in nobis per divinam per Iesum Christum gratiam, non per arbitrium, nec per legis doctrinam: Ergò gratia divina per Christum, constitutens illam sufficientiam, includitur in gratia legis, vt obligantis inexcusabilitè ad opus salutare, vel saltē non est suprà illam, nec ab illa formaliter in esse gratiae distincta.

20. Inquit in eodem num. Ex illis præmissis hoc non inferri, solum enim infertur hoc consequens: *Ergò legem obligare in actu secundo, seu inexcusabilitè includit gratiam formaliter distinctam à gratia legis, nempe gratiam dmantem sufficientiam, & vires potentiae ad opus præceptum; quia legem non praesta re vires potentiae omnibus est compertum, vt ait alibi ipse Palanco, nempe, tract. 3. de Charit. quest. 11. num. 81.*

21. Sed contra primò si sic insto: Nam si agnoscis me sentire legem non praestare vires potentiae, & quod hoc omnibus est compertum, & propte reā me semper exigere ex parte potentia: virtutem intrinsecam supernaturalem, & gratuitam; de quo me arguis, quasi sentierim contra dogma gratiae sufficientis requisitæ ad posse? Secundò: Nam per te ex illis duabus præmissis de fide bene infertur, quod legem obligare in actu secundo includit gratiam sufficientem requisitam ad posse: Sed nihil distinguitur adæquate ab eo, quod includit: Ergò legem obligare in actu secundo non distinguitur adæquate à gratia sufficienti requisita ad posse, quandoquidem, per te, in illa includitur. Vel aliter: Gratia sufficiens requisita ad posse non est adæquate distincta ab eo, quod illam includit: Sed per te legem obligare in actu secundo illam includit: Ergò gratia sufficiens, requisita ad posse, non distinguitur adæquate ab hoc, quod est legem obligare in actu secundo, seu inexcusabilitè: Sed hoc, quod est legem obligare in actu secundo, seu inexcusabilitè, adæquate pertinet ad gratiam legis, illamque non excedit; nam implicat præceptum, quod non afferat secum connaturaliter vim obligandi in actu secundo, sine nova speciali providentia, vt afferit Sapient. Mag. Bolívar, (quem merito præsentis èvi, vt Theologiae Oraculum veneraris.) *Tract. de Grat. Dei, dub. 8. num. 23. & num. 20.* sic etiam ait: *Præceptum supponit, seu involvit sufficientiam ad illius adimplitionem:* Ergò gratia sufficiens requisita ad posse non distinguitur adæquate in esse gratiæ à gratia legis, & doctrinæ, ut potè per te in illa inclusa.

22. Dices, hoc non inferri, sed solum quod legem obligare in actu secundo includit gratiam formaliter distinctam à gratia legis. Sed contra est manifestè: Nam hoc consequens est chimericum. Etenim legem obligare in actu secundo est ipsa gratia legis, & illam non excedit;

dit: Ergò , si hoc includit aliquam gratiam , non potest illam includere , vt formaliter distinctam à gratia legis, nisi chimæricè ; nam planè chimæricum est obiectum includere aliquid, vt à se adæquate distinctum ; hoc enim esset illud includere , vt non inclusum ; idem enim est ab aliquo adæquate distingui , ac in illo non includi : Ergò non potest inferri, nisi chimæricè , prædictum consequens: Ergò debet inferri , vt à nobis infertur, num. præced. Vrgetur : Per te legem obligare in actu secundo includit gratiam, nempe sufficientem : Sed legem obligare in actu secundo pertinet adæquate ad gratiam legis , eamque non excedit : Ergò gratia legis adæquate sumpta , ex tua ipsa doctrina , includit gratiam sufficientem : Ergò gratia sufficientis , ex tua ipsa doctrina , includitur in gratia legis adæquate sumpta : Sed gratia , quæ includitur in gratia legis adæquate sumpta , non est supra illam , nec illam excedit , nec ab illa adæquate distinguitur , & hoc est evidens ; quia nihil inclusum in aliquo complexo est supra illud complexum, nec illud excedit , nec ab illo , adæquate sumpto , distinguitur : Ergò tandem cogeris fateri id ipsum , quod impugnas ut contrarium catholicò dogmati de gratia sufficienti.

23. Nec video , quid in hoc discursu negare possis , nisi forsitan , quod legem obligare in actu secundo non pertinet adæquate ad gratiam legis. Sed hoc in primis est contra Sapient. Mag. Bolívar, quem ut Oraculum merito veneraris. Deinde est manifestè falsum. Primo: Quia inauditum inter Theologos Hispanos. Secundo: Quia nemo putavit vñquam sibi fieri specialem , & novam gratiam supra gratiam legis , ex hoc præcisè , quod à lege obligatur inexcusabilitè , seu in actu secundo ; quis enim , intimata sibi lege, pro novo , & speciali beneficio estimabit ab illa lege obligari in actu secundo , seu inexcusabilitè? Tertiò: Quia ad minus legi intimatè connaturaliter debetur obligare inexcusabilitè , & in actu secundo: Sed quod legi intimatè connaturaliter debetur, non est nova gratia supra illam , & consequenter , nec in esse gratiæ formaliter à gratia legis distincta : Ergò legem obligare in actu secundo, non est nova gratia formaliter in esse gratiæ supra gratiam legis , & doctrinæ, nec ab illa in hoc sensu distincta.

24. Confirmatur: Quia de ratio- ne gratiæ formaliter ut talis est esse inde-

Tam. II.

bitam subiecto , & supra exigentiam con naturalem subiecti : Ergò de ratione novæ , specialis , & distinctæ gratiæ supra aliam est , quod sit indebita subiecto , vt affecto altera gratia , & supra exigentiam illius , vt sic affecto. Tunc sic: Sed supposito subiecto , vt affecto gratia legis, & doctrinæ , reduplicativè , vt sic affecto , est illi connaturaliter debita gratia requi sita ad posse legem implere : Ergò respectu subiecti , reduplicativè vt affecti gratia legis intimata , & obligantis , non fit illi nova , specialis , & distincta gratia formaliter in esse gratiæ supra gratiam legis , & doctrinæ , per auxilium requisitum ad posse , sive per posse legi super additum.

25. Confirmatur secundò : Quia licet intellectus , & voluntas sint potentia realiter distinctæ ab anima creata; quia tamen connaturaliter debentur animæ semel creatae , nemo vñquam dixit intellectum , & voluntatem esse novam gratiam supra gratiam creationis animæ , nec illam excedere , sed omnes Theologi illas potentias ad gratiam creationis pertinere dicunt. Imò cogitationes sufficientes ad aliquos actus bonos moraliter, discretionemque generalem boni, & malii moralis , & affectiones aliquales ad bonum , ac demum concursum generalem Dei ad actus liberos naturales , plerique Theologi ad gratiam creationis reducunt , & pertinere affirmant , minimèque esse gratias novas, aut speciales supra gratiam creationis ; non alia ratione , nisi quia, supposita creatione animæ illi connaturaliter debentur , & ab illa connaturaliter exiguntur , seu quia non sunt supra exigentiam connaturaliter illius: Tunc sic: Sed supposita lege intimata , & obligante ad opus salutare , doctrinaque monente , exortante , & excitante ad illud , homini sic excitato , exortato , & obligato connaturaliter debetur auxilium sufficiens per modum virtutis ex parte potentiarum requisitum ad posse , quod minimè est supra exigentiam connaturaliter hominis , vt sic obligari , exortati , & excitati , nec illi , vt sic , indebitum : Ergò tale auxilium sufficiens per modum virtutis ex parte potentiarum non est nova gratia formaliter in esse gratiæ , supra gratiam legis , & doctrinæ vt obligantis , exortantis , & excitantis ad opus salutare , nec illam formaliter excedit.

26. Confirmatur tertio : Nam ea, quæ connaturaliter exigunt donari vñica liberalitate , & benevolentia , & per mo-

KKK 2

dum

dum vnius donationis , non censentur diversæ gratiæ formaliter in esse gratiæ, sed vñica tantum gratia formaliter, licet materialiter sint res distinctæ , vt exemplo habitus militaris suprà expendimus : Sed intimatio legis , & doctrinæ , & auxilium requisitum ad posse , exigunt connaturaliter , vñica liberalitate , & benevolentia conferri ; eodem enim affectu , eademque providentia, qua Deus doctrinam , & legem intimat , assistit , & adiuvat auxilio , & virtute requisita ad posse ex parte potentie; ita exigente connaturaliter connexione legis , & doctrinæ intimatæ cum prædicto auxilio : Ergo censi- feri debent vna , & eadem gratia formaliter in esse gratiæ , licet materialiter , & in esse rei distinguantur.

**SOLVUNTUR QUÆ CONTRA
opponit Doct. Castel.**

27.

EX dictis constat , tūm in illa, quæst. 13. de Provid. tūm in advertentia suprà prämissa , summam meę doctrinæ ad hoc reduci , quod , scilicet , ad opus salutare semper requiritur ex parte potentie, auxilium per modum virtutis constituentis posse ad illum actum : Item , tale auxilium esse realiter , seu in esse rei distinctum à lege , atque doctrina obligante , & exortante , imò & à gratia excitante , moraliter movente ; ac demum tale auxilium , requisitum ad posse , pertinere ad eandem gratiam cum excitantे , cum doctrina exortante , & cum lege obligante ; omnia enim ista constituere vnicam gratiam sufficientem , quę vna tantum sit formaliter in ratione gratiæ , quia vñica providentia , vñica liberalitate , & affectu exigunt à Deo conferri , propter connaturalem eorum connexionem ; quod , vbi suprà , xplicavimus ap- tissimè exemplo habitus militaris.

28.

Sed Doct. Castel , num. 1245. veluti impatiens tanta claritate illius exempli , sic insurgit : Sed si licitum est ita asserta exponere , quid erit prohibi- tum afferere ? Et primò , inquit , *delebas propositiones* : Illa gratia non excedit legem , & doctrinam : Gratia constituenta posse non est gratia suprà legem ; quia hic non dixi suprà gratiam legis , sed suprà legem.

Sed in primis : Cur non sit licitum mili mea asserta prædicto modo expone- re , cum aliter , nisi ab animo sinistre af- fecto , & interpretanti , exponi non de-

beant ? Nam certè dum aliqua plura in esse rei dicuntur vnum in esse gratiæ , vel vñica gratia formaliter , ac proinde vnum ab alio non distingui in esse gratiæ , sicut ego dicebam , nullam aliam habet inter- pretationem inter Theologos . Cur ergò mihi non licebit hoc pacto mea expone- re asserta ? Aut cur , absque omni pro- batione , subinfers , quod alias nihil erit prohibitum afferere ?

29. Deinde : Vnde tibi tanta authoritas , vt dicas : *delebas propositiones* , &c. hoc enim præcipere ad superius spectat tribunal . Et quidem quis non mi- retur rationem , quam ad ita iubendum allegat ; quia , nempè , in eis non dixi *suprà gratiam legis* , sed *suprà legem* ; qua- si in qualibet dictione , & in quolibet Verbo , quoties repetitur , repetenda sic particula iam prämissa , explicativa il- lius . Hoc sanè solus exigit Doct. Castel , & tanto rigore , quod propositiones de- leli iubeat , in quibus termini non expli- centur , licet explicati supponantur in alijs immediate anterioribus , vel subse- quentibus .

30. Rursus : Nec opus fuit dixisse : *gratiam legis* ; quia non solum verum est , quod gratia requisita ad posse non exce- dit , nec est suprà gratiam legis , sed etiam verum est , quod in esse gratiæ non exce- dit , nec est suprà legem , & doctrinam ; quia non est suprà exigentiam illius : Dif- ferentia solum stat in eo , quod gratia le- gis importat , & involvit gratiam requi- sitam ad posse ; lex vero ipsa non impor- tat , nec involvit tales gratiam requisita ad posse ; illam tamen connaturaliter exigit ; vnde gratia requisita ad posse , nec est suprà gratiam legis , & doctrinæ , quia in illa involvitur , nec est suprà legem , & doctrinam , quia ab illa connaturaliter exacta ; sicuti habitus charitatis , & cæ- tera dona , quę connaturaliter iustificationem consequuntur , non sunt supra gratiam iustificationis ; quia in gratia ius- tificationis omnia illa dona includuntur ; nec etiam sunt novę gratiæ suprà ipsam iustificationem , seu ab ipsa in ratione gratiæ formaliter distincta , quia licet in illa non includantur , ab illa tamen con- naturaliter exiguntur , & ideo cum illa censemur , & reputantur vna gratia , li- cet in esse rei , & qualitatis realiter dis- tinguantur ; & vt exemplo ipsius habitus militaris vtar : Privilegia , & donaria an- nexa ipsi habitui nec sunt gratia suprà gratiam habitus , quia in gratia habitus inclusa ; nec sunt gratia nova , & distincta

in esse gratiæ supra ipsum habitum militarem, quia ab ipso quasi connaturaliter exacta: Ergo ineptissime, vel contrarias iubes deleri illas propositiones, *gratia requisita ad posse non est gratia supra legem, &c.* quia videlicet ab illa connaturaliter exacta.

31. Opponit secundò, num. 1245. sic: (1.) Per gratiam legis in Theologorum Lexico intelligitur lex, quam Pelagius vocavit gratiam; (2.) & per illam gratiam nos esse sufficientes ad salutariter operandum, damnarunt concilia, & Summi Pontifices in Pelagium: Per gratiam dantem posse in Theologorum Lexico intelligitur gratia illa sufficiens exhibens potentiam salutariter operandi, quam diffinierunt CC. in Calvinum, & Summi Pontifices in Jansenium: Afferis, inquit; *gratia donans posse non est gratia formaliter distincta à gratia legis:* Insto: (3.) Ergo gratia, quam, ut sufficientem declaravit Ecclesia, non est distincta à gratia, quam insufficientem declaravit Ecclesia: Negas consequentiam; quia per gratiam legis non intelligis legem; quia aliud est lex, aliud gratia legis: Per gratiam enim legis intelligis novo Lexico gratiam divinam sufficientem per Christum ad posse adimplere legem de opere salutari, distinctam à lege, sed annexam legi, ut obliganti. (4.) Sit ita; sed primo, si ita intelligis illam propositionem, cur illam tot medijs probas, quasi cum Patribus Societatis pugnans? Cum solum explices quid intelligis per gratiam legis; docta Societas illam vltro admittet, licet novam explicationem illius vocis agnoscaens. Secundo: (5.) Si in illo sensu intelligis gratiam legis, quid illa propositio conductit ad probandum Pelagium agnoscisse veram gratiam sufficientem? (6.) Quid, ut mox Scholastico exigas, quam maiorem gratiam, quam Pelagius admittebat, admittit docta Societas? Quia dicere Pelagium per gratiam legis intellexisse gratiam à lege distinctam; quia aliud est lex, aliud gratia legis, & ex eo, quod lex, ut obligans, habet annexam gratiam dantem sufficientiam; est inefficaciter omnino colligere, ut supra probavimus, & ex eodem medio posset colligi, illam gratiam sufficientem agnoscisse, ut simpliciter exactam, quod iustè renuis cum omnibus Theologis: Ergo illa propositio; gratia constituens posse, non est distincta à gratia legis, vel sensum intollerabilem continet, vel est ita certa, ut sit inepta ad probandum assumptum, quod intendis. Hactenus Doct. Castel.

32. In quo discursu, (si discursus nominari debet congeries tot propositionum, & interrogationum, quas absque omni ordine agglomerat, potius confusione, quam alicuius claram probationem inducentes) nihil invenies, nisi puras equivocationes, falsasque suppositiones, quibus detectis, evanescit tota obiectio. Ad primum igitur, rogo ubi est ille Lexicon Theologorum praescribens gratiam legis non aliter accipiendam, nisi quatenus illam accipiebat Pelagius? Sanè huius Lexiconis nullus est Author, nisi Doct. Castel, cui tamen credere non adstringimur, nam gratiam creationis Pelagius vocavit veram, & totam gratiam requiritam ad salutariter operandum, ex quo minimè adstringuntur Theologi ad ita intelligendam *gratiam creationis*, sed potius illam opposito in sensu intelligent August. Div. Thom. & cæteri Theologi, declarantes illam non esse veram gratiam per Christum, nec totam, quæ requiriatur ad salutariter operandum. Cur ergo similiter *gratia legis* non poterit à nobis accipi in alio sensu ab eo, in quo illam accipiebat Pelagius? Et quidem vulgarissima est illa regula dialecticæ, *in analogiis, vel equivocis talia sunt subiecta, qualia permittuntur à suis predicatis;* patet autem manifeste, quod hoc nomen *gratia legis* est, vel equivocum, vel analogum, sicut hoc nomen *gratia creationis*, secundum quod diversimodè accipitur, vel à Pelagio, vel à SS. PP. & Theologis. Cur ergo mihi non licuit intelligere pro *gratia legis*, in sensu catholicō, non solum legem, sed legem obligantem cum auxilio dante posse, à lege connaturaliter exacto, & ipsi connaturaliter debito?

33. Quantum ad secundum factorem, CC. & SS. Pontifices diffinivisse, gratiam legis sumptam pro lege sola, & doctrinā, ut illam accipiebat Pelagius, non esse sufficientem ad salutariter operandum. Item transeat, quod in Theologorum Lexico per gratiam dantem posse intelligitur gratia sufficiens exhibens potestatem salutariter operandi, quam definierunt CC. &c. Nihilominus affero, quod gratia donans posse, seu ad posse requisita non est gratia formaliter distincta in esse gratiæ à gratia legis, & doctrinæ in sensu catholicō intellecta; quia videlicet gratia legis, & doctrinæ, in sensu catholicō, & apud Theologos, cum quibus disputabam, vel involvit, vel connaturaliter exigit gratiam sufficientem

tem requisitam ad posse , & consequen-
tē non potest esse nova gratia formaliter
in ratione gratiae suprā illam , vt ibidem
probabam.

34. Et cum (tertio) instas : Ergo gratia , quam vt sufficientem declaravit Ecclesia , non est distincta à gratia , quam vt insufficientem declaravit Ecclesia : Nego consequentiam ; non quidem , quia ego arbitriarē , seu pro libito per gratiam legis non intelligo legem solam ; nec quia novo Lexico intelligo gratiam divinam sufficientem , sed quia per gratiam legis , catholicē intellectam , probo intelligi debere apud DD. Catholicos gratia requisita ad posse , ut potè illi con-naturaliter debita , & annexa , sicuti per gratiam creationis intelligi debent omnia , quæ naturæ creatæ sunt connaturaliter annexa , & per gratiam iustificationis omnia , quæ iustificationi sunt connaturaliter annexa . Servata semper distinctione inter Pelagium , & Catholicos , quatenus Pelagius nullam virtutem supernaturalem , nullumque auxilium , præter legem , requirebat legi annexum ; è contra vero catholici requirunt auxilium adiuvans ad posse à lege distinctum , sed legi connaturaliter annexum . Quid hic novi ? Quid extraneum à doctrina catholica , & sana ?

35. Sed (quartò) inquis , quod si ita intelligo illam propositionem , cur illam tot medijs probo , quasi cum Patribus Societatis pugnans ? Nam docta Societas illam vltro admittet . Sed contra est manifeste : Nam ego ibi probabam assumptum , quod proposui , num. 23. nempe , quod , quamvis ad primum actum salutarem assignetur à contrarijs gratia ex parte principij ab inspiratione morali distincta , dummodo tota gratia ab illis assignata constituit posse , non assignatur ab ipsis gratia formaliter distincta , nempe in esse gratiae , à gratia legis , & doctrinæ , vt nempe gratia legis , & doctrinæ catholicē admittitur . Hanc propositionem probabam , tūm explicando illam , tunc ipsam persuadendo . Nec frustra ; nam si illam vltro admitterent DD. Societatis , habeo intentum , nempe cogere illos ad vltiorem gratiam concedendam , non iam requisitam ad posse , & annexam legi connaturaliter , sed tantum requisitam ad agere , & velle , quæ esset gratia nova , & specialis formaliter in esse gratiae suprā exigentiam legis , & doctrinæ , quam potissimè contra Pelagium probasse Augustinum contēdebam ;

non igitur frusta illam propositionem probabam , & explicabam .

36. Cum inquis (quintò) quod si in illo sensu intelligo gratiam legis , quid illa propositio conducit ad probandum , Pelagium admississe veram gratiam sufficientem ? Sed ubi (redarguo) ego asserui , vel probandum assumpsi , Pelagium agnovisse veram gratiam sufficientem ? Certè nullibi : Ergo falso supponis me id probare intendisse . Et cum subdis (sexto) quid , vt more Scholastico exigam ab Schola Societatis , quam maiorem gratiam admittat , quam Pelagius ? Dico , multum ad hoc exigendum conducere ; non quia dicam , Pelagium per gratiam legis intellexisse gratiam à lege distinctam , hoc enim ab eo num. 23. non intendebam , nec alibi asserui ; de sensu enim Pelagi nihil mihi certum , nisi , quod Augustinus intellexit ; sed quia docta Societas , præter legem , & doctrinam legis , licet admittat aliam gratiam , sive moralē , sive physicam , requisitam tamen ad posse , illa debet esse legi , & doctrinæ annexa connaturaliter ; ex quo probabam , quod illa , licet esset materialiter , seu in esse rei distincta à lege , & doctrinæ , tamen non esse distinctam formaliter in esse gratiae à gratia legis , & doctrinæ , & consequenter ex hoc præcisè illos non admittere maiorem gratiam formaliter in esse gratiae , quam eam , quam admittebat Pelagius , licet non contendere illos non admittere maiorem gratiam materialiter , seu in esse virtutis . Non ergo illa mea propositio , vt concludebas , continet sensum intolerabilem , nec est inepta ad probandum assumptum , quod intendebam .

37. Quod , vt intelligas , sic formo illud argumentum contra Scholam Societatis : Nam licet Schola Societatis , præter legem , & doctrinam , & præter morales illuminationes , & sanctas cogitationes ad legem , & doctrinam pertinentes , in quo Pelagius adæquatè gratiam constituebat , admittat aliam gratiam , seu virtutem requisitam ex parte potentiae ad posse , ista solum est materialiter distincta à lege , atque doctrina , & ab illuminationibus , & cogitationibus moraliter moventibus ; non tamen est nova , & specialis gratia suprā illas , in esse gratiae ab illis formaliter distincta ; quod probo , quia ab illis est connaturaliter exacta , & debita : Ergo licet admittant maiorem gratiam materialiter , quam Pelagius admissit , concedendo illam virtutem ex parte principij .

ex hoc præcisè non concedunt maiorem gratiam formaliter in esse gratiae, præter eam, quam concedebat Pelagius. Hoc erat meum argumentum apertissimum sanè ad exigendum ab Schola Societatis ulteriorum gratiam, prater omnem gratiam requisitam ad posse, quæ nempè esset nova gratia, & specialis suprà illam, & ab illa in esse gratiae formaliter distincta: Et sic arguebam more Scholastico, credendo semper Scholam Societatis catholice admittere maiorem gratiam, quam admittebat Pelagius, sed exigendo, ut illam mihi explicarent, ut præmonui, numer. 19.

38. Explicatur à paritate gratiae creationis: Etenim Durandus admissit gratiam creationis requisitam ad actus moraliter bonos, & faciles, intelligendo per gratiam creationis solum naturam, & potentias naturales, quas, absque concurso generali immediato Dei, sufficientes existimavit ad suas operationes eliciendas: Schola Societatis ultra gratiam creationis, prout intellectam à Durando, exigit ad liberas operationes concursum Dei generalem immediatum, & simultaneum, ut requisitum ad illas: Licebit ne indè inferre: Ergo Schola Societatis exigit ad liberas operationes naturales gratiam novam, specialem, & formaliter distinctam in esse gratiae à gratia creationis, & suprà illam? Minime; nam licet exigit illum concursum, illum exigit, ut connaturaliter exactum, & debitum naturæ rationali semel creatæ, & consequenter, ut pertinentem ad gratiam creationis, & non suprà illam formaliter. Rursus Thomista, ultra concursum simultaneum, exigit ad liberas operationes concursum generalem præsum: Sed nunquid præterea exigit gratiam formaliter in esse gratiae distinctam à gratia creationis, & suprà illam? Neutquam; quia illum concursum generalem præsum exigit, ut connaturaliter exactum à natura rationali semeli creatæ, & ex suppositione creationis illi debitum, & consequenter, ut pertinentem ad gratiam creationis; ad quam omnes iudicant pertinere quidquid ex suppositione creationis naturæ illi connaturaliter debetur.

39. Unde inter istas sententias non est differentia, quantum ad gratiam formaliter in esse gratię, ita ut una admittat maiorem, vel ulteriorem gratiam formaliter in esse gratię, quam alia, nec gratiam excedentem formaliter gratiam creationis: Sed tota differentia est materialis, in

quantum prima sententia minus, secunda plus, tertia amplius requirit, & exigit, ut pertinens ad gratiam creationis, & ut debitum ex suppositione creationis naturæ, sed nulla requirit ad illos actus liberos naturales aliquid indebitum naturæ iam creatae, aut suprà exigentiam connaturaliter illius: Ergo pariter, licet Pelagius, pro gratia legis, & doctrinæ, solum intellectu lege, & doctrinam, ut illuminantem intellectum, ut moventem moraliter voluntatem, & ut illam excitantem, & obligantem; quia id solum exigebat, & sufficere iudicabat ad actus salutares; & Schola Societatis, ultra hoc, requirat aliquam virtutem supernaturalem ex parte potentie requisitam ad posse; si tamen illa sit debita connaturaliter ex suppositione legis, & doctrinæ illuminantis, exortantis, moventis moraliter, & obligantis ad actus salutares; ex hoc præcisè non admittit gratiam formaliter in esse gratię suprà gratiam legis, & doctrinæ, sed ad summum admittit maiorem gratiam materialiter, quam admittebat Pelagius, quatenus in gratia legis, & doctrinæ includit illam virtutem ex parte potentie, quam non exigebat Pelagius, solumque erit differentia materialis ex parte rerum pertinentium ad gratiam legis, & doctrinæ, non vero, quatenus Schola Societatis addat ulteriorem gratiam formaliter in esse gratię ultra gratiam legis, & doctrinæ, nisi nobiscum, ultra illam virtutem requisitam ad posse, & connaturaliter exactam à lege, & doctrina, superaddat ulteriorem gratiam requisitam ad velle, & agere, non requisitam ad posse, nec debitam, adhuc ex suppositione legis, & doctrinæ moventis, & obligantis.

40. Rursus opponit, vel potius respondet Doct. Castel ad nostram probationem ex num. 16. quod, licet supposita lege, non possit negari gratia requisita ad posse, quia semper supposita lege, adest obligatio inexcusabilis ad opus præceptum, responderi debet, cum Doct. Prado, quod adhuc gratia requisita ad posse est gratia verè in sensu theologico distincta à gratia legis; quia præstat munus dandi virtutem ad salutariter operandum, quam non exhibet lex, sicut in Decreto salvandi hominem clauditur visio beata, quoad rationem doni gratuitæ, sed ut gratia distincta à Decreto; quia visio præstat munus possidendi Deum: quod nequit exhiberi à Decreto: Et similiter Incarnatio Verbi Divini debita erat

erat ex suppositione legis antiquæ, qua erat promissa, & tamen Incarnatio Verbi, & Lex Evangelica est gratia distincta à lege antiqua, & eam verè in sensu theologico excedit, quia præstant munera, quæ à lege antiqua præstari non possunt.

41. Sed contra est: Quia ex hoc præcisè, quod unum præstet munus, quod ab alio non possit præstari, ineptissimè colligitur unum esse gratiam supra aliud, seu formaliter in esse gratiæ distinctam à gratia alterius. Quod sic probo: Nam nullus dixit habitum charitatis, aut cætera dona, quæ iustificationem connaturaliter consequuntur, & illi debentur, esse gratiam novam, & specialem supra gratiam iustificationis ab illa in esse gratiæ formaliter distinctam: Et tamen ista dona præstant munera diversa, quæ à gratia iustificationis præstari non possunt, ut per se patet, quia habitus charitatis, v. g. est immediata virtus adiuvans voluntatem ad eliciendum actum charitatis, quod non competit per se gratiæ iustificanti, & sic de alijs donis, & virtutibus: Ergo. Idem argumentum fieri potest in gratia creationis: Nā plura ex his, quæ ad gratiam creationis pertinent, præstant munera, quæ nec ab ipsa creatione, nec à natura ipsa creata præstari possunt, quin tamen propterea sint gratia nova, & distincta supra gratiam creationis: Constat igitur ex illo titulo ineptissimè probari distinctionem gratiæ in esse gratiæ supra aliam.

42. Nec exempla de Decreto salvandi hominem, & de promissione Incarnationis in lege antiqua, sunt ad rem: Non quidem primum: Nam Decretum salvandi hominem, non est gratia homini intrinseca constituens ipsum cum iure, & exigentia ad salutem, nec ad visionem beatam; & consequenter reliquit visionem beatam, & salutem, vt homini in suo ordine creato totaliter indebitam, ac proinde, adhuc habentem rationem gratiæ theologiæ respectu ipsius: E contra autem lex, & doctrina, vt obligans, & exortans est gratia excitans intrinseca homini constituens ipsum cum iure, & exigentia, vt detur illi quidquid requiritur ad posse implere legem, & doctrinam; ac proinde, ex tali suppositione legis, & doctrinæ, quidquid requiritur ad posse, non potest iam illi, vt sic obligato, & excitato, esse gratuitum, nec indebitum, & consequenter, nec nova, & distincta gratia in sensu theologico. Et nihilominus, ad-

huc admissò, quod illud Decretum salvandi hominem sit gratia extrinseca, & ipsa salus decretata, seu visio beata sit gratia intrinseca, & quod distinguantur penes rationem extrinsecæ, vel intrinsecæ, nihilominus in sensu theologico Decretum salutis, & ipsa salus ad unicam gratiam pertinent, ad unicamque Dei liberalitatem, & providentiam; nec ullus unquam dixit, duas fieri gratias homini in esse gratiæ theologiæ distinctas; unam, quia Deus efficaciter vult illum salvare; aliam, quia illum salvat; sed sub una liberalitate, & gratia utrumque continetur.

43. Nec secundum exemplum: Nam Incarnatio Verbi Divini, vt promissa, & Incarnatio Verbi Divini, vt executa, importat diversissimas gratias respectu diversorum; quia importat diversissimos, & inconexos effectus gratuitos: Etenim in lege antiqua, illis, quibus facta fuit promissio, debitum non fuit illam videre vt executam, nec illa frui vt visa, tantumque illi perceperunt effectus gratuitos, quos Incarnatio, vt promissa, & expectata in illis causabat: Illi vero, qui in Lege Evangelica illam videbunt executam, maiores perceperunt effectus gratuitos, diversos, & inconexos ab his, quos perceperunt ex illa promissa pertinentes ad legem antiquam. Quid igitur mirum, quod Incarnatio, respectu Apostolorum, v. g. & aliorum pertinentium ad Legem Gratiae, sit maior gratia, quam eius promissio fuit respectu illorum, qui vixerunt tempore legis Scriptæ? Quandoquidem, nec illis fuit debita ista, nec istis debita illa, nec una connexa cum alia, respectu eiusdem. E contra vero nostrum argumentum procedit de lege, & gratia requisita ad posse respectu eiusdem, immo & in eadem duratione, & supponimus legem, & doctrinam vt excitantem, & obligantem Petrum, vg. . ad opus salutare; & illum sic excitatum, & obligatum, vt iure equitatis, & connaturalitatis exigentem virtutem requisitam ad posse sibi intrinsecam. Quomodo igitur respectu ipsius, vt sic iam obligati, & excitati, erit nova gratia propriæ, & in sensu theologico, quæ illi, sic accepto, iure equitatis, & connaturalitatis est debita? Nam sanè gratia in eo sensu, in quo est nova, & distincta gratia, est gratuita, est indebita; in eo autem sensu, in quo est debita, non est gratuita, nec nova gratia in sensu theologico; hocque ex terminis ipsis certissimum

mum est, & nulla potest fieri contra hoc instantia, quæ manifestam non habeat disparitatem.

44. Ex quo iam constat, nostram doctrinam non debere censeri inauditam inter Theologos Hispanos, nec novam inter ipsos appareret, quidquid criminetur Doct. Castel; quia licet illa proposicio: Gratia requisita ad posse non est formaliter in esse gratiæ suprà gratiam legis, &c. eisdem vocibus forsan ab alio, nec scripta, nec prolatæ fuerit, quoad sensum tamen, nihil novi continet, nisi quod gratia requisita ad posse est debita iure equitatis, & connaturalitatis homini obligato per legem, & quod non est nova gratia homini obligato per legem, quæ sic est illi debita, quia nec est illi gratuita in sensu theologico; ut enim August. in isto, lib. de Grat. Christ. cap. 24. ait: *Quomodo est gratia, si non gratis datur? Quomodo est gratia, si ex debito readitur?* Hoc autem communissimam doctrinam continet inter Theologos Hispanos, Italos, Gallos, & omnes, vnum si velis excipere, Doct. Castel.

45. Sed dices ex ipso Castel, num. 1241. Ex quo requiratur gratia sufficiens, ut lex obliget, non sequitur, quod nomine legis, & doctrinæ obligantis intelligatur illa gratia: Ergo. Probat antecedens, primo: Quia Pelagius admissit legem, ut obligantem, & non admissit gratiam per subministrationem virtutis, quæ sanè requiritur ad posse. Secundo: Quia Pelagius admissit legem, ut observatam; & tamen est certum, quod nunquam agnovit gratiam donantem velle, quæ requisita est ad legis observationem: Ergo pariter ex quo admittatur lex, ut obligans, non ex hoc ipso subintelligitur gratia per subministrationem virtutis requisita ad posse, & ut lex obliget. Respondeo, quod ille, qui ponit legem, ut obligantem, semper subintelligit cum illa gratiam, quam ipse iudicat requisitam, ut obliget; sicut ille, qui ponit legem, ut observatam, semper ponit gratiam, quam ipse iudicat requisitam, ut observetur. Rogo nunc iudicavit ne Augustinus requisitam ad posse, & consequenter ad obligationem legis, gratiam per subministrationem virtutis? Tu ipse affirmas; & ex inde infero, quod Augustinus, nomine legis ut obligantis, semper subintellexit talem gratiam requisitam ad posse; & contra vero Pelagius, si talem gratiam non admissit requisitam ad posse, minimè illam subin-

tellexit, admittendo legem, ut obligantem: Et similiter quamvis admitterit legem; ut observatam, non sequitur, quod admitterit gratiam donantem velle; quia ipse hanc non indicavit requisitam ad legis observationem. Oppositum vero ex diametro contingit in Augustino. Per quod patet ad primum, & secundum, & constat Augustinum, nomine legis, ut obligantis, semper subintelligere omnem gratiam catholicæ requisitam ad posse exactum ut lex obliget, secus vero Pelagium.

QUÆSTIUNCULA IV.

QUID DIGENDUM DEILLA
propositione: Videtur, Augustinum supponere posse in natura, atque doctrinæ

1.

HANC propositionem protuli, quest. illa 13. de Provid. num. 26. ad finem, quam cum legisset Doct. Castel, inquit, num. 1180. me planè exceedisse affirmantem absolute, quod S. Augustinus supponere videtur, &c. Cui, cum respondissem in Advertentia illa sèpè citata, ut ibi continetur, num. 16. solutione, cui planè nullus mente pacata non acquiesceret; nihilominus Doct. Castel, pro suo more, contra illam sic criminatur, num. 1236.

2.

(1.) Scio, inquit, valde differre supponere videtur, & supponit; sicut differunt, negare videtur, & negat: Ergo qui tibi solum tribuit, quod Augustinus supponere videtur posse, &c. non calumniatur, sed refert id ipsum, quod absolute affirmasti. Puerile est dicere, illam non esse affirmationem absolutam, sed limitatissimam; quia dixisti, id videti, non ita esse; limitationem enim ipsam absolute affirmasti. (2.) Et hoc in viro Doctissimo miratus sum, quod Augustinus supponere videtur *Hæresim Pelagianam* in libro, in quo eam ex professo impugnat, & ipsius latebras pandit. (3.) Et magis miror, quod nunc addis, scilicet, cuicumque legenti ita videbitur: Cuicumque enim legenti videtur, S. Patrem supponere posse in natura, & doctrinæ ex mente Pelagi, ut hæresim ab ipso in Synodo Palestina ficto corde damnatam, ne in illis Episcopilibus gestis damnaretur. Nulli tamen legenti, quem sciām, videtur, nec forsitan videbitur, quod Augustinus supponere videtur posse in na-

tura , & doctrina , iuxta propriam mentem ; quod tu . vt verius respondes. Si enim Augustinus ibi , nos monet , naturalem possibilitatem adiuvari Dei gratia confiteri à Pelagio , sed per gratiam non velle aliud accipi , quam legem , atque doctrinam , qua naturalis possibilis adiuvetur : Si (4.) Pelagium increpat , quia non fatetur nos adiuvari aliqua subministracione virtutis : Non videbitur certissimum cuicunque ibi legenti Augustinum , quod posse operari in natura , & doctrina iam acceperant ; quod loquitur in sensu haeretico Pelagi , quem ibi damnat , vt aliam haeresim Pelagi impugnet , scilicet , Deum non adiuvare , vt velimus. Haec tenus Doct. Castel , tanta , & talia congerens , absque ordine , & forma.

3. Sed quantum ad primum , semper repeto , illam meam loquutionem : *Ecce ubi Augustinus supponere videtur , &c. non fuisse absolutam affirmationem , sed limitatissimam ; quia non dixi , ita esse , sed solum dixi , ita videri ; ac proinde , dum Doct. Castel me refert , absolute affirmantem , quod Augustinus supponere videtur , &c. contra fas , absolutam vocat affirmationem , quæ talis non est , sed limitatissima. Ut quid enim pleno ore diceret , me excidisse absolute affirmatæ , &c. nisi vt amplificaret diminutissimam meam loquutionem , & inde habeat quid fugillare posset ? Nec hoc advertere puerile est. Sed potius plusquam puerile fuit , loquutionem meam de videri , ita amplificare , vocando illam affirmationem absolutam , vt inde aliquatenus diffonna appareret.*

4. Quantum ad secundum , iterum repetit calumniam , dum miratur in me , quod Augustinus supponere videtur haeresim Pelagianam in libro , in quo eam ex professo impugnat. Nam certè id ego non dixi , nec dicere vñquam , sed solum dixi : *Ecce ubi , (designando textum Augustini singularem , & non totum librum) supponere videtur , quod illi , quibus alloquebatur Paulus , acceptabant posse in natura , & doctrina ; quia videlicet Augustinus in illo textu expresse de illis ait : Hoc enim posse , & in natura , & in doctrina iam acceperant ; ceterum non dixi : Supponere videtur haeresim Pelagianam , vt tanquam meum textum miratur in me. Et quanta sit differentia inter vnum , & aliud , inde patet quod si Pelagius , supposito posse in lege , atque doctrina , nihilominus consentier cum Augustino , exigendo ad velle , & agere veram gratiam per Christum adiu-*

toriumque adæquatè distinctum à lege , atque doctrina , & illa supposita , adiuvare indebitum : Nunquid in hoc casu docearet haeresim Pelagianam , eam , quam impugnat Augustinus in illo textu ? Certè Augustinus in illo textu solum impugnat in Pelagio , quod præter adiutorium ad posse , quod in lege , atque doctrina , si vñ vñlibet illud constitueret , vñteriori gratiam per Christum , vel adiutorium gratuitum ad velle , & agere negabat . & hæc est haeresis Pelagiana , quam ibi impugnat : Sed supponere posse in lege , atque doctrina non est supponere ex terminis , quod supposito tali posse , non requiritur vñterior gratia per Christum , adiuvans velle , & agere : Ergo supponere posse in lege , atque doctrina cum natura , non est ex terminis supponere haeresim Pelagianam , quam ibi Augustinus impugnat in Pelagio. Rurtus : Nam supponere posse in natura cum lege , atque doctrina movente moraliter , & excitante , potest explicari in fano sensu , nempe intelligendo cum lege , atque doctrina excitante omnem sufficientiam illi connaturaliter annexam , & debitam : At vero supponere haeresim Pelagianam nullum admittit sanum sensum : Ergo valde differunt supponere posse in lege , atque doctrina ; & supponere haeresim Pelagianam . Cur ergo , ex quo dixerim , quod Augustinus primum supponere videtur , mihi imputas , quod dixerim : *Augustinus supponere videtur haeresim Pelagianam , ubi eam ex professo impugnat?*

5. Quantum ad tertium , certum est Augustinum in illo textu à me allegato , quem demonstrabam per illud : *Ecce ubi , minime expresse se loqui ex mente Pelagi , nec particulam villam , vi cuius appareat , primo aspectu , non loqui ex mente propria. Quid ergo mirum , si dixerim hoc videri ex littera textus , & quod cuicunque legenti , textum nempe illum , ita videbitur ? Nec enim ex littera textus videri potest Augustinum loqui ex mente Pelagi , ubi textus ipse id non exprimit , sed ad summum colligi posset ex alijs eius testimonij , quibus probaretur illud Augustinum non dixisse ex mente propria. Et quidem Magistro sententiarum vilum fuit , nedum ex illo textu , sed ex omnibus libris Augustini , quod Augustinus ad motum charitatis non potuit ex parte potestatis , aut principij virtutem aliquam creatam , aut infusam , requisitam ad posse , licet hoc per errorem existimaverit. Quid ergo mirum , quod at-*

tento solo illo singulari textu Augustini, cuicunque legenti ipsum, videatur Augustinum supponere posse ad actum salutarem, in natura, lege, atque doctrina, licet hoc ita non sit. Item: Non pauci ex Schola Societatis existimant, adhuc lectis Augustini libris, non requiri ad primum actum salutarem ex parte potestatis virtutem intrinsecam infusam voluntatis, sed satis esse, quod Omnipotentia extrinsecè assistat prompta illam adiuvare in actu secundo: Non est ergo ita certum requiri ad posse, quod voluntas adiuvetur subministracione virtutis in actu primo, ut hoc negare, sit heresim Pelagiana in Synodo Palestina, ab ipso Pelagio, facta corde, damnata, ne, in illis Episcopali bus gestis, damnaretur, ut tu, tanquam certum, supponis.

6. Sed inquis quartò: Si Augustinus (*ibi cap. 2.*) Pelagium increpat; quia non fatetur nos adiuvari aliqua subministracione virtutis, cur non videbitur certissimum cuicunque legenti in Augustino *ibid. cap. 5.* quod posse operari in natura, & doctrina iam acceperant, ipsum loqui in sensu heretico Pelagi, quem *ibi* damnat, ut aliam heresim Pelagi impugnet, scilicet, Deum non adiuvare ut velimus. Hic certè Doct. Castel, tanquam certum supponit Augustinum in illo libro de Gratia Christi duas heresies in Pelago damnare, & impugnare, quarum prima est, quod ponere posse ad actum salutarem in natura, atque doctrina, negando nos adiuvari ad posse aliqua subministracione virtutis. Secunda est, quod negaret Deum nos adiuvare, ut velimus, & agamus.

7. Sed si hoc ita certum est: Ergo à temporibus Augustini iam erat duplex heresim damnata in Pelago ab Ecclesia. Prima, scilicet, non requiri ad posse, sive ex parte potestatis ad salutariter operandum, adiutorium per subministracionem virtutis. Secunda, supposito posse constituto per illam subministracionem virtutis, non requiri ad velle, & agere adiutorium, ut velimus, & agamus: Ergo, dum Mag. Sentent. afferuit non requiri subministracionem virtutis ex parte potestatis antecedentis ad actum charitatis, sed satis esse Spiritum Sanctum intimè assistentem, afferuit heresim Pelagianam ab Ecclesia damnatam à temporibus Augustini. Item: Ergo Eximius Suarez, dum afferuit ad primos actus salutares non requiri ex parte potestatis adiutorium per subministracionem virtutis, sed satis esse Omnipotentiam extrinsecè

assistentem, & paratam adiuvare, afferuit etiam heresim Pelagianam. Componat hoc Doct. Castel, cum Eximio Suarez, & cum DD. illum in hac parte sequentibus. Componat illud etiam de Mag. Sentent. cum ferè omnibus Theologis, qui sententiam Magistri, ante Concil. Trident. seu quando illam afferuit, non fuisse erroneam, minusque hereticam in Ecclesia, propugnant communiter. Item: Ergo qui præter gratiam requisitam ad posse per subministracionem virtutis sufficientis, non requirunt aliud adiutorium, ut velimus, & agamus, docent aliam, & secundam heresim Pelagi ab Ecclesia iam olim damnatam. Componat hoc etiam Doct. Castel, cum docta Schola Societatis, & perpendat difficultatem, quam affert, supponere, ut supponit, tanquam duas, & distinctas heresies in Pelago ab Ecclesia damnatas, & non requirere ad posse adiutorium per subministracionem virtutis, & supposito posse, non requirere ad velle, & agere aliud adiutorium, ut velimus, & agamus.

8. At inquis: Augustinus in illo lib. de Gratia Christi, cap. 2. increpat Pelagium; quia non fatetur nos adiuvari aliqua subministracione virtutis: Ergo supponit, tanquam heresim in Pelago damnatam, non requirere ad posse adiutorium per subministracionem virtutis. Omissis antecedenti, nego consequentiam: Quia Augustinus non increpat Pelagium, quia illud adiutorium per subministracionem virtutis non requirat determinate ad posse, de hoc enim adiutorio ad posse: requisito in toto illo libro non disputavit cum Pelago, sed potius dixit de illo, cap. 5. Sive in lege, atque doctrina, sive libet illud constitutum. Solum ergo illum increpat; quia non requirit ad salutariter operandum nos adiuvari aliqua subministracione virtutis, minimè determinando, seu distinguendo, quod debeat requiri ad posse potius, quam ad agere. Si vero dicas: Subministratio virtutis ex terminis debet esse ex parte actus primi, & ad posse: Ergo illam requirit Augustinus ad posse contra Pelagium. Respondeo id minimè dixisse Augustinum, nec expresse, imò ipse Augustinus per subministracionem virtutis Spiritus Sancti, sapissimè intelligit diffusione charitatis; ut enim ipse ait in hoc lib. Grat. Christi, cap. 21. Charitas, quæ virtus est, ex Deo nobis est. Patet autem, quod charitatis diffusio non requiritur ad

posse illud antecedens, de quo loquimur, ad primum actum salutarem; nam illud posse est commune conversis, & inconversis; charitas autem minime: Non ergo ex terminis subministratio virtutis debet esse vnicè requisita ex parte actus primi, nec vnicè adiutorium ad posse, sed potest interpretari de adiutorio efficaci ad velle, & agere, seu ad actualē conversionem, per quod certissimē subministratur nobis virtus Spiritus Sancti: Ecquias hoc adiutorium negabat Pelagius, ut requisitum ad salutariter operandum, itemque ut gratuitum, & non ex meritis, propterea increpatur ab Augustino.

RESOLUTIO DUBI.

9. **D**ICO igitur in illo tex-
tu Augustinī, cap. 5.
relato, videtur, Augus-
tinum supponere, quod illi, quibus alloque-
batur Paulus, acceperant posse in natura,
& doctrina, & cuiuscumque legenti ita vi-
debitur ex littera textus; & in hoc affer-
to de videri nullum esse absurdum, nec in-
conveniens. Quod sic ostendo primo; quia
propositiones de videri, quamvis aliquid
de se absurdum videri dicant, nullam
continent absurdum, potissimē si imme-
diatē subiungatur sanus, & realis sentitus,
v. g. si quis dicat: Adeo Deus dilexit ser-
vum, filium unigenitum pro ipso tradens,
ut plus dilexisse videatur servum, quam
filium; hæc sane loquutio de videri, nul-
lum continent absurdum; quamvis abso-
lutè prolata, sine videri, esset absurdā, &
impia; quinimo D. Thom. 1. part. quæst.
2. art. 3. sic incipit: Videtur, quod Deus
non sit: Et subiungit motiva ad hoc vi-
deri, & quæst. 3. art. 1. sic incipit: Vide-
tur, quod Deus sit corpus; & art. 2. Vide-
tur, quod in Deo sit compositio forme, &
materiæ, & similia habentur in ipso in
plurimis articulis, per quod tamen nul-
lum absurdum, nec excidium iacurrat
D. Thom. quia videlicet post motiva ad
videri, immediatē subiungit sanam sen-
tentiam de contrario illius, quod videtur:
Ergo similiter nullum fuit absurdum, nec
excidium me dicere, videtur ex littera
textus, Augstinum supponere, quod illi,
&c. nam immediate subiunxi lenium ta-
num Augstinī.

10. Et quidem, quod Augustinus
præbuerit motivum ad illud videri, seu
ad illam apparentiam, satis constat ex
illo textu, ut iacet, & amplius ex lib. de

Prædestinat. SS. cap. etiam 5. Vbi sic ait:
Vt enim sit nature fidem posse habere,
nunquid, & habere? non enim omnium
est fides, cum fidem posse habere sit omni-
um. Non autem ait Apostolus, quid au-
tem potes habere, quod non accepisti &
posses habere? Sed ait, quid autem habes,
quod non accepisti? Primum posse habere
fidem, sicut posse habere charitatem natus
re est hominum, habere autem fidem,
quemadmodum habere charitatem, gratia
est fidelium. Illa itaque natura, in qua
nobis data est possibilitas habendi fidem,
non discernit ab homine hominem, ipsa ve-
ro fides discernit ab infidele fidelem. Cen-
tē in hoc textu nulla reperitur expressio,
vñ cuius appareat Augustinum loquunt
mentem Pelagi; & nihilominus videtur ip-
sum August. attribuere naturæ posse ha-
bere fidem, & posse habere charitatem,
gratiae autem habere fidem, & habere
charitatem; quia illud posse est commu-
ne omnium, istud autem habere est spe-
ciale fidelium, & piorum: Veruntamen
omnes tñemur explicare Augustinum in
sensu sano, vel scilicet de posse remoto,
& passivo, vel si de posse libero, & acti-
vo, debet intelligi, quod illud attribuat
naturæ cum lege, atque doctrina obli-
gante, atque excitante, subintelligendo
semper aliquam gratiam communem
bonis, & malis, & in omnibus requisita-
m, & connaturaliter exactam, & de-
bitam ex suppositione legis obligantis,
& doctrinæ excitantis, quam semper sub-
intelligere Augustinum cum lege, atque
doctrina, explicabam immediate, ubi su-
præ, num. 27.

11. Sed contra opponit, num. 1237.
nam si Augustinus in lege, atque doctri-
na subintelligit veram gratiam requisitam
ad posse, cessat iam calumnia, siquidem
dicimus, non solum quod videtur supponere,
sed quod supponit posse in lege,
atque doctrina, subintelligendo nomine
doctrinæ veram gratiam. Secundò: Quia
cum hereticis, nec nomina debemus habere
communia (vt inquit D. Thom. 3. part.
quæst. 16. art. 8.) ne eorum errori favere
videamur: Ergo incredibile est, quod
Augustinus ex propria mente edoceat
posse in doctrina, habendo nomen com-
mune cum Pelagio, vt eius errori favere
videatur. Confirmatur specialiter: Quia
foto illo libro de Grat. Christ. Augustinus
sæpius accusat fallaciæ Pelagium, quia
volet sub generalitate doctrinæ, veram
per Christum gratiam confundere: Sed
si Augustinus, nomine doctrinæ, subin-
tellex.

telligeret gratiam requisitam ad posse, idem crimen, quod accusat, incurreret: Ergo. Tertio mihi improprietate; quia aliquomodo me ipsum corripio, sic subiungens: Prius enim scripsit, quæst. 13. de Provident. num. 27. gratia ex parte potentiae, ut obliget lex, sive doctrina, semper intelligitur nomine legis, & in illa comprehenditur. Postea scripsit in Advertentia præmissa supra, gratiam ex parte potentiae nomine legis aliquando comprehensam: Prigs gratiam sufficientem semper intelligi nomine legis affirmat; iam non dicit semper, sed aliquando. Utrumque falso; sed primum falsitatem omnem superat, quod stic probat: Quia gratia sufficiens est vera divina gratia per Iesum Christum. Sed Sacratissima Tridentini Synod. contraponit legis doctrinam cum divina per Iesum Christum gratia, dum sess. 6. Can. 1. Inquit, hominem non posse se iustificare coram Deo ex operibus, quæ per legis doctrinam fiunt, absque divina per Iesum Christum gratia. Quomodo ergo semper intelligitur nomine legis? Quarto: Quia in Augustino sacerdotissime legitur, aliud est lex, aliud est gratia: Quomodo ergo, si semper gratia intelligitur nomine legis, & in illa comprehenditur? Quinto: Quia falso est, quod Augustinus nomine legis, & doctrinæ, aliquando intellexit gratiam veram sufficientem, seu virtutem, & vires exhibentem, vel assignet locum aliquem, in quo iuxta propriam mentem, nomine doctrinæ, intelligat veram gratiam sufficientem. Sexto: Quia Augustinus, epist. 107. expresse ait: Non est igitur gratia Dei in lege, atque doctrina, sicut Pelagiana perversitas decipit: Ergo nomine legis, & doctrinæ non intelligit Dei gratiam. Septimo: Quia epist. 89. Augustinus ait, quod quia didicerint, non habent virtutem, ut credant: Ergo ex doctrina, aut nomine doctrinæ, non intelligitur virtus ad credendum. Demum: Quia Augustinus, epist. 107. ait, quod credere est opus gratiae non doctrinæ, quod gratiam non dicamus esse doctrinam.

12. Respondeo tamen hæc omnia, quæ suo more congerit absque forma Doct. Castel, puris equivocationibus inniti. Iam enim supra diximus, gratiam requisitam ad posse, & communem omnibus obligatis à lege, sive pijs, sive impijs, sive in tempore legis scriptæ, sive in tempore legis gratiae, annexam legi, & doctrinæ, ut excitanti, & obliganti, si comparetur cum gratia, qua Deus facit,

ut velim us, & facit ut agamus opera salataria, præbendo vires efficacissimas voluntati, quæ nos convertit de infidelitate ad fidem, de impietate ad iustitiam; & quæ nos discernit ab impijs; sola ista secunda intelligitur absolute, & simpliciter, & sine addito, nomine gratiae per Christum ab Augustino, securus autem illam nisi cum addito diminuente. Et meritos quia ratio gratiae per Christum non convenit æqualiter, & univocè illi prima, & isti secunda gratiae, sed ad summum analogè, quatenus illa prima initium quadam est, & inchoatio gratiae, & solum talis per ordinem, & habitudinem ad istam secundant: Cum ergo analogum per se sumptum semper stet pro famosiori significato, inde colligitur, merito Augustinum nomine gratiae divinæ per Christum semper accipere absolute istam secundam, non illam primam gratiam.

13. Ex quo iam facilè ad primum, dico, quod non cessat calumnia; siquidem dixisti me excidisse absolute affirmantem, & iam constat, nec me excidisse, aut excidium passum fuisse, nec absolute affirmasse, sed tantum cum modo de videri, & hæc calumnia semper manet, licet postea explicem Augustinum in sensu catholico, dicendo, quod nomine legis, & doctrinæ subintelligit gratiam requisitam ad posse, & legi annexam. Ad secundum, concessio antecedenti, nego suppositum consequentis: Quia Pelagius in lege, atque doctrina collocabat gratiam divinam per Iesum Christum simpliciter talem, & totam requisitam ad salutariter operandum, hanc autem minimè subintellexit Augustinus nomine legis, & doctrinæ, nec ad illam significandam usurpavit nomen commune cum Pelagio, nec hoc unquam nos diximus, sed ad summum, quod nomine doctrinæ subintellexit gratiam possibilitatis communem pijs, & impijs, de qua non concerrabat contra Pelagium in illo libro, sed potius ait, sive in lege, atque doctrina, sive vobis libet illam constituat, præscindendo ab eo, in quo illam constituebat Pelagius. Ad confirmationem dico, quod merito Augustinus accusat fallacie Pelagium, quia sub generalitate doctrinæ volebat gratiam per Christum simpliciter talem, qua convertimur, & discernimur, intelligere, hoc autem longè fuit ab Augustino, unde minimè incurrit crimen ipsum, quod accusat in Pelagio.

14. Ad tertium dico, quod in primo

mo loco dixi, quod ut lex, sive doctrina obliget, semper intelligitur gratia ex parte potentiae, quod & nunc, & semper dico, & id nunquam correxi; in secundo vero loco dixi, me supposituisse, tam ex mente Augustini, quam ex propria, gratiam ex parte potentiae à lege, & doctrina distinctam, licet nomine legis aliquando comprehensam, in quo nulla est contradicitionis, quia non contradicuntur aliquando, & semper, sed potius subalternantur; tamen, quia si dixi aliquando, fuit, quia non dixi: *Nomine legis, ut obliget, sed solum nomine legis,* & sine illo addito, ut obliget non semper, sed solum aliquando intelligitur; quia videlicet non semper, sed solum aliquando obligat: Quid igitur carnis, me ipsum corripuisse, vim faciendo in illis terminis semper, & aliquando, quos legitima ratione variavi, nihil omnino corrigen. Iam nego utrumque esse falsum, sed potius utrumque verissimum; & ad probationem in contraria, distinguo maiorem multipliciter equivocam: Gratia sufficiens requisita ad posse antecedens ad primum actum salutarem, subdistinguuo: Est vera divina gratia per Iesum Christum, absolute, & simpliciter, & sine addito, nego maiorem: Secundum quid, & cum addito, nempe initiativae, & inchoativae, concedo maiorem, & distinguo minorem eodem modo, negoque consequentiam; quia Concil. Trident. rectissime contraponit legi doctrinam, adhuc subintelligendo cum illa gratiam communem, & generalem omnibus obligatis à lege, cum divina per Iesum Christum gratia, qua nempe convertimur, & ultimo disponimus ad iustificationem, quia haec sola simpliciter, & absolute intelligitur nomine divinae gratiae per Iesum Christum, non autem illa, quae solum secundum quid est talis, modo explicato. Et quidem ipse Doct. Castel, disp. 2. quæst. 2. num. 350. Explicat illum Textum Tridentini, quasi dicat, non sufficere ad opera salutaria illuminationem, (in prima editione dicit inspirationem,) quæ ostendat quid agere debeamus; quia haec non recedit à lege, & doctrina, ut continuo contra Pelagium probat Augustinus, sed exigi gratiam, quæ præstat vires, ut faciamus: Ergo, iuxta ipsum Castel, Tridentinum contraponit gratiam simpliciter per Christum illuminationi, seu inspirationi, quæ est gratia excitans, & quæ, iuxta ipsum non

recedit à lege, & doctrina, ut continuo probat Augustinus.

15. Ad quartum, eodem modo respondeo, August. rectissime distingue re, dicendo aliud est lex, aliud gratia, licet nomine legis subintelligat gratiam requisitam ad posse, quia aliud est lex cum tali gratia sibi connaturaliter annexa, aliud gratia, quæ nomine gratiae absolute, & simpliciter intelligitur; quia istam nunquam dicimus subintelligi nomine legis, adhuc ut obligantis. Id supra fere evidentè ostendimus, quæstiunc. 2. num. 6. Ad quintum: Distinguo simili ter antecedens æquivocum, & concesso, quod Augustinus, nomine legis, & doctrinæ, non intellexit gratiam veram sufficientem omnino ad salutem, seu virtutem, & vires efficaces exhibentem, qualis est gratia efficax conversionis, & iustificationis; intellexit tamen gratiam requisitam ad posse antecedens, communem bonis, & malis, quæ solum tribuit virtutem aliquam potentiam in actu primo, non autem vires, & conatus efficaces ad salutem; quia ista non est simpliciter, & sine addito gratia divina per Christum, sed solum secundum quid, modo explicato. Et cum exigis, quod assignem aliquem locum, in quo iuxta propriam mentem Augustinus, nomine legis, & doctrinæ, intelligat veram gratiam sufficientem:

Assigno tibi ipsum eundem locum, quem in contra obiectibas, *supr. quæstiunc. 1. n. 1. V*sque adeò aliud est lex, aliud gratia, ut lex, non solum non profit, verum etiam ob sit, nisi ad ueritatem gratia. Et cætera omnia loca, in quibus dicit legem occidere, reum facere, & prævaricatorem, quæ iam supra probavi evidentè non posse intelligi de lege sine gratia sufficienti requisita ad posse, sed solum de lege, subintelligendo cum illa gratiam requisitam ad posse; vel assignatu mihi locum expressum Augustini, in quo exprimat gratiam requisitam ad posse communem pijs, & impijs, & omnibus obligatis à lege, legique annexam, quam intelligat nomine gratiae absolute, & simpliciter, & contrapositive ad legem, & doctrinam; quod certè nunquam præstabitis.

16. Ad sextum, eodem modo respondeo, certissimum esse, quod gratia Dei absolute, & simpliciter talis, qua nempe convertimur, & iustificamur, non est in lege, atque doctrina, sicut Pelagiana perversitas desipit; gratia vero requirita ex parte potestatis antecedentis

ad primos motus, & actus salutares, quæ generalis, & communis est conversis, & inconversis, & quæ solum secundum quid gratia nominatur, vt potè potentialis, & indiga gratiæ simplicitè talis, debet semper subintelligi nomine legis, vt obligantis, & vt contrapolitæ ad gratiam simplicitè talem per Iesum Christum D. nostrum. Ad septimum dico, sensum Augustini in illo loco esse, reprehendere illos, qui sic audiunt legem, vt quia illam addicerint, hoc sufficere sibi arbitrentur, nec adiutorio gratiæ Dei ad faciendum, quod iussum est, dari sibi virtutem credant, & petant. Unde contra Grammaticam ipsam, & contra textum traduxisti ita: *Dari sibi virtutem, vt credant*; non enim hoc dixit Augustinus, sed exigit, quod credant, & petant dari sibi virtutem, adiutorio gratiæ Dei, ad faciendum, quod iussum est. Sed rogo nunc. Supposita lege obligante, quodnam adiutorium petere debent ad faciendum quod iussum est? Non certè adiutorium requisitum ad posse, constitutivum libertatis, & potestatis antecedentis; quia hoc iam supponitur cum lege obligante; solum ergo, illo supposito, debent credere, & petere adiutorium gratiæ Dei efficax ad faciendum, quod iussum est: Debent ergo credere, & petere dari sibi hoc adiutorio virtutem ad faciendum, quod iussum est; & hic est sensus litteralissimus Augustini in prædicto textu. Lege ipsum, & relege.

17. At inquires: Adiutorium efficax non præstat virtutem, sed solum actum secundum: Ergo Augustinus non potest exigere, quod supposita lege obligante, credant, & petant dari sibi virtutem adiutorio efficaci. Respondeo, hoc esse mysterium, quod plane non intelligis in Augustino. Et quidem Augustinus certissime exigit, quod credant, & petant dari sibi virtutem adiutorio gratiæ Dei. Certum item est, quod hoc non intelligit de adiutorio requisito ad posse antecedens, præsupposito cum lege, & cum libertate actus primi: Ergo solum id intelligit de adiutorio ad actum secundum, seu efficaci: Debent ergo credere, & petere hoc adiutorium, & hoc adiutorio dari sibi virtutem ad faciendum, quod iussum est. At quam virtutem? Non certè requisitam ad illud posse antecedens conversionem, & præsuppositum cum lege obligante, sed virtutem charitatis, & amoris efficacis per ipsam conversionem, qua fiat, & fieri possit conse-

quenter, quod iussum est; amor enī Dei efficax, seu charitas, virtus est efficaçissima ad faciendum, quod iussum est per legem; & ipse amor, sive charitas, diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, est adiutorium gratiæ Dei, quod semper exigit Augustinus, & quod obligati à lege credant, & petant, tali adiutorio dari sibi virtutem, non ut credant, vt falso interpretaris, sed ad faciendum, quod iussum est. Intellige ergo Augustinum, & desine nobis molestus esse testimentijs ex illo pravè traductis, & interpretatis.

18. Ad ultimum satis, superque constat ex dictis, quod credere est opus gratiæ simplicitè talis, non vero solius doctrinæ, adhuc cum gratia requisita ad potestatem antecedentem credendi, quia ista cum lege, nisi adiuvet efficax, que simplicitè gratia est, non donat credere. Nec dicimus gratiam, quæ, hoc nomine absolute, & simplicitè intelligitur, esse doctrinam, sicut nec esse gratiam requisitam ad posse, doctrinæ annexam, quæ solum secundum quid est gratia, modo iam explicato.

SOLVUNTVR OBIECTA Doct. Prado.

19. PRÆCITATUS Doctor in suo Tractatu de Libero Arbitrio, pungeri stylo, acrimonia, & verborum amaritudine facundo, non minus, quam Illust. Castel, contra nostram doctrinam traditam quæst. illa 13. de Provident. num. p. 24. E contra illius explicationem, tum ibi, tum in Advertentia præmissa ad Tractat. de Conscient. decertat, disp. 8. à sech. 2. & 3. & in primis contra illam propositionem: *Gratia requisita ad posse non est supra gratiam legis, & doctrinæ, nec ab ea formaliter in esse gratiæ distincta*, sic arguit: Dicere, quod sine gratia formaliter in ratione talis distincta à lege, & doctrina, stat in nobis potestas ad salutariter operandum, est ipse error Pelagij impugnatus ab Augustino: Sed si omnis gratia sufficientiam præbens non est gratia formaliter distincta à gratia legis, & doctrinæ, sine gratia sic formaliter distincta, stat in nobis potestas, vt salutariter operemur: Ergo dicere, quod omnis gratia sufficientiam præbens non est gratia formaliter distincta à gratia legis, & doctrinæ, est error ipse Pelagij impugnatus ab Augustino. Maior, inquit,

non posset aptius probari, quam hic transcribendo totum librum de Gratia Christi. Minorque est evidens; quia potestas salutariter operandi in nobis stat per hoc solum, quod stet gratia sufficientiam praebens.

20. Secundò: Vel gratia sufficientia non est formaliter distincta à gratia legis, & doctrinæ, sumptæ secundum se? Et hic evidentè est error Pelagi; vel solum non est formaliter distincta à lege, & doctrina, ut obligante? Et hic est meus sensus. Sed contra; rogat enim, an hæc obligatio superaddat novam gratiam formaliter distinctam à gratia legis, & doctrinæ secundum se, an vero non? Si dicitur hoc secundum, iterum inciditur evidenter in errorem Pelagi. Si vero dicatur primum, infert: Ergo Augustinus nunquam contendit cum Pelagio super gratiam sufficientiæ. Consequens hoc videatur absurdum, vt potè aperte contradicens D. Augustino; clarissimè verò in lib. de Natur. & Grat. Confirmat: Quia gratia sufficientiæ, quam tenemus Catholici, ideo asseritur à contrario non esse formaliter distincta à gratia legis, & doctrinæ, quia cum illa sit excitans, non aliud exhibere potest, quam suadere, & hortari, hoc autem ipse dicit etiam fieri posse per legem, & doctrinam; & hoc probat ex August. cap. 10. de Grat. Chrift. Sed hinc sequitur, quod gratia sufficientiæ à Catholicis propugnata non excedit gratiam solius legis, & doctrinæ externæ: Ergò non excedit istam. Consequentia absurditatem nemo non videt. Probat minorem: Quia textus, quem ex Augustino assert in probatione, de sola lege, & doctrina externa loquitur, nimirum de lege, & doctrina SS. Scripturarum; & de illa, quæ quibusdam sermonibus, vel litteris continetur, quæ solum competit legi, & doctrinæ externæ, ut est clarum.

21. Respondeo hoc argumentum eisdem aequivocationibus, & pluribus, laborare, ac præcedentia Illust. Castel, recusando semper terminum istum, gratia requisita ad posse, seu constituens posse antecedens ad primum actum salutarem, & subrogando loco illius gratia sufficientiam præbens, inter quos potest esse maxima differentia, præsertim apud Doct. Prado, quia ipse sufficientiam intelligit, quæ vltiori gratia non indiget ad salutariter operandum, adeò, ut gratiam non esse verè sufficientem dicat, si vltiori gratiam, seu adiutorium formaliter gratuitum desideret, & expectet ad ac-

tum salutarem; huiusmodi autem sufficiencia à nobis nunquam ponitur in tola gratia constitente posse, & ad illud requisita, imò ipsum posse antecedens, quantumvis plenum in ratione potestatis antecedentis, semper dicimus esse indigum gratiæ vltioris, & vltioris adiutorij gratuiti ad actum secundum salutarem. Vide quanta lateat aequivocatio in illa mutatione terminorum contra legem disputandi mihi introducta.

22. Quo præmisso, in forma ad primum, distinguo maiorem: Dicere, quod sine gratia formaliter in ratione talis distincta, stat in nobis potestas indigens gratiæ formaliter distinctæ ad salutariter operandum, est ipse error Pelagi impugnatus ab Augustino, nego maiorem: Dicere, quod sine gratia formaliter distincta, &c. stat in nobis potestas non indigens vltiori gratia formaliter distinctæ ad salutariter operandum est error Pelagi, transeat maior, & distinguo minorem: Si omnis gratia sufficientiæ præbens, non requisita ad posse, &c. nego suppositū; quia de hac non loquor: Si omnis gratia sufficientiam præbens, requisita ad posse, non est gratia formaliter distincta à gratia legis, & doctrinæ, sine gratia sic formaliter distincta, stat in nobis potestas indigens gratia formaliter distincta, ut salutariter operemur, concedo minorem; non indigens tali gratia, nego minorem, & consequentiam in sensu concessio. Est dicere: Quod dum dico, gratiæ requisitam ad posse non esse formaliter distinctam in ratione gratiæ à gratia legis, & doctrinæ, consequenter dico, quod, absque gratia formaliter in ratione talis distincta à lege, & doctrina, stat potestas ad salutariter operandum, indigens ad sic operandum gratia vltiori, & formaliter distincta in esse gratiæ, nedum à lege, & doctrina, verum etiam à tali potestate: Non vero stat potestas ita sufficiens, quod non egeat vltiori gratia formaliter ad salutariter operandum. Hoc secundum, transeat quod sit error Pelagi ad Augustino impugnatus; sed id ego nunquam dixi, sed potius id pro absurdo inferre conabar ex tua sententia, & Societatis: Primum solum afferui, quod aperte est contra errorem Pelagi, & quod probabat Augustinus in prædicto libro contra ipsum, nempe, quod, adhuc supposito adiutorio, & gratia possibilitat is, qualemlibet illam constitueret Pelagius, opus erat vera gratia per Christum ad salutariter operandum. En quomodo argumentum contra te ip-

ipsum vertit lapsum in errorem Pelagii, quem mihi illative imputare conaris. Et quidem conatum Augustini potissimum contra Pelagium, fuisse, ut, adhuc supposito posse, & gratia possibilis, ultiorum gratiam admitteret ut necessariam ad salutariter operandum, infra ostendimus apertissimis Augustini testimoniis *ex lib. de Grat. Christ.*, ad quod probandum nihil aptius esset, quam hic transcribere totum illum August. librum.

23. Ad secundum, dico, ad primam interrogationem, quod gratia sufficientiae, nempe requisita ad posse antecedens, non est formaliter distincta à gratia legis, & doctrinæ, ut lectæ, vel auditæ interiori sensu, & usu rationis, modo sufficienti ad obligandum, ita enim semper accipio legem, & doctrinam; non vero illam taliter secundum se, quod intelligatur de lege, & doctrina, prout est in libro clauso in arca non lecta, nec auditæ, vel prout prædicata Surdo, vel fatuo, aut alio modo, quo non obliget ad sui assensum: Hoc enim, nisi fatue, de me præsumi non posset, quia nec sic lex & doctrina est beneficium, aut gratia, adhuc largissime sumpta; solum enim est beneficium, aut gratia, quod ad mentis aures perveniat prædicatio Evangelij, aut Doctrina Christi, & divinæ Legis; si enim ad aures mentis non pervenit, nullo pacto nominari potest, respectu illius, qui sic non audivit, gratia legis, & doctrinæ.

24. Iam ad secundam interrogationem de lege sic audita, & obligante, dico, quod superaddit novam gratiam, materialiter, & in esse rei distinctam, requisitam ad posse, nempe, vel illuminationem internam, vel etiam virtutem supernaturalem ex parte principij, ut videntissime probabam contra aliquos AA. tuæ Scholæ *Tract. de Fide, disput. 5. quest. 11. præsertim à num. 27. Et Tract. de Charitat. quest. 7. ferè per totam, sed præsertim à num. 74. & 91.* nego tamen, quod superaddat novam gratiam formaliter in ratione gratiæ, superantem gratiam legis, & doctrinæ prædicto modo auditæ, & obligantis: Quia prædicta virtus supernaturalis, & illuminatio requisita ad posse assentire salutariter, est connaturaliter annexa, & debita ex æquitate homini, ut sic obligato, & informato per legem, & doctrinam intellectualiter auditam, & consequenter eadem liberalitate, eademque providentia homini concessa: Non enim Deus, prius liberaliter, & gratuitè disposuit, & providit, quod homo audi-

ret Evangelium, v. g. præscindendo à collatione potestatis requisitæ ad posse credere; & posteà, nova providentia, liberalitate, & gratia, concedit potestatem requisitam ad assentire, & credere; alias enim, adhuc supposita prima gratia audiendi Evangelium, sapè desiceret secunda providentia, liberalitas, & gratia, utpote specialis, & distincta supra primam; quod nullus audebit asserere. Constat igitur, Deum eadem providentia, eadem liberalitate, eodemque affectu gratuitæ, & consequenter eadem formaliter gratia, utrumque homini concedere semper, nempe, & audire Evangelium, & illuminationem intellectus, virtutemque ex parte voluntatis requisitam, ut possit salutariter credere; aliter enim illa providentia, & liberalitas trunca esset, immo, & iniusta, cum iniustum sit intimare alicui legem, & doctrinam Evangelicam, modo obligante ad assensum, non concedendo simul quidquid requiritur ad facultatem, & potestatem assentiendi, quam aliunde, nisi ab ipso habere non potest. Ex quo evanescit tota difficultas illarum interrogacionum, & amplius confirmatur nostra doctrina.

25. Cum vero infers: Ergò Div. August. nunquam contendit cum Pelagio super gratiam sufficientiae, dico, quod temper decertavit cum Pelagio de gratia omnimodæ sufficientiae ad salutem, quæ scilicet ita sufficeret, ut viteriori opus non esset: Pelagius dicebat sufficere gratiam legis, & doctrinæ, sufficereque gratiam possibilis, quam adiuvari fatebatur *revelatione sapientiae in desiderium Dei stupentem suscitante voluntatem, aperte oculorum cordis, multiformi, & ineffabilis dono gratiae cœlestis illuminantis;* hancque gratiam totaliter sufficientem indicabat ad operandum salutariter, quia viteriore nec desiderabat, nec admittebat. Econtra Augustinus probat contra Pelagium, eam gratiam non sufficere, sed viterius requiri adiutorium gratuitum ad velle, & agere, non quo sola possibilis adiuvetur, sed quo, illa supposita, adiuvemur, ut velimus, & faciamus: Ecce quomodo pugnavit Augustinus de gratia sufficientiae totalis cum Pelagio. Nego tamen, quod pugnaverit per se primus cum illo pro gratia requisita ad potestatem, seu ex parte potestatis antecedentis indigentis viteriori gratia per Christum ad salutariter operandum nullus enim Augustinus potestatem istam, sic indigam gratiæ, impugnabit in Pelagium,

quia nec illam in Pelagio vñquam inventit, sed potius Pelagius dicebat, teste Div. Hieronymo: *Vel ut or semel potestate mibi concessa, vel si alterius ope indigo, libertas arbitrij in me destruitur:* Negabat igitur potestatem indigentem vñteriori auxilio, & gratia, ne liberum arbitrium lñderetur. Quomodo ergò hanc potestatem impugnaret in Pelagio Augustinus, quam Pelagius ipse negavit? Vide quantum distet vox potestatis antecedentis à gratia sufficientiæ, vt à te, & à Pelagio intellecta. An vero Augustinus ex consequenti probaverit contra Pelagium maiorem gratiam requisitam ad posse, quam Pelagius admittebat, infrà videbimus.

26. Ad confirmationem: Omissa antecedenti, ad sequelam dico, quod si per gratiam solius legis, & doctrinæ exterræ intelligat legem, & doctrinam exterræ se habentem, & non pervenientem ad sensum internum, nec ad intellectum modo, quo obligare possit, nego suppositum, quod ita sit gratia respectu hominis, cui ita est externa, alias esset gratia respectu fatui, vel non audientis, &c. Si autem intelligat legem, & doctrinam mentaliter, & intellectualiter auditam, modo obligante: In primis ineptissimè vocatur, hoc pacto, gratia legis, & doctrinæ externæ, cum iam lex, & doctrina sit interna: Deinde in hoc sensu, concessa sequela, nego illius absurditatem; quia minimè absurdum est, quod homini intellectualiter informato lege, & doctrina, & illa consequenter obligato, debita sit gratia requisita ad posse, & consequenter, quod non sit nova gratia formaliter in esse gratiæ respectu illius. Dicere autem, quod textus à me allatus ex Augustino, solum loquitur de lege, & doctrina externa, est penitus falsum, vt legenti textum, & Augustinum patebit: Licet enim dicat, doctrinæ generalitatè, quæ quibusdam sermonibus, vel litteris continentur, concludi munera, quæ gratiæ attribuebat Pelagius, nam & Sanctæ Scripturæ docent, & exortantur, &c. Iungè est ab Augustino accipere pro gratia legis, & doctrinæ, doctrinam, vt præcisè contentam in libris, & litteris, seu in Biblia, v. g. præscindendo ab eo, quod intellectualiter percipiatur; sed illam accipit semper, vt mentaliter perceptam, suadentem, exortantem, & excitantem; nam hoc solum pacto sit gratia homini in eo, quod audiat, & sic percipiat legem, & doctrinam.

27. Tertio opponit: Nam supponamus, inquit, (præscindendo à rei veritate) Pelagium solum admisisse, & intellectissime pro gratia legis, cognitionem naturalem, quæ connaturaliter causatur in quocumque, lecta, vel audita doctrina Evangelica, ita vt voluntas nullo indigat interioris gratiæ supernaturalis, sive illustrationis, sive inspirationis adiutorio; inquiritque, an Catholici admittamus gratiam sufficientiæ formaliter distinctam ab illa, quam in hac hypotesi admisisset Pelagius? Si negetur? est assertum intolerabile. Si affirmetur? Ergò ex quo Pelagius admireret gratiam legis, & doctrinæ vt obligantis, non infertur, quod gratia sufficientiæ, à Catholicis asserta, non differat, nec supereret gratiam Pelagianam.

28. Respondeo ad hoc; fundatum probabilissimum esse in Augustino referente doctrinam Pelagi, ad credendum, Pelagium non posuisse gratiam legis in sola cognitione naturali illius, sed in cœlesti revelatione sapientiæ, aperte neque oculorum cordis, &c. admisisse que inspirationem, & illuminationem moraliter moventem, & excitantem voluntatem, quam Augustinus ad legem, & doctrinam pertinere dicebat, vt arguebam contra P. Tyrsum quest. illa 13. de Provident. a num. 18. Sed quia à rei veritate præsciadis, admissa hypotesi, ad interrogationem dico, Catholicos admittere gratiam sufficientiæ, id est potestatis antecedentis, formaliter distinctam in esse gratiæ ab illa cognitione naturali legis, & doctrinæ, si nimis admittant virtutem intrinsecam supernaturalem in intellectu ad sanctam cogitationem, & cognitionem doctrinæ, & in voluntate etiam virtutem intrinsecam supernaturalem ad primam affectionem piam, & supernaturalem, vt Thomistæ communiter admittimus. Si autem non admittatur virtus illa infusa, tum intellectui, tum voluntati, vt aliqui R.R. Scholæ contrariae non admittunt, dico me non intelligere quomodo admittant gratiam cœlestis illustrationis, & sanctæ inspirationis, nec quomodo discernantur à Pelagio, vt arguebam Tractat. de Charitat. quest. 7. a num. 74. Quod si hoc sit assertum intolerabile, ad ipsos spectat tale assertum præcludere, concedendo ad primos actus salutares virtutem aliquam infusionem ex parte potentia. Loquendo vero de ceteris omnibus, qui talē virtutē infusionē prærequirunt ad posse, dico illos

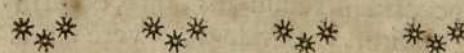
illos differre à Pelagio, supposita hypothesi præmissa, & concedere gratiam formaliter distinctam in esse gratiæ à lege, & doctrinæ, ut naturaliter cognita. Sed quam gratiam? Dico, quod gratiam generalē omnibus audientibus, vel legentibus Doctrinam Evangelicam, indebitam quidem naturæ rationali secundum se ut pure naturaliter cognolcenti legem, & doctrinam, sed debitam ex providentia generali gratuita, & ex illa voluntate generali antecedenti, qua Deus vult omnes homines salvos fieri, naturaliter rationalem elevavit ad ordinem supernaturalem in vitam aeternam: Ex hac enim providentia, iussit prædicari omnibus Evangelium, & quodammodo se obligavit concedere omnibus audientibus virtutem supernam, qua possint audire illud modo salutari, & pie affici erga talem doctrinam; quæ quidem virtus vocatur a nobis gratia generalissima, & communissima, initialis tantum, & inchoativa, indigaque vterioris gratiæ, vique ad gratiam simpliciter talem per Iesum Christum efficacem ad conversionem, & iustificationem. Quam doctrinam explicavimus, Tract. de Fide, & Charit. ubi supr. vide ibid. dicta, non enim licet eadem iterum transcribere.

29. Qua doctrina præsupposita, ad summum infertur, quod Catholici, sic sentientes, admittunt requisitam ad posse antecedens gratiam formaliter in esse gratiæ distinctam ab ea, quam admittebat Pelagius in prædicta hypothesi, mihi falsa, hoc est à sola natura, lege, atque doctrina naturaliter cognita; quia, adhuc ex positione naturæ, & legis pure naturaliter cognitæ, nec lex obligaret ad actus salutares, nec esset debita virtus illa infusa homini pure naturaliter legem cognoscenti. Veruntamen inquirō ego nunc à contrarijs, an quotiescumque prædicitur Evangelium, vel legitur doctrina salutaris, adhuc virtus Spiritus Sancti infusa menti, & cordi, ut posuit audiens illam percipere modo salutari, vel non? Si negas? Ergo sèpè continget, quod audiens Doctrinam Evangelicam non posset, & consequenter nec debeat illam percipere modo salutari, & solum illam cognoscere modo naturali, per se non conducenti ad salutem, ex quo, per te, non obligabitur ad actus salutares, nisi Pelagio consentias, ut illum supponis sentientem. Non igitur potest admitti talis casus, sed dicendum est, quod ex vicisdem providentiae, & liberalitatis, qua

Tom. II.

Christus voluit prædicari Evangelium omni creaturæ, concedit omnibus, quibus prædicatur, illam virtutem, & facultatem, qua possint modo salutari ipsum percipere: Non est igitur ista virtus, & facultas nova gratia supra gratiam legis, & doctrinæ salutaris ut intimata ex ordinatione generali Christi, sed illi annexa, & in illa ut obligante inclusa: Ergo tandem per illam non ponitur gratia formaliter in esse gratiæ distincta, nec superans gratiam legis, & doctrinæ ex ordinatione gratuita Christi intimata, & obligantis.

30. Inquit Prado, hoc verissimum esse, ceterum inde non inferri, quod non admittatur maior gratia, formaliter in esse gratiæ, supra illam, quam vocabat Pelagius gratiam legis, & doctrinæ, & consequenter supra gratiam Pelagianam; quia videlicet Pelagius solum intellectus per gratiam legis, & doctrinæ, legem, & doctrinam pure naturaliter intimatam, & cogitam. Sed contra est: Ergo distinctio totalis vos inter & Pelagium, non stat in eo, quod vos, supra gratiam legis, & doctrinæ, quam admititis, nempe intimata modo supernaturaliter, & obliganti supernaturaliter, admittatis. Vtiorum gratiam formaliter in esse gratiæ distinctam, requisitam ad actus salutares, quam non admittebat Pelagius; sed in eo solum, quod per gratiam legis, & doctrinæ intimatae, & obligantis, intelligitis maiorem gratiam formaliter, supra illam, quam admittebat Pelagius in vestra suppositione? Tunc sic: sed D. August. non concertavit contra Pelagium de gratia legis, & doctrinæ intransitivè, qualis esset, vel non esset, sed solum pugnavit pro gratia formaliter in esse gratiæ superante gratiam legis, & doctrinæ: Ergo non admittitis gratiam, quam Augustinus propugnavit contra Pelagium, licet à vobis aſsignetur gratia ex parte principij requirita ad posse, quam non admisit Pelagius: Hoc igitur est, quod probandum aſsumpsi, quæſtiunc. illa 13. de Provident. à num. 23. Cui aſsumpto nihil obest quantumvis probare coneris te admittere maiorem gratiam, formaliter in esse gratiæ, quam Pelagius, in quo nimium laboras, sed non contra præfatum aſsumptum, quod impugnandum ſuſcep- pisti.



URGETUR NOSTRUM FUNDAMENTUM contra Doct.

Prado.

31. **A**DMITTI tandem
præfatus D. num. 42.

¶ 45. gratiam potestatis, sive totam gratiam catholicè requisitam ad posse includi in gratia legis, & doctrinæ, vt obligantis in sensu catholicò, & non esse formaliter in esse gratiæ ab illa distinctam. Quo supposito, in primis, vt quid tot cabillationes admirationes, & sugillationes, quia dixi hoc ipsum? Nec enim, dum dicebam gratiam requisitam ad posse includi, aut non distingui formaliter in esse gratiæ à gratia legis, & doctrinæ vt obligantis, loquebar in sensu hæreticali, sed in sensu catholicò; si autem in sensu catholicò verum dixi, quid amplius possim desiderare nescio. Cessent ergo sugillationes, & admirationes. Deinde sic argumentor: Per te, in gratia legis, & doctrinæ, vt obligantis in sensu catholicò includitur omnis gratia requisita ad posse catholicum operandi salutariter: Sed per te, ultra gratiam requisitam ad posse catholicum non requiritur alia gratia, nec aliud gratuitum adiutorium ad operandum salutariter: Ergò ultra gratiam legis, & doctrinæ, vt catholicè obligantem, non requiritur alia gratia, nec aliud gratuitum adiutorium ad salutariter operandum. Præmissas tu ipse concedis, & propugnas. Consequentia legitimè infertur: Concedis ne consequens? Credo, quod sic. Sed nunquid tale consequens non est inauditum inter Theologos Hispanos? Nunquid non est intolerabile, & penitus repellendum?

32. Urgeo amplius: Gratia legis, & doctrinæ, cum posse catholicò sibi annexo, requiritur essentialiter, per vos, vt illam audiens fiat incredulus, & peccans peccato incredulitatis; siquidem, absque posse credere, & obligatione ad credendum, nemo est incredulus, nec peccat peccato incredulitatis: Sed, per vos, ultra illam gratiam, non requiritur alia formaliter distincta, nec aliud gratuitum adiutorium, vt audiens credat, fiatque fidelis, & Christianus: Ergò eadem, ac tanta gratia formaliter requiritur, vt homo sit incredulus, sive vt peccat peccato incredulitatis, quæ, & quanta requiritur, vt sit fidelis, & verè Christianus: Ergò non requiritur maior, nec

alia gratia formaliter, vt homo sit fidelis, & verè Christianus, præter illam, quæ requiritur, vt sit perfidus, & incredulus Evangelio. Discursus est legitimus: Præmissas tu ipse concedis: Teneris ergò concedere utrumque consequens, legitimè illatum: Sed nunquid illud non est intolerabile, quinimo impium, ne dicam blasphemum contra gratiam Christi ab Apostolo, & Augustino prædicatam?

33. Amplius: Ut quis resistat Spiritui Sancto requiritur, per vos, gratia sufficientia, & potestatis, vi cuius possit Spiritui Sancto assentire, & consentire: Sed, per vos, ultra istam gratiam potestatis, & sufficientia, non requiritur alia gratia formaliter, nec aliud adiutorium gratuitum, ad actu assentiendum, & contentiendum Spiritui Sancto: Ergò per vos, seū ex à vobis concessis, non requiritur maior, nec alia gratia formaliter, nec maius, nec aliud adiutorium gratuitum, vt quis consentiat Spiritui Sancto, quam vt quis Spiritui Sancto resistat. Nonne, iterum repeto, hoc consequens non est intolerabile? Non est impium? Non est blasphemum contra Dei gratiam, ab Apostolo, & Augustino prædicatam? Vide igitur quantum absurdum cogitur cedere, qui ultra gratiam potestatis, catholicè annexam legi, & doctrinæ obliganti, nullam aliam, formaliter distinctam, requirat ad operandum? Hæc sufficiat insinuasse.

34. De cætero alia, quæ in me suggestare nititur Doct. Prado, iam suprà à me enervata fuerunt, concertando cum Illust. Castel. Nam quod ait, num. 55. *ingens dedecus Div. Augustino affectum, ex eo, quod dixi, videtur supponere posse in natura, & doctrina;* iam suprà demonstravi, ex assertionibus de *videri nullum præiudicium, & consequenter, nec dedecus inferri posse;* quamvis quod videtur sit falsum, & absurdum per se, si immediate subiungatur non ita esse, quod videtur. At inquit postea, num. 27. me dixisse, tanquam verius, Augustinum illud supposuisse, *non est autem mirandum, subiungit, quod, cum errore Pelagij, confundatur absurdè verissima, & catholicæ doctrina Augustini, ab eo, qui tantopere nititur, gratiam potestatis catholicè tenendam, & à Societate semper assertam, confundere cum Pelagiana gratia potestatis.* Sed, vt modestè loquar, falleris aperte Nam in primis illo, num. 27. solum dixi *verius*, quod Augustinus sup-

posuit, illos, quibus alloquebatur Apostolus, accepisse posse in natura, & doctrina, subintelligendo cum doctrina gratiam requisitam ad posse, doctrinæ divinæ con-naturaliter annexam; ac proinde sensum Augustini esse, quod illi acceperant posse, & gratiam requisitam ad ipsum, cum acceperunt legem, & doctrinam, eadem liberalitate, & gratia, qua Doctrina Divina, & Evangelica, ex ordinatione gratuita Christi, illis intimata fuit: Hoc autem est ne confundere errorem Pelagii cum verissima, & Catholica Doctrina Augustini? Tu ipse fateris, quod illi, & omnes, dum Doctrinam Evangelicam accipiunt ex gratuita ordinatione Christi, ex vi eiusdem, accipiunt simul veram gratiam potestatis: Hunc sensum, qui per te, catholicus est, attribuebam Augustino in illa propositione, cum dixi *verius*, &c. Attribuebam ergo Augustino sensum verum, & catholicum de gratia potestatis, quem tu ipse verum, & catholicum confiteris. Est ne hoc ingens dedecus Augustino affingere? Adeo, ut observandum dicas, cum admiratione, quantum obsequium Augustino præstem? Est ne confundere absurde, cum errore Pelagii, verissimam doctrinam Augustini? Define igitur criminari.

35. Rursus: Non minor criminatio est, quod subiungis. In illa enim sèpè citata questiunc. & assumpto totus mihi natus erat exigere à DD. Societatis, quod mihi explicarent distinctè, quam gratiam potestatis assignarent supra illam, quam admittebat Pelagius. Relegantur quæ scribebam à numer. 18. usque ad 22. Nunquid, qui nititur exigere ab Schola Societatis, ut distinguat modo mihi perceptibili gratiam potestatis catholice tenendam, ab ea, quam admittebat Pelagius, nititur gratiam potestatis, catholice tenendam, & à Societate semper assertam, confundere cum Pelagiana gratia potestatis? Ita erit, si tibi placet. Ita erit, si sit idem confundere, ac distinguere. Contine igitur à similibus criminationibus.

(3)



QUÆSTIUNCULA V.

*AN CONCERTATIO AUGUSTINI
cum Pelagio in libro de Gratia Christi
fuerit de gratia potestatis ante-
cedentis. An de gratia
ulteriori, & ef-
ficaci.*

1.

DOCT. Prado excitat dubium istud, & in primis supponit, ex Illust. Castel, Pelagium, pro gratia legis, & doctrinæ non intellexisse gratiam, & doctrinam ut incognitam: Nam benè cognovit, quod voluntas ab incognito moveri non potest, sed dicebat, legem iuvare, ut cognitam per cognitionem naturaliter ortam ab eius ostensione, & similiter doctrinam. Rursum supponit, hanc naturalem cognitionem Augustinum contraponere sapientiae interius illuminanti, quæ nos docet, simulque iuvat interius; quia per illam primam solum discimus secundum legem, non secundum gratiam; per istam vero discimus à Deo secundum gratiam: Per illam discimus secundum litteram; per gratiam vero secundum spiritum. Ut vide est, cap. 13. de Grat. Christi. Quam doctrinam, inquit, si presentem habere voluisset R. Palanco, plures probationes, & interrogations contra nos prætermisset. Hic sanè supponendum censem, Pelagium non aliam admisisse gratiam legis, & doctrinæ, quam legis, & doctrinæ, ut naturaliter cognitam; hanc esse eam, quam August. contraponit sapientię interius revelanti, & docenti secundum gratiam, non secundum legem.

2. Sed contra hanc suppositionem dico primo: *Vero similius esse*, Pelagium per gratiam legis, & doctrinæ intellexisse legem, & doctrinam, non purè naturaliter cognitam, sed interne divinitus monstratam, & revelatam; & nihilominus, per totum hoc, non recessisse à gratia legis, & doctrinæ, quam, ut insufficientem ad salutem reputavit Augustinus. Hoc assertum non aliter melius probaretur, quam ostendendo Lectori totum librum Augustini de Gratia Christi, quem cuicunque volenti sincerum de mea doctrina iudicium ferre, coram Deo protestor, ut ipsum proprijs oculis legere non detrectet in ipso fonte, & non credat, nec mihi, nec Doct. Prado, tanta confidentia, ipsum alleganti; & me, quasi ipsum præ-

ma-

manibus non habuerim, incusanti: Facile enim est cuique iactare, Augustinum in sui favorem esse, discipulis Augustinum non lecturis. Sed qui legerit attentre, & debita cum consideratione, credo non ignorabit, quis bona, quis mala fide ipsum tanta confidentia pro se stare contendat. Non est sanè liber ille Augustini magnæ molis; quatuor enim folijs, & dimidio constat: Quid prohibet ipsum legere, si veritatem in tanta controversia dicere cupis? Alioquin, qui id detractaverit, à iudicio controversiæ superseedat.

3. Veruntamen, nè omnia ad Librum ipsum remittam, quem forsitan Lector non habebit præ manibus, aliqua ex illo decerpere licet. Igitur, cap. 7. Augustinus refert Pelagium sic dicentem: *Adiuuat nos Deus per doctrinam, & revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit; dum nobis, nè presentibus occupemur, futura demonstrat; dum diaboli pandit insidias; dum nos multiformi, & ineffabili dono gratiæ cœlestis illuminat.* Qui hæc dicit, gratiam tibi videtur negare? An & liberum hominis arbitrium, & Dei gratiam confitetur? Hæc est confessio ipsius Pelagi.

4. Sed inquis, & benè, hanc illius confessionem non esse ingenuam, sed fallacem, vt sapè ait Augustinus de ipso. Rectè quidem. Sed in quo fallat huiusmodi confessio, nec tu, nec ego, proprio arbitrio decisuri sumus, sed iudicio Augustini standum est. Audi igitur quid subiungit: *In his omnibus non recessit à commendatione legis, atque doctrinae.* hanc esse adiuwantem gratiam diligenter inculcans, & hoc exequens quod proposuerat, cum diceret; sed in Dei esse adiutorio confitemur: *Denique Dei adiutorium multipliciter insinuandum putavit, commemorando doctrinam, & revelationem, & oculorum cordis apertione, & demonstrationem futurorum, & apertione diabolicarum insidiarum, & multiformi, & ineffabili dono gratiæ cœlestis illuminationem: Ad hoc utique, vt divina precepta, & promissa discantur.* Hoc est ergo gratiam Dei ponere in lege, atque doctrinam: Ergo tota fallacia Pelagi, iuxta Augustinum, consistit in eo, quod cum anteā dixisset de gratia: *Quam nos, non ut tu putas, in lege tantummodo, sed in Dei esse adiutorio confitemur:* His verbis videbatur ponere gratiam in adiutorio distincto à lege, & doctrina interius revelata; & in hoc ipso fallebat, quia nomine

adiutorij, intelligebat doctrinam, & relationem, oculorum cordis apertionem, & multiformi, & ineffabili dono, gratiæ cœlestis illuminationem; in quibus omnibus, iuxta Augustinum, non recedebat à commendatione legis, atque doctrinæ, quia hoc erat gratiam Dei ponere in lege, atque doctrina.

5. Explicatur: Si conatus Augustini contra Pelagium foret præcisè, quia ponebat legem, & doctrinam, vt pure naturaliter cognitam, & non modo divino interiore acceptam, hic erat locus apertissimus convincendi Pelagium, ostendendo quod ipse totis illis munericibus, quibus commendabat legem, & doctrinam, intelligebat cognitionem pure naturalem legis, & doctrinæ, & non supernaturalem: Sed Augustinus nihil minus facit, sed potius, admissis omnibus illis munericibus, quibus legem, & doctrinam per modum revelationis, per modum apertioris oculorum cordis, & per modum illuminationis ex multiformi, & ineffabili dono gratiæ cœlestis illuminantis, vt divina præcepta, & promissa discamus, quibus apertissime insinuatur lex, & doctrina, vt divinitus intimata, & non vt pure naturaliter cognita, concludit: *Hoc est ergo gratiam Dei ponere in lege, atque doctrina:* Ergo fallacia, quam advertit Augustinus in Pelagio, non est, quia poneret gratiam in lege, atque doctrina, vt pure naturaliter cognita; sed quia adiutorium, quod confitebatur, præter legem, & doctrinam, immediate post collocabat in lege, atque doctrina vt divinitus intimata, & revelata.

6. Confirmatur primò: Nam Augustinus immediate subiungit, cap. 8. *Hinc itaque appareat, hanc eum gratiam confiteri, qua demonstrat, & revelat Deus quid agere debeamus: Non qua donat, atque adiuvat, vt agamus, cum ad hoc potius valeat legis agitatio, si gratia desit opitulatio, vt fiat mandati prævaricatio.* Certe, si Augustini querela contra Pelagium foret, quia solum ponebat gratiam fraudulenter in lege, atque doctrina pure naturaliter cognita, & non in illa vt divinitus, & interius revelata, & demonstrata, hic erat oportunissima occasio distinguendi, & detegendi duplicum istum modum intimationis legis, & doctrinæ, convincendo Pelagium, primum solum admisisse, & non secundum, & hanc fuisse illius fallaciæ: At nihil de huiusmodi distinctione meminit Augustinus; sed

sed solum queritur de Pelagio, quod sub illo nomine adiutorij, hanc solum gratiam confitetur, qua demonstrat, & revelat Deus quid agere debeamus, non qua donat, atque adiuvat, ut agamus, &c. Vbi, non queritur, quod solum confiteatur gratiam, qua per doctrinam externam pure naturaliter cognitam demonstrat Deus quid agere debeamus, nec quia non admittit gratiam, qua demonstrat, & revelat Deus modo supernaturali quid agere debeamus; huiusmodi enim contrapositio, nec querela in Augustino non reperitur, sed potius Augustinus asserit Pelagium gratiam confiteri, *qua demonstrat, & revelat Deus, &c.* (Et certe Deum demonstrare, & revelare, modum internum, & divinum intimandi legem, & doctrinam significat,) & solum queritur de illo; quia, nomine adiutorij, solum intelligebat fraudulenter legem, & doctrinam praedicto modo monstratam, & revelatam; non vero gratiam, qua donat, atque adiuvat, ut agamus; vbi non contraponit doctrinam externam, cum interna naturaliter cognitam, cum divinitus monstrata, & revelata; sed solum contraponit gratiam, qua demonstrat, & revelat Deus quid agere debeamus, cum gratia, qua donat, atque adiuvat, ut agamus; ponendo totam fallaciam Pelagi in eo, quod adiutorium, quod fatebatur, in illa prima, & non in ista secunda gratia collocaret: Ergo fallacia Pelagi iuxta August. non erat in eo, quod per gratiam legis, & doctrinæ intelligebat legem, & doctrinam pure naturaliter, & non divinitus cognitam, sed in eo, quod nomine adiutorij quod præter legem, & doctrinam, fatebatur, non intelligebat sincerè gratiam, qua Deus donat, atque adiuvat, ut agamus, sed solum gratiam, qua revelat, & demonstrat Deus quid agere debeamus, cum tamen hæc secunda in gratia legis, & doctrinæ concludatur, & non sit præter illam.

7. Confirmatur secundò ex ultimis verbis relatis Augustini dicentis: *Cum ad hoc portius valeat legis agnitus, si gratia desit opitulatio, ut fiat mandati prævaricatio.* Rogo enim: An lex, ut pure naturaliter cognita, valere possit, ut fiat prævaricatio mandati de opere salutari? Vide quid respondeas. Si respondeas affirmativè? Sic arguo: Ergo lex pure naturaliter cognita obligat ad opus salutare sufficienter, ut si non impleatur, fiat legis prævaricatio: Ergo pura cognitio natu-

ralis obligat ad actus supernaturales: Item: Ergo absque cognitione supernaturali legis, & doctrinæ, & consequenter absque gratia sufficienti, quam tu collocas in cognitione supernaturali legis, & doctrinæ Evangelicæ, sive in cœlesti illuminatione, obligatur homo ad actum salutarem, & supernaturalem, ita quod si talem obligationem non impleat, peccavit formaliter, quamvis careat gratia sufficienti ad id, quod iubetur. Item: Ergo Deus obligat de facto ad impossibile: Ergo incidis in manifestum errorem Jansenij. Vide quo te trahat talis affirmativa responsio, nempe, quod cognitio parè naturalis legis, & doctrinæ valet, seu sufficit, ut fiat prævaricatio mandati de opere salutari. Si vero respondeas negativè, nempe, quod non valet, nec sufficit cognitio pure naturalis legis, & doctrinæ, ut fiat prævaricatio mandati de opere salutari: Ergo, cum Augustinus contra Pelagium dicit, quod ad hoc valet legis agnitus, ut fiat mandati prævaricatio, non loquitur de agnitione pure naturali, sed de agnitione supernaturali per cœlestem illuminationem: Sed loquitur de agnitione, in qua Pelagius ponebat gratiam doctrinæ: Ergo controversia Augustini cum ipso non erat circa talem cognitionem, an deberet esse naturalis, aut supernaturalis ad obligandum; sed supposita tali cognitione per cœlestem illuminationem, ut illam ponebat Pelagius, an ulterius requireretur gratia opitulatio, talis, qua si deficeret, illa legis agnitus solum valeret, ut fieret mandati prævaricatio.

8. Confirmatur tertio: Quia August. cap. 10. postquam refert Pelagium exponentem illud Apost. *Deus est enim qui operatur in nobis, & velle, & perficere, hoc pacto, operatur in nobis velle, quod bonum, velle, quod sanctum est, dum nos, terrenis cupiditatibus deditos, & mitorum more animalium tantummodo præsentia diligentes, future gloria magnitudine, & præmiorum pollicitatione succendit, dum revelatione sapientia in desiderium Dei stupentem suscitat voluntatem; dum nobis, quod tu alibi negare non metuis, suadet omne, quod bonum est.* Hactenus Pelagius, in quibus verbis, non queritur Augustinus, quod Pelagius fallat, immo censet, quod in eis detegit manifestè fallaciam; nam ex illis, sic infert immediate: *Quid manifestius nihil aliud cum dicere gratiam, qua Deus in nobis operatur velle, quod bonum est, quam legem, atque doctrinam?*

nam? In lege namque, & doctrina SS. Scripturarum futurae glorie, atque præmiorum promittitur magnitudo. Ad doctrinam pertinet etiam, quod sapientia revelatur: Ad doctrinam pertinet, cum suadetur omne, quod bonum est. Et si inter docere, & suadere, vel potius exortari, distare aliquid videtur, etiam hoc tamen doctrinæ generalitate concluditur, quæ quibuscumque sermonibus, vel litteris continetur. Nam & Sanctæ Scripturæ, & doccent, & exhortantur, & potest esse in docendo, & exortando etiam hominis operatio. Vbi, rogo, in Augustino distinctio illa legis, & doctrinæ purè naturaliter cognitæ contrapositivæ ad legem, & doctrinam modo supernaturali intimatam, & cognitam, vi cuius Augustinus primam imputet Pelagio, secundam vero in illo desideret, ne sit hereticus? Nihil sancte de hac distinctione loquitur Augustinus, nec id ab ipso exigit. Audi enim quid immediate ab illo desideret: Sed nos, inquit, eam gratiam volumus iste aliquando fateatur, qua future glorie magnitudo, non solum promittitur, verum etiam creditur, & speratur; nec solum revelatur sapientia, verum etiam & amat; nec suadetur solum omne, quod bonum est, verum & persuadetur. Hæc igitur est distinctio, & cōtrapositiō Augustini, planè distinguens, & contraponens duas gratias, primam, qua futurę glorie magnitudo promittitur, secundam, qua creditur, & speratur: Primam, qua solum revelatur sapientia, secundam, qua etiam amat: Primam, qua suadetur omne, quod bonum est, secundam, qua persuadetur: Primam supponit à Pelagio concessam, secundam ab illo exigit, vt fateatur: Sed ad primam pertinet doctrina, vt modo supernaturali, & divino intimata interius, ad secundam vero pertinet adiutorium, quo fit, vt credamus, speremus, & amemus: Ergo Augustinus fatetur Pelagium admisisse doctrinam, vt interius, & divinitus intimatam, & solum exigit à Pelagio, quod fateatur adiutorium, quo fit, vt credamus, speremus, & amemus: Non ergo controversia Augustini cum Pelagio fuit de cognitione doctrinæ, & legis, an eam admitteret, vt purè naturalem, an vt supernaturalem.

9. Sed inquit Doct. Prado: Ex hoc ipso textu manifestè colligitur Pelagium, iuxta Augustinum admisisse gratiam externam legis, & doctrinæ externe; siquidem Augustinus aperte ait, quod omnia munera, quæ gratię attribuebat Pelagius,

nempe promittendi, revelandi sapientiam, suadendi omnem bonum, doctrinæ generalitatem concluduntur, quæ quibusdam sermonibus, vel litteris continetur; & quod Sanctæ Scripturæ eadem munera praestant: Patet autem, quod Sancta Scriptura, & doctrina, quæ litteris, vel sermonibus continetur, solum important gratiam externam legis, & doctrinæ externe se habentis: Ergo Augustinus hanc solam fatetur concessisse Pelagium.

10. Sed quam materialis, & finitra sit huiusmodi intelligentia, demonstro sequenti exemplo: Ponamus enim aliquem infidelem, qui fortè, vel nesciat legere, vel non intelligat idioma Biblia, & tamen eam habeat in arca: Habebit ne iste gratiam legis, & doctrinæ totam, quam admittebat Pelagius? Est ne Biblia, sic possessa illa gratia legis, & doctrinæ, quam solam in Pelagio supponit Augustinus? Quis, nisi illusoriè tale dicat? Et tamen ibi est tota doctrinæ externæ se habens vt litteris contenta: Ergo sensus Augustini non est quod Pelagius solum concederet gratiam legis, & doctrinæ, prout huiusmodi gratia nominat Sacram Scripturam, vel Bibliam externæ se habentem, aut doctrinam externam, vt litteris contentam. Est ergo illius sensus, quod Pelagius solum admissit gratiam legis, & doctrinæ, quantum ad ea munera, quæ praestari possunt à doctrinæ generali, quæ in Sacra Scriptura continetur, litterisque, & sermonibus concluditur, vt internè cognita, monstrata, & revelata modo, quo divina doctrina ex providentia generali Dei illam tradentis perit intimari, & monstrari, vt moveat, & obliget: Sed ex eadem providentia, qua Deus divinitus tradidit doctrinam, quæ generaliter traditur in Sacra Scriptura per Prophetas, & Apostolos, disposita, quod dum intimaretur mentibus, & ad mentes hominum perveniret, intimaretur modo divino, hoc est, vt doctrina divina, & non modo naturali, nec vt doctrina naturalis: Ergo tandem per gratiam legis, & doctrinæ, quam agnovit in Pelagio August. intelligit legem, & doctrinam, quæ generaliter in Sacra Scriptura continetur, non vt ibi purè externæ, & materialiter se habentem, sed vt interius, & divinitus intimatam. Sed non intimatur interius, & divinitus, nisi per illustrationem, & illuminationem supernaturalem internam: Ergo hanc concessit, vel admissit in Pelagio Augustinus, & de hac non fuit controversia.

11. Confirmatur quartò: Nam cap. 13. loquendo de gratia, qua agitur, non solum ut facienda noverimus, verum etiam, ut cognita faciamus; nec solum, ut diligenda credamus, verum etiam, ut credita diligamus, sic immediate subiungit: *Hec gratia, si doctrina dicenda est, certè sic dicatur, ut altius, & interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere, non solum per eos, qui plantant, & rigant extrinsecus, sed etiam per se ipsum, qui incrementum suum ministrat occultus, ita ut non ostendat tantummodo veritatem, verum etiam impertiat charitatem.* Ecce vbi Augustinus distinguit duplicum modum doctrinæ cœlestis, & divinæ: Primus est, quatenus doctrina intimatur menti, & intellectui per eos, qui plantant, & rigant extrinsecus, nempè per Apostolos, Ministros, & Prædicatores Evangelicos; quæ quidem intimatio, ut ostendimus *Tractat. de Fide, disp. 5. quest. 6. à num. 2.* & *quest. 7. à num. 3.* & *14. & 21.* sit per illustrationem obiectivam specierum, saltem in ingressu ad mentem, & intellectum, excitantem apprehensiones supernaturales, & suavissimas, & requiritur ex generali providentia, qua Deus ordinavit suam legem, & doctrinam Evangelicam hominibus prædicari, & intimari, non ut doctrina humana, sed ut est verè Verbum Dei. Secundus modus est, quod Deus, supposito primo, etiam per se ipsum immediate incrementum suum ministrat occultus, ita ut non ostendat tantummodo veritatem, quod pertinet ad primum modum intimationis generalis, verum etiam impertiat charitatem, quod pertinet ad gratiam specialem, & efficacem: Primus modus, licet sit per eos, qui plantant, & rigant extrinsecus, pervenit usque ad internam illustrationem, & excitationem ex parte intellectus. Secundus est, in quo non intervenit iam hominis ministerium, sed solus Deus per se ipsum immediate, altius, & interius infundit charitatem, seu piam voluntatem, & ministrat incrementum modo occultissimo.

12. Quo supposito cap. 14. explicat textum illum Ioann. 6. *Omnis, qui audivit à Patre meo, didicit, & venit ad me,* de secundo modo docendi, & discendi per gratiam, non de primo modo per legis doctrinam; vnde sic ait: *Qui ergo non venerit, non de illo rectè dicitur, audivit quidem, & dedit sibi esse veniam, sed facere non vult quod didicit.* Prorsus non rectè dicitur de isto docendi mo-

do, quo per gratiam docet Deus. Si enim, sicut veritas loquitur, omnis, qui didicit venit; quisquis non venit, profecto non didicit, nempè secundum grariam. Et paulò infra: *Ac per hoc, quando Deus docet, non per legis litteram, sed per spiritus gratiam, ita docet, ut quod quisque didicerit, non tantum cognoscendo videat, sed etiam volendo appetat, agendoque perficiat.* Et isto divino docendi modo, etiam ipsa voluntas, & ipsa operatio, & non sola volendi, & operandi naturalis possiblitas adiuvatur. Si enim solum posse nostrum hac gratia iuaretur, ita diceret Dominus: *Omnis, qui audivit à Patre, & didicit, potest venire ad me.* Non autem ita dixit; sed omnis, inquit, qui audivit à Patre, & didicit, venit ad me, &c. Ex quo sic arguo: Div. August. admittit in Pelagio primum modum docendi, quo naturalis possiblitas adiuvatur; negat tamen in ipso secundum, quo adiuvetur voluntas, & actio, & de quo verum est, quod omnis, qui audivit, & didicit, venit ad Christum: Sed primus, ut ostensum manet, importat cœlestem illuminationem intellectus, seu illustrationem, qua intimatur doctrina per Ministros prædicata, cum indifferentia ad assensum, vel dissensum; secundus autem modus, magis occultus, & internus, est per gratiam, qua Deus donat velle, & agere, cum tali determinatione, ut omnis, qui hoc modo audit, & disceit, infallibiliter veniat, quod est propriissimum gratiae efficacis: Ergo controversia Augustini cum Pelagio non fuit de illa illustratione, vel illuminatione intellectus cum indifferentia, sed de gratia efficaci, qua determinatè fit ut velimus, & agamus, quod primo modo didicimus. Vnde cap. 14. concludit: *Legant ergo, & intelligant, intueantur, atque fateantur, non lege, atque doctrina insonante forinsecus, sed interna, atque occulta, mirabili, atque ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum, non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates;* quia videbilet Pelagi admittebat veras revelationes sapientiae in intellectu per iam explicatam illustrationem, & illuminationem obiectivam supernaturalem; sed negabat, quod ulterius gratis operaretur Deus in corde hominis bonam voluntatem immediatè, & per te ipsum: Ergo controversia cum Pelagio non fuit de cœlesti illa illuminatione ex parte intellectus, sed de adiutorio immediato, & gratuito ex parte voluntatis ad velle, & agere.

13. Ex dictis sufficienter apparet
Non Pe-

Pelagium non detrectasse, sed potius admisile coelestem illustrationem, & illuminationem: internam intellectus, annexam legi, & doctrinæ divinæ interius intimatæ; nec quantum ad hoc fefellerisse, nec fraudem commisisse; siquidem in hac parte Augustini illum fallacia non arguit, sed fallacia eius fuit in eo, quod, cum prius ab Augustino coactus, fateretur gratiam, non in lege, atque doctrinam tantummodo, sed in Dei esse adiutorio, sub hoc nomine adiutorij, nihil amplius intelligebat, quam legem, atque doctrinam divinitus intimatam menti, & intellectui, non verò aliam gratiam, quam Deus immediatè donaret, atque adiuvarer bonam voluntatem. Nec propterea inferas, me assurere Pelagium concessisse veram gratiam sufficientem, adhuc ex parte potestatis; quia licet concederit illum illuminationem, & illustrationem coelestem ex parte intellectus, non ramen constat illum admisile adiutorium per modum virtutis infusa ex parte potentia; quia nomine adiutorij, quod factebatur, & quo fallaciter vtebatur, solum intelligebat præfatam illustrationem, & illuminationem intellectus excitantem voluntatem, quæ ad gratiam, & doctrinam intimatam expreſſe pertinet; non autem verum adiutorium ex parte potentia per subminstrationem virtutis: Hæc autem virtus omnino requisita est ex parte potestatis antecedentis ad actus salutares, & consequenter sine illa non est vera gratia sufficiens, adhuc ex parte potestatis, licet de hac virtute ex parte potestatis antecedentis non fuerit controversia principalis Augustini cum Pelagio, vt iam dico.

RESOLVITUR PRINCIPALE dubium.

14.

DI CO secundò: Controversia potissima Augustini non fuit de gratia requisita ex parte potestatis antecedentis ad actus salutares, sed de gratia requisita ex parte actus secundi ad velle, & agere salutariter: Veruntamen hoc pacto efficaciter ex consequenti probavit Augustinus gratiam verè requisitam ex parte potestatis antecedentis, seu actus primi: Hæc secunda pars infra constabit. Prima ramen, præterquamquod ex toto Libro Augustini de Grat. Christi, constabit cumque illum legenti, vt iterum protestor, tuadetur primo ex ipso; nam post-

quam, cap.4. retulit latum textum ipsius Pelagi tuum sensum explicantis, sic subiungit August. cap.5. Ecce est totum dogma Pelagi in libro eius tertio pro libero arbitrio, bis omnino verbis diligenter expressum: Quo tria ista, unum, quod est posse; alterum, quod est velle; tertium, quod est esse: Id est, possibilitatem, voluntatem, actionem, tanta subtilitate curavit distinguere, ut quandocumque legimus, vel audimus divinæ gratiae adiutoriorum confiteri, ut à malo declinemus, bonumque faciamus, sive in lege, atque doctrina, sive vibilitate constituat, sciamus quod loquitur, nec erremus, aliter eum intelligendo, quam sentit. Sed rogo (Sanctissimè Pater) quid est quod re ipsa sentit Pelagius, vt sciamus quod loquimur, & non erremus, aliter eum intelligendo, quam sentit? Iam responder, immédiatè subiungens: Scire quippe debemus, quod nec voluntatem nostram, nec actionem, divino adiuvari credit auxilio, sed solam possibilitatem voluntatis, atque operis, quam solam in his tribus nos habere affirmat ex Deo: Tanquam hoc sit infirmum, quod ipse Deus posuit in natura, cetera vero duo, quæ nostra esse voluit, ita sint firma, & fortia, & sibi sufficientia, ut nullo indigeant eius auxilio: Et ideo non adiuvet, vt velimus, non adiuvet, vt agamus, sed tantummodo adiuvet, vt velie, & agere valeamus. Ecce sensum Pelagi ab Augustino aperte expreſſum, remotis Pelagi fraudibus, & fallacijs; imò vt quotiescumque confiterit divinæ gratiae adiutorium, intelligamus quid per tale adiutorium intelligit, & non erremus.

15. Sed nunc videamus iam de quo sit concertatio Augustini contra ipsum. Sic igitur subiungit: Contra autem Apostolus: Cum timore, inquit, & tremore vestram ipsorum operamini salutem. Et ut scirent, quia non tantum in eo, quod operari posint, hoc enim, & in natura, & in doctrina iam acceperant; sed etiam in eo, quod operantur, divinitus adiumentur, non ait, Deus est enim, qui operatur in vobis posse; tanquam ipsi iam velle, & operare per se ipsos habeant, nec in his duobus adiutorio eius indigeant: Sed ait; Deus est enim, qui operatur in vobis, & velle, & perficere; vel sicut in alijs, & maximè in græcis codicibus legitur, & velle, & operari, &c. Ex quibus iam sic arguo: Quia in primis constat Pelagiuni admisile adiutorium possibilitatis, seu ex parte potestatis antecedentis: Sed controversia Au-

Augustini non fuit de gratia, in qua constitueret Pelagius, vel deberet constitue-re hoc adiutorium ex parte potestatis: Ergò non fuit de gratia ex parte potestatis requisita. Probo minorem: Nam de illo adiutorio possibilitatis, à Pelagio admis-so, præscindit Augustinus ab eo, in quo illud constitutus, sic enim ait: *Sive in le-gé, atque doctrina, sive vibilitate constitutus:* Ergò controversia Augustini non fuit de gratia, in qua constitueret, vel deberet constituere adiutorium ex parte potestatis: Alias enim ab hoc, in sua contro-versia potissima, non præscinderet. Se-cundò: Nam ad Pelagium convincendum non opponit Augustinus Pelagio, quod auxilium possibilitatis, seu ex parte potestatis, ponit solum in natura, atque doctrina, ut pure naturaliter cognita, abs-que illa vera gratia ex parte potestatis; nihil enim huius illi obijcit; sed solum illi opponit, quod Deus, iuxta Apostolum, operatur in nobis, & velle, & perficere, & consequenter, quod non solum adiu-vamur ut operari possimus, sed etiam adiuvamur ut velimus, & operemur, ex textu Apostoli: Ergò controversia Au-gustini potissima non fuit contra Pelagiū, eo quod adiutorium possibilitatis inde-bite constitueret in lege, atque doctrina, & non in gratia requisita ad posse, sed eo quod præter adiutorium possibilitatis, quocumque modo illud constitueret, non admittebat aliud adiutorium gratuitum ad velle, & agere, quod confitendum esse, ex Apostolo probat Augusti-nus.

16. Urgetur: Nam Augustinus aperte ait, arguendo Pelagium, quod illi, quibus alloquebatur Apostolus, iam acceperant posse operari in natura, & in doctrina. Sit ita, ut contendit Doct. Pra-do, cum Illust. Castel, quod hoc afferat, & supponat Augustinus ex mente Pela-gij, ad ipsum convincendum, vel arguen-dum; ex hoc tamen sic infero: Ergò controversia potissima, cum Pelagio non erat in eo, quod ipse constitueret posse in natura, lege, atque doctrina, & Au-gustinus contuleret, debere poni, & constitui aliter, nempè in gratia. Probo consequentiam: Quia nemo disputans cum altero contra aliquam sententiam ipsius, assumit, nec supponit, adhuc ex mente contrarij, seu ad hominem, vt sic dicamus, eandem ipsius sententiam, quam impugnat, & contra quam disputat: Er-go si disputatio Augustini esset contra Pelagium, eo potissimè, quod poneret

Tom. II.

posse ad opera salutaria in natura, & doctrina, minime Augustinus hoc ipsum dixisset, aut supposuisset, adhuc ex men-te ipsius, seu ad hominem, ad impug-nandam talem sententiam Pelagi: Sed hoc dixit, vel supposuit: Ergò quod im-pugnare nitebatur in Pelagio non erat hoc ipsum, sed aliud valde distinc-tum, nempè quod, supposito posse, vbi cumque illud constitueret, dicebat non requiri aliud adiutorium ad velle, & agere, cuius contradic-torium probat Augustinus ex Apostolo.

17. Secundò probatur assumptum; nam cap. 14. sic ait: *Venire posse ad Chris-tum in natura ponit Pelagius, vel etiam, vt modo dicere cœpit, in gratia, qualemlibet eam sentiat, qua ipsa, vt dicit, pos-sibilitas adiuvatur: Venire autem iam in voluntate, & opere est. Non est autem consequens, vt qui potest venire, etiam ve-niat, nisi id voluerit, atque fecerit. Sed omnis, qui didicit à Patre, non so-lum potest venire, sed venit: Ubi iam, & possibilis profectus, & vo-luntatis affectus, & actionis effectus est.* Etenim, si controversia Augustini contra Pelagium esset de gratia requisita ad pos-se agere salutariter, seu ex parte potesta-tis antecedentis, minime præscinderet, disputando cum Pelagio, à qualitate talis gratiae requisitae ex parte potestatis: Sed Augustinus aperte ab hac præscindit, & solum queritur de Pelagio, quod non ad-mittat ulteriorem gratiam requisitam ad actū secundū: Ergò controversia potissi-ma cū Pelagio fuit de gratia requisita ex parte actus secundi, nō de gratia requisita ex parte potestatis antecedentis. Minor patet ex ipso textu dicente: *Pelagius venire posse ponit in gratia, qualemlibet eam sentiat, qua ipsa possibilis adiuvatur.* Præscindit ergo à qualitate illius gratiae, quam sensit Pelagius, solumque vim fa-cit Augustinus in eo, quod Pelagius eam tantum gratiam admittit, quocumque illa sit, qua ipsa possibilis adiuvatur, non eam, qua velle, & agere donatur, & adiuvatur. Urgetur: Nam eam gratiam exigit Augustinus à Pelagio, qua omnis, qui didicit à Patre, non solum potest venire, sed actu venit ad Chris-tum: Sed gratia potestatis solum est, qua quisque potest venire, non vero, qua fiat, vt actu veniat; quia non est consequens, vt qui potest venire, etiam veniat, sola autem gratia efficax est, qua sit, vt ve-niat: Ergò controversia Augustini cum Pelagio non est de gratia potestatis,

Nnn 2

sed

sed de gratia efficaci ad velle, & agere.

18. Tertiò : Quia quarela continua Augustini contra Pelagium est, quod ex illis tribus, possibilitas, voluntas, & actio, sè posse, velle, & agere, solam possibilitatem adiuvari Dei gratia confitetur, & ulterius non requirit adiutorium gratuitum ad velle, & agere. Unde cap. 16. de hoc expresse ipsum arguit, & accusat, & præsertim, cap. 25. sic incipiens : *Desinat itaque iam Pelagius, & se ipsum, & alios fallere, contra Dei gratiam disputando, non propter illorum trium unum, id est, propter possibilitatem bona voluntatis, atque operis, sed etiam propter voluntatem, & operationem bonam erga nos gratia Dei prædicanda est :: non ideo tantum adiutorium divine gratiae commendetur, quia possibilitatem adiuvat naturalem. Desinat dicere : Quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est, qui hoc posse adiuvat ; quod vero bene vel agimus, vel loquimur, vel cogitamus, nostrum est. Desinat, inquam, ita dicere. Non solum enim Deus posse nostrum donavit, atque adiuvat, sed etiam velle, & operari operatur in nobis :: Quomodo enim dicitur : Quod possumus bene agere Dei est, quod autem agimus nostrum est : Cum dicat Apostolus orare se ad Deum pro eis, ad quos scriebat, nè quid mali faciant, & ut quod bonum est faciant ? Non enim ait, oramus, ut possitis nihil mali facere, sed nè quid faciatis mali : Nec, ut possitis bonum facere : Sed, ut bonum faciatis :: quomodo dicit Pelagius : Quod bene loqui possumus Dei est : Quod bene loquimur nostrum est, cum dicat Dominus : *Spiritus Patris vestri est, qui loquitur in vobis ? Nec enim ait : Non vos estis, qui dedistis vobis bene posse loqui : Sed ait, non vos estis, qui loquimini. Nec ait : Spiritus Patris vestri est, qui vobis dat, vel dedit posse bene loqui ; sed ait, qui loquitur in vobis ; non significans possibilitatis profectum, sed exprimens cooperationis effectum, &c.* Et prosequitur, cap. 26. Istam Dei gratiam in divinis eloquij manifestam, etiam Pelagius manifestè fateatur, seque tandem contra sensisse non operiat impudentissimo pudore, sed dolore saluberrimo aperiat, ut Sancta Ecclesia non turbetur periclitiae eius obstinatione, sed veraci correctione latetur, &c. Ergo tota contentio Augustini cum Pelagio, non fuit de gratia requisita ad posse, sed solum, ut Pelagium cogeret fateri ulteriore gratiam ad bene velle, agere, & loqui, qua nempè supposito posse,*

Deus operatur in nobis, & velle, & agere, & loqui benè.

19. Quartò : Nam cap. 47. sic incipit August. *Quia ista questio, ubi de arbitrio voluntatis, & Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficultis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur, quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferi ; propterea potest Pelagius ita se latebris obscuritatis huius involvere, ut etiam ijs, que à S. Ambros. scripta possumus, consentire se dicat, &c.* Ex quibus verbis sic arguo : Si solum defendatur gratia requisita ad posse, annexa connaturaliter legi, & doctrinæ intimæ, & non alia distincta, requisita ad velle, & agere, non difficultis, sed facilima est quæstio de libero arbitrio, & Dei gratia : Sed Div. Augustinus illam supponit difficultem : Ergo aliam gratiam propagnat contra Pelagium, requisitam ad velle, & agere, præter gratiam catholice requisitam ad posse, legique, & doctrinæ annexam. Probo maiorem : Nam si solum defendatur illa prima gratia, certissimum manet, quod omnis, qui audit legem, & doctrinam, habet potestatem antecedentem, & expeditam ad salutariter operandum, & quod ulteriori gratia non eget ad salutariter operandum : Sed, cum hac suppositione facilime componitur liberum arbitrium : Ergo si illa sola gratia requiratur, quæstio illa non manet ad discernendum difficultis. Probo minorem : Nam si quotiescumque homo obligatur, vel movetur per legem, & doctrinam ad salutariter operandum, habet totam gratiam requisitam ad posse salutariter operari, & ulteriori gratia non eget, ex hoc ipso absque omni difficultate manet semper liber, & expeditus, ut salutariter operetur, vel non, pro suo arbitrio, sine indigentia ulterioris auxilij, vel gratiae, & hoc clarissimum est, & facilime intelligitur : Ergo.

20. Explicatur : Nam tota difficultas conciliandi liberum arbitrium cum gratia est, quomodo voluntas cum indigentia gratiae, vel auxilio gratuito pendens ex gratuita Dei voluntate, requisitique ad salutariter operandum, maneat libera ad salutariter operandum, vel non operandum : Sed si gratia requisita ad posse salutariter agere, nunquam deficit voluntati obligata, vel motæ moraliter ex lege, & doctrina, & ulteriori auxilio gratuito iam non eget, nunquam verificatur casus prædictæ difficultatis, nempe quod

quod voluntas obligata lege, & doctrina maneat cum indigentia auxilij gratuiti pendentis ex gratuita Dei voluntate, requiritique ad salutariter operandum: Ergo nunquam manet difficultas conciliandi liberum arbitrium cum gratia. Probo minorem: Quia in primis, nunquam voluntas mota moraliter, & obiectivè à lege, & doctrina manet cum indigentia gratiae, vel auxilij gratuiti, requisiti ad posse; siquidem hoc, ut potè connaturaliter annexum legi, & doctrinæ, nunquam deficit: Deinde nec manet cum indigentia vltioris auxilij gratuiti pendentis ex voluntate gratuita Dei, & requisiti ad salutariter operandum; quia hoc in praedicta suppositione non datur, nec requiritur: Ergo voluntas mota obiectivè à lege, & doctrina, nunquam manet cum indigentia gratiae, vel auxilij gratuiti ad salutariter operandum, sed semper potens expedite, absque tali indigentia, ad salutariter operandum, vel non operandum: Vbi ergo difficultas conciliandi gratiam cum libero arbitrio?

21. Vrgetur: Nam si à Pelagio exigeretur, quantumvis magna gratia requisita ad posse, si tamen illa exigeretur ut annexa semper legi, & doctrinæ, & absque indigentia vltioris adiutorij gratuiti, libentissime illam concederet, absque illa difficultate illam conciliandi cum libero arbitrio: Sed controversia Augustini cum Pelagio non fuit de ea gratia, quam Pelagius minimè repugnaret, sed de ea, quam tenaciter repugnabat admittere: Ergo non fuit de gratia requisita ad posse, & annexa legi, sed de vltiori gratia requisita ad velle, & agere. Probo maiorem: Quia tota repugnantia Pelagi, in admittendo gratiam Augustinianam, erat, quia intelligere non poterat, quomodo maneret voluntas libera ad salutariter operandum, & simul cum indigentia auxilij pendentis ex gratuita Dei voluntate, vt actu salutariter operaretur: Sed hæc difficultas omnino cessat, quantumvis magna gratia requiratur ad posse, si illa semper est annexa legi, & doctrinæ, eamque inseparabiliter comittatur; & alias vltius non requiritur auxilium pendens ex gratuita Dei voluntate: Ergo absque omni difficultate talem gratiam libenter Pelagius concederet.

22. Confirmatur ex D. Hieronymo, Epist. ad Thesiph. contra Pelagium, vbi sic proponit argumentum Pelagi: Si nihil ago, absque Dei auxilio, & per sim-

gula opera eius est omne, quod gessero: Ergo non ego, qui labore, sed Dei in me coronabitur auxilium, frustraque dedit arbitrij potestatem, quam implere non possum, nisi me semper adiuverit: Destruitur enim voluntas, que alterius ope indiget; sed liberum dedit arbitrium Deus, quod aliter liberum non est, nisi fecero quod voluerio, ac per hoc, ait, aut utor semel potestate, que mibi data est, ut liberum servetur arbitrium, aut si alterius ope indigo, libertas arbitrij in me destruetur. Hactenus Hieronymus ex Pelagio, sic subiungens: Qui bæc dicit, quam non exce-dit blasphemiam? Que Hæreticorum venena non superat? Et iterum: Quis destruit liberum arbitrium? Ille, qui semper Deo agit gratias, & quocumque in suo rivulo mariat, ad fontem refert? An qui dit, recede à me, quia mundus sum, non habeo te necessarium: Dediti enim mihi semel arbitrij libertatem, ut faciam quod voluerio, quid rursum tē ingeris, ut nihil possint facere, nisi tu in me tua dona compleveris.

23. Tunc sic: Sed totum huiusmodi argumentum Pelagi non militat contra gratiam requisitam ad posse, semperque annexam legi, & doctrinæ, sed vnicè contra gratiam, supposito posse, requisitam ad velle, & agere, pedentemque ex gratuita Dei voluntate: Ergo illam libenter admireret Pelagius, si ab illo exigeretur, solumque controversia Hieronymi, & Augustini fuit de ista secunda. Probo minorem subsumptam: Quia si illa gratia requisita ad posse semper est annexa legi, & doctrinæ moven-
ti moraliter, & vltior non requiritur gratia, nec auxilium gratuitum; tota gratia requisita constituit arbitrij libertatem, & potestatem indifferentem ad salutariter operandum, vel non operandum, & consequenter tota illa semper conceditur, quotiescumque ponitur liberum arbitrium, seu potestas libera ad salutariter operandum, absque indigentia illa vltioris auxilij gratuiti: De hac item verificatur, quod semel tali potestate mihi concessa, ut liberum servetur arbitrium, alterius ope non indigo, & quod Deus non rursum se ingerit nova ope, vel auxilio, sine quo operari salutariter non possimus: Sed contra huiusmodi gratiam non militat argumentum Pelagi, sed potius quidquid argumentum postulat, in illa salvatur, nempè, quod semel concessa potestate libera, liberum arbitrium alterius ope non egeat, & quod illa potestas

libera ad salutariter operandum , semper adest, & comitatur inseparabilitè , quoties lege , atque doctrina monemur , & obligamur ; imò & quod , si tali potestate concessa , vltiori ope , & auxilio gratuito egeremus , destrueretur in nobis liberum arbitrium : Ergò .

24. Vrgetur : Nam prædicta gratia requisita ad posse , & annexa legi , & doctrinæ , si vltior non requiratur , & qualiter excludit indigentiam orationis ad malum vitandum , & bonum agendum , ac gratia , talis , qualis , admissa per Pelagium : Ergò hanc pariter , ac illam concederet , absque vlla difficultate . Probo antecedens ; nam in primis , oratio necessaria non manet pro tota gratia requisita ad posse , ti illa semper est legi annexa , & eam inseparabilitè comitatur ; nam quotiescumque homo monetur , aut obligatur lege , atque doctrina , iam supponitur cum gratia requisita ad posse , ac proindè oratio superflua est pro tali gratia impetranda : Deindè nec est necessaria oratio pro vltiori ope , vel auxilio gratuito ad salutariter operandum ; quia huius non habet indigentiam ad salutariter operari : Ergò nullo pacto manet necessaria oratio ad salutariter operandum . Vide Tractat. de Provident. quest. 12. à num. 61.

25. Denique suadetur assumptum ex August. vbi supr. eodem cap. 47. vbi sic concludit : Qua propter , quantum attinet ad istam de divina gratia , & adiutorio questionem , tria ista , que apertissimè distinxit , attendite , posse , velle , esse , id est , possibilitatem , voluntatem , actionem : Si ergò Pelagius consenserit nobis , non solam possibilitatem in homine , etiam si nec vult , nec agat benè , sed ipsam quoque voluntatem , & actionem , id est , ut benè velimus , & benè agamus , que non sunt in homine , nisi quando benè vult , & benè agit : Si , aut dixi , consenserit etiam ipsam voluntatem , & actionem divinitus adiuvari , & sic adiuvari , ut sine illo adiutorio , nihil benè velimus , & agamus , eamque esse gratiam Dei per Iesum Christum D. N. in qua nos sua , non nostra iustitia iustos facit , ut ea sit vera nostra iustitia , que nobis ab illo est ; nihil de adiutorio gratiæ Dei , quantum arbitror inter nos controversie relinquetur . Quid clarius ? Ecce vbi tota controversia Augustini cum Pelagio non est de gratia , qua possibilis adiuvatur , seu de gratia potestatis , sed solum , vel principalissimè de gratia , & adiutorio gratuito ad ipsum velle , &

agere ita necessario , vt sine illo nihil bene velimus , & agamus ; hancque esse gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum . Ita vt si Pelagius , qui iam adiutorium potestatis concedebat , vltius admiraret etiam adiutorium gratuitum , immediatum ad velle , & agere , vt omnino requisitum , cessaret controversia : Ergò de hoc vltimo adiutorio , & non de primo , fuit tota controversia Augustini cum Pelagio .

SEGUNDA PARS ASSERTI explicatur , & probatur .

26. EX dictis constat secunda pars asserti , nempe , quod Augustinus ex hoc ipso , quod requirit divinam per Iesum Christum gratiam ad velle , & agere salutariter , ex consequenti convincit , requiri etiam ex parte potestatis antecedentis adiutorium per modum virtutis in actu primo , & ex parte potentie se tenentis , distinctum realiter à lege , & doctrina , adhuc vt divinitus intimata , imò , & à gratia excitanti , ut tali . Patet , inquam , quia ex hoc ipso , quod requirit gratiam divinam per Christum ex parte actus secundi , ad actum salutarem , ostendit ipsum actum salutarem esse supernaturalem , & de ordine divino : Sed ex hoc ipso convincitur requiri ex parte actus primi , seu potestatis antecedentis , virtutem supernaturalem ex parte potentiae , vt possit elicere talum actum , vt ostendimus latissime Tractat. de Charitat. quest. 6. per totam , præsertim ex Div. Thom. in Disputationis , quest. de Charitat. artic. 1. in corpor. Ergò ex primo convincit Augustinus , ex consequenti , hoc secundum .

27. Explicatur : Aptior modus probandi virtutem gratuitam , & supernaturalem , requisitam ex parte potentiae , ad eliciendum aliquem actum , est ostendere illum actum esse supernaturale , sive gratuitò donatum à Deo , vt Auth. supernaturali , per gratiam supernaturaliter adiuvantem , & donantem ipsum : Sed hoc secundum probavit efficacissime Augustinus contra Pelagium : Ergò ex consequenti reliquit convictum primum . Maior patet : Quia cum potentia , & principium elicitum actus , specificetur ab actu , ex qualitate actus , nempe , quod sit supernaturalis , & gratuitus , probatur qualitas virtutis activæ requisitæ ex parte potentiae . Item ab experientia : Nam aper te videmus eos , scilicet Thomistas , qui ma-

maiores gratiam requirunt ex parte actus secundi ad actus salutares, nempe intrinsecè efficacem, maiorem etiam gratiam requirere ex parte actus primi, nempe, non solum per modum excitantis, & moventis moraliter, & obiectivè, sed etiam per modum virtutis subiectivè, & ex parte potentiae illam elevantis, & confortantis in actu primo, quæ nempe virtus sit tota ratio formalis agendi, & insupplebilis, adhuc de potentia absoluta, per auxilium extrinsecum: Et econtra, qui minorem, vel nullam gratiam requirunt ex parte actus secundi, supposita potestate, minorem etiam gratiam requirunt ex parte potestatis, & actus primi, ut patet in plerisque ex Schola Societatis, qui supposito posse, nullum adiutorium de novo gratuitum requirunt ex parte actus secundi, & propterea etiam ex parte actus primi, vel solum requirunt gratiam excitantem, & moventem moraliter; vel si requirunt virtutem intrinsecam ex parte potentiae, illam requirunt, ut pure partiale, & determinabilem à voluntate ratione sui in concurrendo, supplebilemque per auxilium extrinsecum. Ex quo apparet quanta connexio sit gratiæ requisita ex parte actus secundi, cum gratia requisita ex parte actus primi, seu potestatis. Unde nihil mirum, si Augustinus totus fuit in probando contra Pelagium gratiam requisitam ex parte actus secundi, quia si Pelagius hanc fateretur, facilimè convictus maneret ad concedendam gratiam etiam requisitam per modum virtutis ex parte actus primi, & potestatis antecedentis.

28. Quod vero hæc gratia per modum virtutis ex parte potentiae sit distincta à lege, atque doctrina, adhuc ut divinitus intimata, imò & à gratia excitante, & movente pure moraliter, patet non minus clare: Quia lex, & doctrina, ut divinitus intimata, solum movet obiectivè, & moraliter applicando interius obiectum legis, & doctrinæ divinæ, ut moveat mentem, & obliget voluntatem, quod, & nihil amplius, præstat gratia excitans, & movens moraliter, ut probabam *Tractat. de Provident.* contra Pat. Tyrsum quest. illa 13. à num. 19. & quest. 9. à num. 30. & quest. 10. à num. 84. Sed virtus intrinseca ex parte potentiae, subiectivè se habet, & minimè movet obiectivè, aut moraliter per intellectum, quinimo, nec per se applicat obiectum doctrinæ, aut legis, sed solum iuvat ex parte potentiae, ut voluntas possit move-

ri à lege, & doctrina divinitus applicata: Ergo.

29. Ex quibus omnibus aperte colliges, quam falso, & contra fas omne illud. Castel. & Doct. Prado nobis imputare nitantur errorem Pelagi, & quod Augustinum talis erroris reum facimus, cum potius, ex hoc ipso, quod ostendimus ipsum potissimum propugnasse contra Pelagium adiutorium gratuitum, quo supposito posse, adiuvat immediate ad velle, & agere; quo supposito posse operatur in nobis immediate, & gratuito, gratisque nobis donat immediate ipsum velle, & agere, inferatur Augustinum, & nos requirere ad posse, seu ex parte potestatis antecedentis, maiorem gratiam, quam requirunt contrarij, nempe non solum legem, atque doctrinam, nec solum gratiam excitantem, sed etiam virtutem intrinsecam supernaturalem ex parte potentiae, quam esse totam rationem agendi supernaturaliter ex ipso Augustino probavimus, *Tract. de Charit. quest. 8. num. 6. & num. 28.* Licet enim Augustinus in lib. de Grat. Christ. disputans cum Pelagio, interdum præscindat, ut vidimus, ab eo, in quo ponatur gratia potestatis, seu, qua possilitas adiuvatur; quia intentum principale erat obligare Pelagium, ut fateretur adiutorium gratuitum immediatum ad velle, & agere, adhuc supposito posse adiuto per gratiam potestatis, qualiscumque illa foret nihilominus, hoc secundo demonstrato; planè colligitur sensus Augustini de gratia potestatis, iam explicatus.

30. Colliges secundò: Quod, licet, Augustinus, & nos cum illo, talem sentiamus esse gratiam potestatis antecedentis, nihilominus illam dicimus esse legi, & doctrinæ divinæ, divinitus intimata, connaturaliter annexam, ex eadem que providentia, & liberalitate, qua voluit suam legem, & doctrinam divinitus intimari, manantem, ac proinde non esse novam, & distinctam gratiam formaliter in esse gratiæ, supra gratiam legis, & doctrinæ divinitus intimatæ, licet in esse rei, & virtutis sit ab illa realiter distincta, ut supra ostendimus. Quo paeto vitatur omnis error: Vitatur, inquam error Pelagi, nempe, quod liberum arbitrium, solis naturæ viribus, sine gratia distincta reipsa à lege, atque doctrina, adhuc ut divinitus intimata, possit velle, & agere salutariter: Vitatur etiam error Jansenij ponentis legem, & doctrinam obligare inexcusabiliter absque gratia sufficien-

cienti ex parte potestatis, hominemque peccare inexcusabiliter, etiam quando defectu talis gratiae res pracepta est illi impossibilis. Ut quid ergo contra nostram doctrinam voces ille, & suggestiones terribilentes, iam de errore Pelagi, iam de errore Jansenij? Quandoquidem nostra doctrina utrumque errorem simili impugnat, & iugular, adversus utrumque militando. Sanè ad nihil aliud inducte vindicantur, nisi ad Tyroneos terrendos; & quia deficientibus solidis fundamentis adversus talem doctrinam, non fuit alias recursus, nisi ad illa terriculamenta Tyroneum.

EVASIONES, ET OBJECTIONES Doct. Prado refelluntur.

31. **C**ONTRA nostrum primum assertum, *ex num. 2.* nihil adducit Doct. Prado, nisi textum illum ex Doct. Castel, relato *num. 1.* qui (praterquam quod nihil adversum me probat, sicut nec meus contra ipsum,) ab ipso Doct. Prado infideliter refertur: Nam Doct. Castel non sic dicit, sed ita: *Sed prius dicebat legem iuvare, ut cognitam, &c. & subdit; postea fatebatur etiam doctrinam nobis Sancto Spiritu revelari.* Doct. autem Prado supressit *ly prius*, & *ly postea*, ut saltē ex Doct. Castel probaret, Pelagium non admisisse illuminationem cœlestem in intimatione legis, & doctrine, contra ipsum Castel, oppositum in eodem textu afferentem. Quo autem iure liceat sic DD. contra ipso met allegare, videat quisque.

32. Contra secundum autem assertum, *ex num. 14.* opponit primo: Quia nunquam clarius exprimitur in D. Augustinus gratia efficax ad velle, & agere, quam dum edocet, & probat admittendum adiutorium *sine quo*: Sed nomine adiutorij *quo* intelligit gratiam indifferentem, & consequenter requisitam ad posse: Ergo non aliam probavit contra Pelagium. Probat minorem ex August. lib. de corrept. & grat. cap. 11. vbi loquens de gratia, quæ datur in secundo Adam, quæ potentior est illa, quæ data fuit in primo Adam, sic ait: *Prima (nempè primi Adam) est qua fit, ut homo habeat iustitiam, si velit. Secunda ergo plus est, qua etiam fit, ut velit:* Notetur, inquit, *ly etiam, & infero: Ergo gratia, qua fit ut velimus, est adiutorium quod etiam praefat, ut homo*

habeat iustitiam, si velit: Ergo praefat id ipsum, quod exhibet adiutorium *sine quo*: Sed hoc solum exhibet potestatem in eo, qui velle renuit: Ergo adiutorium *sine quo* excedit adiutorium *sine quo* in eo, quod non solum exhibet potestatem, sed etiam operationem. Secundò; nam ibidem sic ait: *Nunc autem, quibus deest adiutorium, iam pena peccati est: Quibus autem datur, secundum gratiam datur, & non secundum debitum: Et tanto amplius datur per Iesum Christum Dominum nostrum, quibus sic dare Deo placuit, ut non solum adsit, sine quo permanere non possumus, verum etiam tantum, ac tale sit, ut velimus. Est quippe in nobis per hanc Dei gratiam in bono recipiendo, & perseveranter tenendo, non solum posse, quod volumus, verum etiam velle, quod possumus, quod non fuit in primo homine: Ergo donum, sine quo permanere non possumus, tantum est, ac tale in illis, quibus dare Deo placuit, ut non solum tribuat posse, sed etiam velle, & totum tribuitur per hanc Dei gratiam: Ergo eadem est gratia, quæ in benè operante praefat utrumque.*

33. Tertiò, *ex cap. 12.* vbi, post explicatam utriusque adiutorij differentiam, prosequitur differens evidenter de adiutorio *quo*, & sic ait: *Nunc vero Sanctis in Regnum Dei per gratiam Dei prædestinatis, non tantum tale adiutorium, perseverantia datur, sed tale, ut eis perseverantia ipsa donetur: Non solum, ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam, ut per hoc donum, non nisi perseverantes sint: Ergo idem est donum, quo utrumque praefatur. Conferantur, inquit Prado, sedulo verba, & hoc innotescet.*

34. Respondeo primò: Hoc argumentum non desumi ex *Libro de Gratia Christi*, in quo propugno contentionem potissimam Augustini fuisse de gratia efficaci ad velle, & agere: Unde non videtur ad rem, cum ex alio libro desumatur. Deinde quod ipse Augustinus expressè distinguerit adiutorium *sine quo*, & adiutorium *quo*, probabam, *quest. 13.* de *Provident.* a *num. 6.* ex ipso Augustino dicente, *cap. 12.* ab ipso Doct. Prado citat. *Ipsa adiutoria distinguenda sunt. Aliud est adiutorium sine quo aliquid non fit, & aliud est adiutorium, quo aliquid fit,* &c. legantur ibidem, dicta usque ad *num. 16.* & evanescit tota difficultas huius argumenti. Item in hoc loco Augustinus non loquitur de auxilijs ad primum actum

actum salutarem; sed de requisitis ad perseverantiam in gratia, & iustitia. Controversia vero nostra est de adiutorio ad primum actum salutarem. Sed in forma: Omissa maiori, quantum ad ly *nunquam clarius*, nego minorem. Ad eius probationem, concessio antecedenti, nego primam, & secundam consequentiam: Et reliqua, quae sequuntur, quae omnia fundat tantum in illa particula *etiam*. Sed im-merito: Nam Augustinus per illam particulam solum denotat, supponi adiutorium, seu gratiam, qua sit, ut habeat homo iustitiam, si velit, hoc est, qua possit conservare iustitiam, si velit, & ideo dicit: *Secunda gratia plus est, qua etiam fit, ut velit*: Non quia prima, & secunda sit eadem formaliter gratia; nec quia secunda praestet potestatem antecedentem, quam praestat prima, sed quia supposita prima, praestante potestatem, secunda plus est, quia *etiam* praestat, ut velimus. Ubi ly *etiam*, minime denotat, quod ista secunda praestet potestatem, sed solum, quod supponat potestatem praestitam a prima. Exempli gratia, si quis dicat arbor praestat mihi cibum, fons praestat etiam mihi potum: Ubi nullus unaquam dixit, quod ly *etiam* significet fontem praestare mihi cibum, quia dico, quod etiam praestat mihi potum, & innumeris exemplis, & modis visitatissimis loquendi ponimus ly *etiam* respectu alicuius muneris, vel effectus praestiti ab aliquo principio, actione, vel causalitate, quin significemus ab eodem principio, & causalitate esse aliud munus praesertum. Dicimus enim: Creatio facit hominem naturaliter bonum; gratia vero etiam Iustum, & Sanctum. Item: Grammatica facit Discipulum Idiomatis Latinum, sed Philosophia etiam Philosophum. Anima facit hominem vivum, sed artes liberales faciunt illum etiam politicum, & sic de mille alijs locutionibus, ubi ly *etiam* solum significat idem ac *ulterius*. In hoc ergo sensu Augustinus loquitur quotiescumque ait, per gratiam, sive per adiutorium quo fieri etiam ut velimus, supposito nempe, quod per aliam gratiam, seu per aliud adiutorium, factum supponitur ut possimus. Non ergo ex Augustino colligitur, per eandem gratiam fieri, ut possimus, per quam sit ut velimus.

35. Ad secundum, concessio tex-
tu, nego primam, & secundam conse-
quentiam, quia potius sequitur opposi-
tum: Nam imprimis Augustinus loquitur

Tom. II.

de adiutorio, quod aliquibus deest in poenam peccati; hoc attem adiutorium planè distinctum est ab adiutorio requisi-
to ex parte potestatis antecedentis ad pri-
mum actum salutarem: Hoc enim nemi-
ni negatur a Deo, adhuc in poenam pec-
cati, iuxta contrarios. Concedit igitur Augustinus auxilium quo distinctum re
ipsa ab adiutorio potestatis. Deinde de
hoc auxilio quo, afferit dari pet Iesum
Christum Dominum nostrum, his, quibus
Deo placuit, ut non solum adsit eis
auxilium sine quo commune omnibus vo-
catis, verum etiam adiutorium quo, quod
sit tantum, ac tale, ut velimus. Ubi etiam
iterum distinguit auxilium sine quo, seu
potestatis commune, & auxilium quo
speciale his tantum, quibus Deo dare
placuit, quo fit, ut velimus: Ac demum
distinguit Dei gratiam in eam, per quam
nobis adest posse, quod volumus, & in
eam, per quam etiam nobis adest velle,
quod possumus: Falso ergo est ex Augus-
tino, quod donum, sine quo permanere
non possumus, absque alia gratia super-
addita, non solum tribuat posse, sed
etiam velle, & quod idem adiutorium
vtrumque praestet.

36. Ad tertium, concessio etiam
textu, nego pariter consequentiam; quia
oppositum potius infertur, cum Augus-
tinus dicat: Sanctis non solum dari tale
adiutorium perseverantiae, sine quo perse-
verare non posint, sed illis dari etiam ta-
le adiutorium, quo eis perseverantia ipsa
donetur; non solum, ut sine isto dono,
nempè sine quo, perseverantes esse non
posint, verum etiam, ut per hoc donum;
nempè quo, non nisi perseverantes sint.
Ubi planè duplex distinguit donum, &
adiutorium, vtrumque immediatè gratui-
tum; primum, sine quo perseverantes esse
non posint; secundum, per quod non nisi
perseverantes sint, seu quo eis ipsa perse-
verantia donetur. Sed in quis: Loquens
Augustinus de isto dono, sine quo perse-
verantes esse non posint, subiungit sta-
tim; verum etiam, ut per hoc donum, non
nisi perseverantes sint: Ubi ly hoc refer-
tur, & signat ipsum donum immediatè
traditum, sine quo perseverantes esse non
posint: Ergo idem donum significat Au-
gustinus cum vtroque munere. Sed res-
pondeo, quod Augustinus duplex adiuto-
rium, & donum commemoraverat im-
mediatè, nempè, & donum sine quo non
possumus, & donum, quo fit, ut veli-
mus, & vtrumque, vtpotè immediatè
traditum, designat dupli pro nomine

Poo.

des

demonstrativo. Primum illis verbis: *Non solum, ut sine isto, id est primo dono perseverantes esse non posint.* Secundum sequentibus verbis: *Veram etiam, ut per hoc, id est secundum, donum non nisi perseverantes sint:* Non ergo *ly isto*, & *ly per hoc* designant idem omnino adiutorium, sed distincta adiutoria, prout illa distinxerat Augustinus initio capituli.

37. Veruntamen, si huic expositioni non acquiescas, adhuc non infertur idem esse adiutorium potestatis, & adiutorium gratuitum, quo fit, ut velimus, nempè efficax. Ratio est; quia adiutorium potestatis est tantum adiutorium, *sine quo non possumus*: Adiutorium autem immediatum, & efficax ad velle est utrumque, nempè, & *sine quo non possumus* salutariter operari, *ly sine quo determinante actum salutariter operandi, & etiam quo fit, ut velimus* salutariter operari; vnde verisimile est, iuxta Augustinum, auxilium quo immediatè fit, ut velimus, esse etiam auxilium *sine quo nunquam volumus*: Non tamen auxilium *sine quo esse semper auxilium quo volumus*, & hoc modo distinxisse adiutoria, nempè in adiutorium, quod præcise, & tantum est adiutorium *sine quo*, & in adiutorium, quod intrinsecè, & de se est *quo*, & *sine quo*: Illud primum est auxilium potestatis, seu requisitum ad posse: Hoc secundum est adiutorium efficax ad velle, & agere, quod indivisibilitè habet esse *quo*, & *sine quo non volumus*, *ly sine determinante actum, & non potestatem*. Et ratio est: Nam Augustinus, distinguens illa adiutoria, sic ait: *Nam sine alimentis non possumus vivere, nec tamen cum affuerint alimenta, eis fit, ut vivat, qui mort voluerit: Ergo adiutorium alimento est, sine quo non fit, non quo fit, ut vivamus. At vero beatitudo, quam non habet homo, cum data fuerit, continuo fit beatus. Adiutorium est enim, non solum sine quo non fit, verum etiam, quo fit, propter quod datur. Quia propter hoc adiutorium, & quo fit est, & sine quo non fit; quia & si data fuerit homini beatitudo, continuo fit beatus, & si data nunquam fuerit, nunquam erit. Alimenta vero non consequenter faciunt, ut homo vivat, sed tamen sine illis non potest vivere.* Ex quo patet Augustinum ea adiutoria distinxisse penes adiutorium *sine quo tantum*, & adiutorium *quo*, & *sine quo simul, & indivisim*.

38. Ex quo sic applico doctrinam Augustini: Adiutorium potestatis est adiutorium tantum *sine quo non volumus*; quia sine illo velle non possumus; attamen, si cui datum fuerit, non continuo fit ut velit: Ipsum autem vele ut donatum à Deo, est auxilium *quo*, & *sine quo*; quia si datum fuerit alicui continuo fit, ut velit, & si datum non fuerit, nunquam volet: Ergo, iuxta Augustinum, semper manent distinctissima adiutoria, adiutorium *sine quo tantum*, quod est adiutorium potestatis, & adiutorium *quo*, & *sine quo* indivisim, quod est adiutorium efficax, & actualitatis; ita ut per primum solum donetur potestas agendi salutatè, si velit, sicut per alimenta habet quis potestatem vivendi, si velit, per quod adiutorium non continuo fit, ut velit: Secundum autem non solum est tale, ut sine illo nunquam velit, sed tale, ut per illud, non nisi volens fiat; quia scilicet per velle, ut donatum à Deo, actu fit, ut velit, & sine illo nunquam volet, imò nec potest velle sine illo, *ly sine determinante actum*. Et hoc pacto intelligetur clarissimè tota doctrina Augustini: *Legē à nobis dicta quest. illa 13. de Provident.* num.6.

39. At inquires, totam hanc distinctionem salvare sufficientè per auxilium potestatis sufficientis; quia tale auxilium in eo, qui non consentit, est tantum auxilium *sine quo non potest*; ceterum in eo, qui consentit, non solum est auxilium, *sine quo*, sed etiam *quo fit*, ut velit, & consentiat; quia præstat non solum posse velle, sed etiam præstat velle quod possit. Sed contra est: Nam rogo à contrarijs, quomodo præstat velle, & consentire? Et respondent, hoc præstare, quia adiuuat, & influat in ipsum consensum, & ipsum velle. Sed quomodo, rursus rogo, influat, & adiuuat in actu secundo? Ex libera Dei determinatione, an vnicè ex libera determinatione arbitrij creati? Primum negant; secundum solum fatentur: Ergo propriè loquendo, per illud adiutorium solum fit, quod voluntas consentiat, si velit, non tamen per illud fit, ut velit. Patet consequentia: Quia auxilium pendens, ut influat in consensum, ab eo, quod voluntas velit, seu determinet influxum, propriè non facit, quod voluntas velit, nec per illud fit, ut velit, & se determinet, ut ex terminis patet.

40. Secundò: Quia alimenta adhuc in illo, qui eis vult ali, & vivere, non

non sunt adiutorium, *quo*, nec id vñquam dixit Augustinus: Ergo pariter gratia potestatis, adhuc in illo, qui vult, & consentit, non est auxilium *quo*. Probo consequentiam: Nam ideo primum est verum, quia ex alimentis habitis non continuo, id est, non consequentia infallibili, fit, vt vivat, sed tantum sub conditione, nempe si velit: Sed pariter, per gratiam potestatis non continuo fit, vt quis consentiat; quia non est consequentia absoluta de illa ad consensum, sed tantum conditionatè, si velit: Ergo pariter talis gratia potestatis, adhuc in eo, qui consentit, non est adiutorium *quo* in sensu Augustini.

41. Tertiò: Quia auxilium *quo*, iuxta Augustinum, est nova, & magna gratia supra auxilium *sine quo* tantum, & ab illo in esse gratiæ formaliter distincta: Sed auxilium potestatis, vt influens vnicè ex determinatione voluntatis in consensum, non est maior gratia Dei supera gratiam potestatis; nec addit novam gratiam in esse gratiæ ab illa distinctam: Ergo adhuc, dum influit in consensum, sive in eo, qui consentit, non est auxilium *quo*. Probo minorem: Quia auxilium potestatis, supra ipsam potestatem, quam etiam habet, qui non consentit, solum addit concursus simultaneum in actu secundo cum voluntate, vnicè ex determinatione voluntatis: Sed hic concursus simultaneus non est nova gratia Dei, immo nec propriè est gratia divina per Iesum Christum: Ergo. Probo minorem: Quia gratia formaliter vt talis gratis, & liberaliter datur ab eo, cuius est gratia, & consequenter ex eius libera determinatione: Sed concursus ille simultaneus, ex sola determinatione voluntatis in consensum, non est ex libera determinatione Dei, & consequenter, nec ab ipso gratis, & liberaliter datus, supposita gratia potestatis indifferentis: Ergo ille concursus simultaneus non est nova gratia Dei, immo nec vera gratia divina per Iesum Christum. Nec Schola Societatis, vñquam ponit gratiam efficacem in concursu simultaneo, ex sola determinatione voluntatis exhibito.

42. Id cum dixissem in sèpè citat. *quæst. de Provident.* num. 41. & legislator Doct. Prado, subiungit: Nemo miretur, quod R. iste tanta animositate respondeat, & in intelligentia D. Augustini, doctrinæque Societatis adeò cœcūtia; quia in sua *quæst. 13.* nemini parcit, etiam D. Augustino. Sed certè hoc, vt sèpè dixi, non

est satisfacere argumento, nec vim illius enervare, sed, ex defectu doctrine, qua satisfacere possit, ad verba recurrere injuriosa. Sed vnde, rogo, tanta animositate ait, *me non parcere nec D. Augustino?* Subiungit, quem Pelagi erroris reum, ex suis expositionibus, probari colligitur ex Doct. Castel, &c. Optima sane ratio. Quid ad me, aut contra me, quod ex D. Castel colligitur probari ex meis expositionibus, Augustinum fieri reum Pelagi erroris? Si ego nunquam id dixi, nec directè, nec indirectè, vt me Augustino non parcere dicatur? Deinde: Si ex Doct. Castel colligitur probari ex meis expositionibus, Augustinum reum fieri talis erroris; me iudice illa collectio est nulla, vel probatio inepta prout, ac per consequens non ego, sed ille, qui male colligit, & inepte probat, reum faciet Augustinum erroris Pelagi: Dicatur ergo de illo, quod Augustino non parcit, non de me, qui talem collectionem, & probationem, vt prorsus ineptam, & nullam, rejcio, cum solidis fundamentis.

43. Rursus rogo: In quo sit mea cœcitas in intelligentia doctrine Societatis? Respondet, num. 63. me astringere, non sine iniuria, Sapientissimis Theologis Societatis, quod illi planè non doceant concursum simultaneum esse veram gratiam per Christum. Sed rogo, vbi hoc planè docent? Afferat textum planum, & expensem, & meum dictum retractabo libentissime (semper excipio, & excepti Pat. Ribadeneira, & si qui fuerint eius specialis sententiæ Sectatores.) Sed nihil minus facit, solumque ait, quod id illis omnibus est in confessio, & sibi certissimum, & sine magna, immo vix vlla difficultate, intelligibile in eorum principijs; quod probat: Quia ipsi concursum simultaneum idēificant cum volitione, & electione salutari voluntatis creatæ: Rursusque catholice confitentur, quod actio salutaris voluntatis creatæ est meritoria, seu meritum nostrum: Ac demum catholice etiam fatentur cum Tridentino, *sess. 6. cap. 16.* & *can. 32.* quod merita nostra sunt donum Dei: Patet vero non esse bona, aliundè habita, quam ex meritis Christi: Sunt ergo gratia per Christum: Sed omnes istas præmissas fatentur planè: Ergo planè fatentur concursum simultaneum esse gratiam Dei per Christum. Veruntamen hic discursus solum probat, quod, ex planè confessis ab ipsis, vt dogmaribus fidei, inferatur concursum simultaneum esse gratiam

Dei per Christum; non vero, quod ipsi
hoc planè fateantur.

44. Cæterum, quia tota nostra
difficultas cum Schola Societatis est in
explicando, quomodo merita nostra sint
donum Dei, ita ut nos contendamus non
posse esse dona Dei, proprie loquendo,
nisi sint immediatè à Deo liberaliter no-
bis donata, seu ex libera eius determina-
tione nobis data; quod rursus contendim-
us non salvati, ex quo solum Deus con-
currat ad illam, non à se, sed à nobis tan-
tum determinatus; non ex sua libera de-
terminatione, sed vnicè ex nostra; quia
in hoc modo concurrendi non est libera-
litas, & gratia, ut per se paret; quia nec
est libertas, vbi non est propria determi-
natione concurrentis; inde colligitur non
intelligi ulio pacto, quomodo ille con-
cursus simultaneus sit gratia Dei per Iesum
Christum, proprie loquendo; quia nec
planè percipitur, quomodo meritum no-
strum, si tantum prædicto concursu,
Deus illud operatur nobiscum, sit do-
num gratuitum Dei, & in hoc est tota
difficultas, fundata in ipsis principijs Scho-
lae Societatis, ut videat quisque quis in
eorum intelligentia cœcutiat.

45. Vnde sic virgo: Supposita
gratia potestatis, Deus non exhibet no-
bis, nec liberè, nec liberaliter, actionem
meritoriam, nec concursum simultaneum:
Seu vbi non est exhibitio libera,
nec liberalis, non est vera gratia nobis
facta à Deo per Christum; gratia enim,
coincidit cum liberalitate, cum idem sit
gratis dati, ac liberaliter dari: Ergo sup-
posita gratia potestatis, non sit nobis no-
va gratia in eo, quod meremur, nec in
concursu simultaneo identificato cum ac-
tione merendi. Probatur maior: Quia,
supposita gratia potestatis, Deus non con-
currat ad actionem merendi liberè, nec
liberaliter, siquidem, per vos, non con-
currat determinativè, & electivè, nec ex
propria determinatione, sed vnicè de-
terminatus à nostro libero arbitrio: Ergo
illa supposita, Deus, nec liberè, nec li-
beraliter nobis exhibet actionem merito-
riam, nec concursum simultaneum. Quo-
modo igitur vtrumque erit vera gratia
Dei per Christum?

46. Inquis, num. 65. quod ad ra-
tionem gratiæ per Christum non requiri-
tur, quod sit in se, & formaliter gratio-
sa, & liberalis, nova liberalitate super-
addita liberalitati, qua supponitur con-
cessa gratia potestatis. Primò: Quia eo-
dem modo est formaliter & in se grati-

sus concursus simultaneus ad actum na-
turalē, quam ad supernaturalem, in hoc
sensu: Et tamen concursus ad illum ex-
hibetur à Deo, ut Authore naturæ, ad
illum vero, ut Authore gratiæ: Ergo
Secundò: Quia nihil, quod non sit gra-
tia per Christum potest exigere supposi-
tionem illam supernaturalem, & gratio-
sam, ex qua sit debitum: Ergo quod illam
exigit, licet reddatur ex illa debitum, est
gratia simplicitè per Christum. Tertio:
Quia, quod existat ex nostra determina-
tione, non pugnat cum eius supernatura-
litate, & ratione gratiæ per Christum:
Quod probat: Tum quia merita nostra
sunt gratia per Christum; & tamen sunt
ex nostra determinatione: Tum quia, cum
ratione gratiæ simplicitè, solum pugnat,
quod existat ex determinatione nostra
elicita solis viribus naturæ, non autem
adiutis viribus gratiæ; hoc autem se-
cundo modo, iuxta contrarios, est con-
cursus simultaneus, & meritum ex nostra
determinatione: Tum quia ratio gratiæ
per Christum, non magis pugnat cum de-
terminatione nostra, quam cum merito
nostro; est autem certum non pugnare
cum merito nostro, ut elicito viribus gra-
tiæ: Ergo non pugnat cum nostra deter-
minatione, ut elicita viribus gratiæ. De-
mum: Augmento gratiæ, & gloriæ, que
conferuntur ex meritis nostris sic elicitæ;
quin propter ea sequatur, non esse essentia-
liter gratiam supernaturalem, que quidem
in praesenti providentia nunquam conser-
tur, nisi ex meritis Christi.

47. Sed ista omnia difficultatem
præmissam non attingunt: Assumptum
enim est per se falsum, & contra illud
Augustini, lib. de Grat. Christ. cap. 23.
quomodo est ergo gratia, si non gratis da-
tur? Quomodo est gratia, si debito redi-
tetur? Vnde ad primam probationem in
contra dico, quod concursus simultaneus
ad actum naturalem, in mea sententia,
gratis, & liberaliter exhibetur à Deo, ut
Authore naturæ, quia liberè, & ex pro-
pria determinatione concurrit; vnde est
gratiosus, & liberalis in ordine naturali;
similiterque, eadem ratione, concursus
simultaneus ad actum supernaturalem,
est in se formaliter gratiosus, & liberalis
in ordine supernaturali: Restat ergo to-
ta difficultas, quomodo concursus simul-
taneus in sententia contraria sit verè gra-
tia, nec in ordine naturali, nec in ordi-
ne supernaturali; quandoquidem in neu-
tro ordine exhibetur à Deo liberè, & con-
sequenter, nec liberaliter; quia nec ex
pro-

propria determinatione. Ad secundam, dico, quod antecedens est verum in mea sententia, scimus in contraria: Quia in mea sententia quidquid exigit illam suppositionem supernaturalem, liberè determinatur à Deo, & consequenter gratuitu[m] ab illo confertur: Ceterum in contraria, concursus simultaneus, & meritum nostrum, licet exigat illam suppositionem supernaturalem, ea tamen supposita, non gratis confertur à Deo; quia nec liberè ab ipso exhibetur, sed tantum manet penes nostrum arbitrium, & dominium, quod detur, vel non detur. Quomodo ergo erit verè gratia Dei per Christum?

48. Nec tertia probatio est ad rem: Quia non dicimus concursus simultaneum, aut meritum non esse gratiosum in sententia contraria, quia sunt ex determinatione nostra, sed quia non sunt ex determinatione Dei; non enim obest ad rationem doni liberalis, & gratiae, quod sit à nobis determinativè, & electivè, si nostra determinatio, & electio sit à Deo liberè, liberaliter, & gratis ex sua determinatione nobis donata: Hoc autem non planè affirmsententia contraria. Quomodo igitur nostra determinatio, meritum, aut concursus simultaneus erit verè gratia Dei? Nec quartò: Quia meritum nostrum, in mea sententia, est nostra libera determinatio, quæ est etiam liberè nobis donata ex determinatione Dei, & ideo in mea sententia, absque vila difficultate, meritum nostrum est donum liberale Dei, & eius gratia: At contraria negat nostram determinationem esse ex libera determinatione Dei, & ideo in illa est tota difficultas, quomodo sit donum gratuitum, aut gratia ipsius. Nec quinta: Nam concessa maiori, ad minorem dico, non pugnare rationem gratiae in merito nostro, cum eo ut elicio viribus gratiae ex libera determinatione Dei; scimus cum illo, ut elicio vincere ex libera determinatione arbitrij: Idemque de nostra determinatione, quæ iuxta contrarios, nec est elicita ex libera determinatione Dei donantis ipsam, nec est determinativè ex viribus gratiae, sed determinativè vincere ex libero arbitrio, ratione sui: Quod autem non est determinativè ex gratia, sed vincere ex nobis, quomodo vera gratia est per Christum? Nec denique ultimum: Quia augmentum gratiae, & gloria, dum conferuntur ex meritis nostris, non sunt propriè donum gratuitum, nec gratia formaliter in se, cum ex debito reddantur,

tanquam merces, & præmium; sed solum in causa, nempe in gratia, vi cuius Deus gratis, & liberaliter, nobis donavit meritum augmenti gratiae, & gloria: Quod si Deus non donet nobis liberè, & ex sua determinatione meritum nostrum, sed tantum illud habemus determinativè ex nobis, nec ipsum erit donum gratuitum Dei, & consequenter, adhuc in causa, augmentum gratiae, & gloria non erunt gratiae per Christum. Manet ergo tota difficultas intacta. Vide à nobis dicta Tract. de Charit. quest. 8. à num. 74, ubi probabam ex doctrina contrariorum, agatum voluntatis determinativè elicium immediate à voluntate ratione sui, non posse esse supernaturaliter meritorium. Et item quest. 10. à num. 3.

49. Et quidem si concursus simultaneus per te, adeò verè est gratia per Christum in Schola Societatis, ut ei fiat iniuria, si id illam sentire negetur; cur nolunt tales concursus simultaneum vocare gratiani efficacem? Respondet, non dici à Patribus Societatis, nec revera posse dici gratia efficax; quia licet sit vera gratia simpliciter per Christum ille concursus, & aliunde non sit indifferens ad virtutemvis, ut potest identificatus cum actione meritoria, non tamen est præveniens ordinem naturæ nostra bona opera; per gratiam autem efficacem omnes intelligunt gratiam ordinem naturæ prævenientem nostra bona opera, quæ nos movet, & inclinat ad volendum, quæ præcedentia, & inclinatio præmovens, non potest stare in ipsa nostra actione volendi, nec in concursu simultaneo cum ipsa identificato.

50. Sed contra est manifestè: Quia si semel, tamen actio volendi, quam concursus cum illa identificatus esset verè gratia Dei, hoc est gratis, & liberaliter nobis ab eo donata, abs dubio posset esse gratia efficax simpliciter talis, si nempe illa actio volendi esset efficax, efficaciterque movens ad cuncta opera. Etenim actio volendi efficaciter finem supernaturalem, sive amor efficax illius, abs dubio movet efficaciter ad bona opera, quæ sunt necessaria, necessitate medijs, vel præcepti ad finem illum supernaturalem: Ergo si alias actio illa volendi esset verè, & propriè gratia per Christum, esset verè, & propriè gratia efficax, efficaciterque movens ad cuncta opera salutaria necessaria, necessitate medijs, vel præcepti ad finem supernaturalem: Ergo si, nec dicitur, nec dici potest gratia efficax, non est ex defectu

fectu efficaciam in movendo, sed quia vera gratia non potest esse in suis principijs.

51. Sed inquis: *Non esse gratiam prævenientem ordine naturæ nostra bona opera, que nos moveat, & inclinet ad volendum.* Sed contra est: Quia in primis evidenter ea volitio efficax finis prævenit omnia bona opera, quæ requiruntur ad salutem, cum moveat efficaciter ad illa volenda, & exequenda: Cur ergo si est gratia verè, & propriè, non erit gratia præveniens nostra bona opera, quæ nos moveat, & inclinet ad ea volenda, & exequenda?

52. Inquies forsan, non prævenire ordine naturæ ipsam primam actionem volendi, atque ideo non posse dici gratiam prævenientem, atque efficacem. Sed contra est manifeste: Primo, quia licet non præveniat primum velle, aut primam actionem voleadi, prævenit tamen ordine naturæ, ut velimus omnia opera salutaria, necessaria ad salutem; nam prius est ordine naturæ, velle efficaciter finem, quam velle ea, quæ requiruntur ad finem. Cur ergo non erit gratia efficax, & præveniens ad opera salutaria, & ut ea velimus, & operemur. Secundo, nam Div. Fulgent. in Epistol. ad Probam, sic ait: *Dixi autem te præventam, non solum dilectione, qua ipse te dilexit, sed etiam dilectione, quam tibi gratis, ut à te diligetur infudit: Totum ergo quidquid dilectionis erga Sponsum tuum habes, in te quidem habes, sed ex te non habes:* Ergo anima verè prævenitur à Deo ipsa dilectione, qua diligit Deum, si semel talis dilectio gratis illi donatur à Deo. Cur ergo, si talis dilectio est verè gratia per Christum, hoc est gratia donata, non erit vera gratia præveniens, et si sit dilectio efficax, erit gratia præveniens, & efficax? Si igitur in sententia contraria, nec est, nec potest dici gratia efficax, nec præveniens: Ergo ideo est, quia iuxta illam non gratis donatur à Deo, & consequenter non est propriè, & formaliter gratia Dei. Tertio: Quia si gratia donatur à Deo illa dilectio: Ergo gratia venit ex Deo donante: Sed prius est natura illam donari à Deo, & venire ex Deo, quam per illam nos diligere Deum: Ergo talis dilectio erit gratia prius veniens à Deo donante, prioritate naturæ, quam dilectio à nobis elicita; ad hoc enim prius venit ex Deo donante, ut per illam exercite Deum diligamus posterius. Quid ergo aliud est esse gratiam prævenientem, qua Deus donat nobis diligere ipsum? Si ergo talis non est

in sententia contraria: Ergo ideo est, quia non gratis nobis donatur à Deo, nec est verè, & propriè gratia Dei.

53. Ex quo iam infertur, quam falso subiungat Doct. Prado, quod sequitur. Demum reiiciendus est Pat. Palancus; quia ille nullam potest tenere interiorum gratiam efficacem, quæ sit simpliciter gratia per Christum. Nam si loquatur de gratia potestatis, hæc iuxta illum non recedit à gratia legis Pelagiana, nec de ista gratia erat præcipua controversia cum Pelagio, ut ipse adeò acriter contendit. Si vero loquamur de gratia intrinsecè efficaci, hæc apud illum non est gratia interior; consistit enim in divino Decreto executivo, & prædeterminativo boni operis: Nullam ergo gratiam per Christum distinctam à lege potest agnoscere, quæ sit gratia interior. Hactenus Doct. Prado. Sed qua fide id afferat non calleo: Nam in primis, non potuit ignorare, gratiam potestatis à me assignatam, vlt̄rā excitantem, seu moventem moraliter, importare virtutem infusam activam ex parte potentie, quæ sit tota ratio formalis agendi supernaturaliter. Rursus me illam gratiam potestatis ponere, ut indigam vlt̄rioris gratię, vlt̄riorisque adiutorij gratuiti ad salutariter operandum: Quando autem ego dixi de ista gratia potestatis, quod non recedit à gratia legis Pelagiana? Aut qua fide afferit, quod iuxta me, ab illa non recedit, cum ex diametro illi opponatur? Solum enim non afferui, sed dubitavi: An gratia excitans, purè moraliter movens, sufficiensque absque indigentia vlt̄rioris gratiae ad salutariter operandum, esset gratia Pelagiana? Exigendo ab AA. contrarijs, ut vlt̄riorem gratiam requirent. Deinde falsum etiam est, quod gratia intrinsecè efficax apud me, non est gratia interior, sicut etiam, quod illam colloco in Decreto divino prædeterminativo. Solum enim eam collocavi in actione divina, qua interiorius operatur in nobis, & velle, præbendo vires efficacissimas voluntati, seu actui volendi; quæ quidem actio, licet non sit intrinseca in hæsive, est interior, & interiorissima operativè, vtpotè secreteissimè in profundo cordis operans velle, seu amorem efficacissimum finis; qui quidem amor, ut immediate à Deo tali actione donatus, est gratia efficax passivè sumpta, & in hæsive intrinseca, præveniensque omne meritum nostrum, omnemque nostrā determinationē, vtpotè nō veniens ex nostra determinatione, nec ex meritis nos-

nostris, sed à Deo gratis, & liberaliter, & pro priori natura, ut pro posteriori per illam diligamus Deum efficaciter, & efficaciter moveamur ad opera salutaria. Ita sententiam nostram explicavimus multoties, in *Tractat. de Prudent.* quem legit, vel debuit legere Doct. Prado ad ipsum imptignandum. Qua ergo, repeto, fide mihi imputat sensus exoticos, & aperte contrarios eidem doctrine, quam legit, vel legere debuit in praefato tractatu?

54. Ultimò contendit, salvari doctrinam Augustini, quatenus exigit adiutorium ad velle, & agere, ultra adiutorium possibilitatis, sive quod Deus non solum adiuvet possibilitem, sed etiam sua gratia adiuvet, & operetur in nobis velle, & agere. Salvari, inquam, hanc doctrinam Augustini per solam gratiam sufficientem requisitam ad posse. Quod sic probat: Quia per gratiam sufficientem salvatur Deus adiuvare, ut velimus, & agamus: Rursus illa est verè gratia per Christum: Ac demum, sine hoc adiutorio, in nobis non est bene agere, nec bene velle: Sed hoc est praeceps, quod exigebat Augustinus à Pelagio, ut nihil controversie relinqueretur: Ergo tota doctrina Augustini salvatur in praedicta gratia sufficienti. Et confirmat: Quia gratia excitans adiuvat, tūm in actu primo, ut possimus: Tūm in actu secundo, ut agamus, cum agimus. Item: Quia sanat voluntatis morbidę infirmitatem, quā laborat ad bene operandum: Subvenit eius imbecillitati, & infirmitati: Inclinat, & allicit, non ut possit tantum, sed ut in actu secundo velit, & operetur; adiuvat ad agere, & ad velle, ut videtur notum ex ipsis terminis: Ergo per hanc praestatur quidquid exigit Augustinus ad absolvendam suam cum Pelagio controversiam: Non ergo, ultra praedictam gratiam excitantem, exigebat Augustinus ulteriorem gratiam extrinsecè efficacem.

55. Sed contra est manifeste: Nam id ipsissimum posset dicere Pelagius de sua gratia possibilitatis, quamvis aliam non agnosceret, quam legem, atque doctrinam intimatam, & praedicatam; quia illa, ut divinitus intimata, absdubio excitat ad bene volendum, & agendum; excitat ad credendum. Quis enim dicat prædicationem Evangelicam, v. g. non excitare audientes, ut credant Evangelio, & ut velint, & operentur, secundum illius doctrinam? Ergo illi convenit quidquid

convenit gratię excitanti: Ergo in eosdem sensu, in quo gratia excitans adiuvat, non solum, ut possimus in actu primo, sed etiam in actu secundo, ut agamus, cum agimus, & praestat cætera munera relata; etiam Doctrina Evangelica, Evangelicè prædicata, auditæ, & intellectu percepta, praestat eadem munera; si quidem hoc pacto est etiam gratia excitans, & movens moraliter cum indifferētia. Vrgetur: Nam gratia, quę immediatè adiuvat ad posse, non potest non adiuvare ex consequenti ad velle, & agere; quia posse ipsum absdubio adiuvat ad velle, & agere: Sed Pelagius admittet ipsum posse divinitus adiuvari per gratiam, qualemlibet eam poneret: Ergo ex consequenti fatebatur etiam per eandem gratiam Deum adiuvare ad velle, & agere: Vnde dicebat: Operatur Deus in nobis velle, quod bonum est, velle, quod sanctum est, dum nos future glorię magnitudine, & præriorum pollicitatione succedit; dum revelatione sapientię in desiderium Dei stuporem suscitat voluntatem; dum nobis, quod tu alibi negare non metuis, suadet omne, quod bonum est. Et subiungit Augustinus: Quid manifestius? nihil aliud eum dicere gratiam, qua Deus operatur in nobis velle, quod bonum est, quam legem, atque doctrinam: Nam, & Sancte Scripturę docent, & exortantur, &c. Ergo per gratiam possibilitatis, licet consistente in sola lege, atque doctrina, ut intimata, & per intellectum accepta, dicebat Pelagius Deum operari in nobis velle, quod bonum est, & consequenter Deum adiuvare, ut velimus, & operemur.

56. Sed inquit Prado, num. 79. Iuxta mentem Pelagi divinam gratiam adiuvare ad posse, non vero ad agere; & hoc ideo ab illo fuisse assertum, quia non agnovit aliam gratiam, nisi extrinsecam, ostendentem obiectum, illudque applicantem: Non autem internam tribuentem voluntati vim, & virtutem operandi: Ideoque talem, ut quando bene operamur, ipsa nullatenus influat: Ex opposito vero gratia potestatis, licet indifferens, adiuvat, ut possimus, & ut agamus; quia constituit posse, & inclinat interioris voluntatem ad agendum, ita, ut ex illius influxu operemur, quando bene operamur. Inefficaciter ergo colligimus necessestam alterius gratię prævenientis intrinsecè efficacis adiuvantis ad agere, tanquam ab Augustino probatę contra Pelagium: Quia cum sola iadifferenti com-

componitur, quod gratia præveniens adiuvet ut possimus, & ut agamus, & quod ex illius influxu agimus, quando agimus.

57. Contra huiusmodi solutionem exhibitam à R.R. Tyrso militabam, *Tract. de Provid. quæst. 9. à num. 33. & quæst. 10. à num. 81.* quæ si legisset Doct. Prado, inveniret nullitatis convictam hanc suam solutionem. Et quidem in primis absque fundamento dicitur, Pelagium afferuisse, divinam gratiam adiuvare ad posse, non vero ad agere; solum enim dixit, ipsum posse divinitus adiuvari, nempe immediate, & exinde per talen gratiam posse Deum adiuvare, & operari in nobis, & velle, quod bonum est, nempe mediante gratia potestatis, qualemlibet eam poneret. Deinde etiam falsum est, quod Pelagius non agnovit aliam gratiam, nisi extrinsecam, ostendentem obiectum, illudque applicantem, imo hoc implicat in terminis; nam implicat nobis ostendi, & applicari obiectum doctrinæ, nempe magnitudo gloriæ promissæ, exemplum Christi, &c: nisi per cognitionem internam, vi cuius illa obiecta nos moveant, & allicant; & hanc cognitionem internam moventem, & allientem ratione obiecti propositi, admississe Pelagium fatetur Augustinus, imo & ipse D. Prado, *num 66.* Item falsum est, quod talis cognitio, vel gratia legis, & doctrinæ externe, vt internè cognitæ sit talis, vt, quando bene operamur, ipsa nullatenus influat. Quid enim falsius, quam quod doctrina Evangelicæ prædicata, nullatenus influat in conversionem illorum, qui ex auditu illius convertuntur, nec in eo, quod bene velint, & operentur? Hoc solus afferuit Doct. Prado. Mitto reliqua, & iam ad eius obiectio-

nem.
58. Respondeo, negando assump-
tum. Ad cuius probationem, distingo
maiorem, quoad primam partem: Per
gratiam sufficientem salvatur Deum adiu-
vare mediæ, per medium purè indif-
ferens, vt velimus, & agamus, concedo
maiorem: Adiuvare immediæ, vt veli-
mus, & agamus, nego maiorem, & mi-
norem in sensu concessio; quia conatus
Augustini non erat, quod Pelagius con-
sentiret *etiam voluntatem, & actionem*
divinitus adiuvari mediæ, mediante
scilicet auxilio potestatis; hoc enim sup-
ponit iam concedere Pelagium ex hoc
ipso, quod fatetur potestatem divinitus
adiuvari; sed quod fateretur non solam

possibilitatem immediatè à Deo adiuva-
ri, sed etiam ipsam voluntatem, & ac-
tionem immediatè divinitus adiuvati:
Hoc autem non salvatur per solam gra-
tiæ sufficientem; quia per illam non ad-
iuvat Deus immediatè ad velle, & age-
re, vt fatentur vel ipsi contrarij. Nec
alius potest esse sensus Augustini: Nam
cum fateretur Pelagius, Deum adiuvare
possibilitatem, Deum adiuvare ut pos-
simus, & medio hoc adiutorio possibili-
tatis, in quocumque illud poneret, Deum
operari in nobis veile, quod bonum est,
mediatè, nempe, per medium indiffe-
rens, dum Augustinus vrget ipsum, vt
ulterius fateatur *etiam ipsam voluntatem,*
& actionem divinitus adiuvari, non potest
intelligi de adiuvari mediæ, mediante
scilicet adiutorio possilitatis, quodcum-
que illud sit, alias nihil amplius re ipsa
exigeret à Pelagio, præter adiutorium
possibilitatis, vt cumque ab illo conces-
sum, sed sola verba: Exigit ergo Augusti-
nus, vt sicut iam concedebat possibili-
tatem immediatè à Deo adiuvari, conce-
deret etiam voluntatem, & actionem im-
mediatè divinitus adiuvari. Legatur Au-
gustinus, & invenietur hunc esse legitimum
illius sensum.

59. Ad confirmationem dico, quod
gratia excitans adiuvat in actu primo, vt
possimus, & mediante tali actu primo,
adiuvat in actu secundo, vt agamus, cum
agimus; adiuvat, inquam, cum volumus, &
vincè ex nostra libera determinatione, &
quia volumus, quod sanè, præterquam-
quod est post bellum auxilium, idem ip-
fissimum præstat Doctrina Divina Evan-
gelicæ prædicata; quia illa adiutat, vt
possimus credere Evangelio, & median-
tè tali posse, adiuvat, & movet etiam in
actu secundo, cum credimus, & volumus
credere, ex nostra determinatione; nisi
velis dicere, quod Doctrina Evangelicæ
prædicata vt Verbum Dei, nullatenus
influit in fidem eorum, qui credunt. De-
inde dico, quod gratia excitans sanat ali-
quatenus infirmitatem voluntatis morbi-
dæ, qua laborat ad bene operandum, in
quantum, illustrando intellectum, mo-
vet moraliter voluntatem ad bene ope-
randum. Sed etiam Doctrina Divina
Evangelicæ prædicata hoc modo movet
moraliter voluntatem, & consequenter
hoc modo etiam illam sanat, subueritque
imbecillitat, & infirmitati; quia illus-
trando intellectum inclinat, & allicit mo-
raliter voluntatem, non solum, vt possit,
sed vt in actu secundo velit, & operetur,

& hoc etiam pacto, nempè moraliter, adiuvat ad velle, & agere. Unde nego consequiam, nempè, quod per gratiam excitantem, & moventem moraliter, salvetur quidquid contendit Augustinus contra Pelagium, nisi forsitan velis, quod per Legem, & Doctrinam Evangelicæ prædicatam, salvetur quidquid contendit Augustinus contra Pelagium.

60. At inquires, de lege, atque doctrina non posse salvari, quod subveniat infirmitati, & imbecillitati liberi arbitrij; quia non præbet virtutem ullam, nec vim ad bene velle, & bene agere: E contra autem de gratia sufficienti, & excitanti. Sed contra est: Nam si gratia sufficiens solum ponatur in excitatione, & motione morali, qualiter à pluribus contrarijs ponitur; nec ista aliud præstat, quam lex, & Doctrina Evangelica intimata, quia etiam ista excitat, & movet moraliter voluntatem, ut velit, & operetur: Unde si una sanat, & succurrat infirmitati, clarificando nempè intellectum, & inclinando moraliter voluntatem, cur non & alia? Nec tatis est, si in gratia excitante addas delectationem indelibera- tam ex parte voluntatis: Nam hæc, cum sit necessaria, & non libera per vos, ad ipsam obiecti propositionem necessariò resultat. Unde cum doctrina etiam proponat obiectum allidens, v. g. divinam bonitatem, eius misericordiam, & amorem erga genus humanum, &c. pariter excitabit necessariò affectionem, & delectationem indelibera- tam: Cur ergo non sanabit voluntatem morbidam, equo iure, ac gratia excitans, ratione talis affectionis, & delectationis indelibera- tam? Veruntamen, cum morbus voluntatis, eiusque infirmitas, & imbecillitas potissimum proveniat ex terrena concupiscentia dominante, ex peccato originali descendente; hæc autem infirmitas non sanetur simpliciter, nisi per efficacem Dei amorem, seu per charitatem, quæ diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, sive per gratiam verè efficacem, inde est, quod sola gratia efficax sanat simpliciter voluntatem; illa autem affec- tio, seu delectatio indelibera est quodam initium sanitatis, valde imperfectum, quæ per se non excludit terrenam concupiscentiam, nec illam vincit, aut superat, utpote inefficax. Unde dixit Augustinus de Correct. Grat. cap. 14. Subuentum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabilitè, & insuperabilitè ageretur; hoc autem pacto non

agitur voluntas per illam affectionem in- deliberatam, neque per gratiam purè ex- citantem; sed per gratiam efficacem, quæ infunditur, & donatur cordi dilectionis, & amor efficax ipsius Dei, superans, & vincens omnem terrenam concupiscentiam.

COROLLARIA QUÆDAM ex dictis.

61. EX dictis infertur, dupli- cem tantum gratiam esse simpliciter neces- sariam, & requisitam ad salutariter ope- randum: Primam quidem simpliciter re- quisitam, & necessariam ad posse antece- dens, seu ex parte potestatis antecedentis; & hanc esse annexam connaturaliter, & iure æquitatis legi, & doctrinæ mo- venti, & obliganti ad actum salutarem, procedentemque ex eadem providentia generali, qua Deus ordinavit prædicari omnibus legem, & doctrinam, sive Ve- teris, sive Novi Testamenti; omnesque vocare generaliter ad salutem; nam ad hanc eandem providentiam, & genera- lem gratiam pertinet omnibus conferre gratiam requisitam, ut posint antecedenter obedire vocationi, sive doctrinæ, & legi ipsis prædicatae, & intimatae; ideo- que huiusmodi gratiam subintelligi semper, vel sapientissime cum gratia legis, & doctrinæ, ut intimatae per vocationem generalem, vi prædicationis Divini Verbi, generaliter omnibus factam. Hæc enim gratia generalis fuit etiam prophe- ticas temporibus communis omnibus, qui per legem, & Prophetas vocabantur, & excitabantur ad salutariter operandum in ordine ad vitam æternam; non enim illis imputaretur ad culpam eorum incre- dulitas, & legis prævaricatio, nisi simùl cum lege, & doctrina per Moysen, & Prophetas illis intimata, adfuisse illis gratia generalis requisita ad posse ante- cedens, sive ex parte potestatis antece- dentis ad obtemperandum legi, & doc- trinæ. Est etiam communis tempore legis gratiæ omnibus, quibus prædicatur Evan- gelium, & vocantur, & invitantur ad Regnum Dei; frustra enim vocarentur per Evangelicam prædicationem, si nega- retur illis gratia requisita ex parte potes- tatis antecedentis ad credendum, & ob- temperandum Evangelio; nec ipsis posset imputari ad culpam incredulitas, & dis- sensus. Unde nihil mirum, si dicamus gratiam istam non esse novam gratiam,

formaliter in esse gratia distinctam à gratia legis, & doctrinæ ut generaliter intimatæ, sive ut moventis, & obligantis omnes, quibus intimatur. Etenim vel ipsi Jesuitæ, nomine vocationis, intelligunt semper gratiam excitantem, & sufficientem requisitam ad posse. Quid aliud autem est intimatio, & prædicatio generalis legis, & doctrinæ, nisi vocatio generalis omnium ad salutariter operandum in ordine ad Regnum Dei, & vitam æternam? Cur ergo nomine istius non subintelligetur gratia requisita ad posse, sicut nomine illius?

62. Secunda gratia simpliciter requisita, & necessaria ad salutariter operandum, est quæ non requiritur ad posse antecedens, nec ex parte potestatis antecedentis, sed unice requiritur ex parte actus secundi; quia videlicet est gratia, qua Deus, supposita potestate antecedenti, sive gratia generali vocationis generalis, specialiter, & electivè aliquos convertit in actu secundo, movetque efficaciter ad salutariter operandum, quantum operatur immediate in ipsis & velle, & operari, facitque quod velint, & operentur salutariter; & haec divina operatio est adiutorium efficax, & speciale, quod quibuscumque datur, per misericordiam speciale datur; quibus autem non datur, per iudicium non datur: Hæc igitur gratia efficax à prima est distinctissima; est enim, qua Deus electivè discernit bonos à malis; non communis & bonis, & malis; est specialis, & ex providentia particulari, & speciali Dei descendens, ab specialique amore erga illos, quibus datur, emanans: Est gratia supra gratiam generalem legis, & doctrinæ ut generaliter intimatæ, & supra gratiam generalem vocationis; quia adhuc illa supposta, est cuilibet, quantumvis lege, & doctrina moto, obligato, & vocato, adhuc indebita, & consequenter illi specialiter gratuita, & liberalis. Item ista gratia est quæ specialiter abundavit per Christum, per adventum Spiritus Sancti potissimum; quia ex quo Christus per suam mortem, & passionem nos redemit ex meritis ipsis, specialiter advenit Spiritus Sanctus, diffundens in cordibus mortalium gratiam efficacem amoris, & dilectionis Dei super omnia, quæ Spiritus Sancti gratia per Iesum Christum, audita prædicacione Evangelij, copiosissime diffundebatur per corda mortalium, non iam in sola Iudea, sed per omnes gentes, & nationes, ut demonstravit Primitiva Ecclesia

per totum Orbem diffusa, in qua ferè omnes Christiani, ita efficaciter agebantur gratia illa efficaci Spiritus Sancti, nempè dilectione, & amore efficacissimo Dei, & Iesu Christi, diffuso in cordibus eorum, per eundem Spiritum Sanctum, & per Iesum Christum Dominum, ut terrenis affectibus, vel extinctis, vel mitigatis, & superatis, sola cœlestia desiderarent, intensissimèque, ac fortissimè Deo inhærerent, adeo, ut spretis omnibus temporalibus bonis, pro Deo, & Iesu Christo, non dubitarent omnia usque ad vitam etiam temporalem amittere; nec tormenta Diaboli perferre pro Christo: Hæc igitur est gratia divina per Christum, quæ per anthonomasiam talis vocatur.

63. Hæc item gratia est illud adiutorium, non solum sine quo, quale fuit adiutorium primi hominis, sed adiutorium quo fit ut vellimus: Vnde Augustinus Lib. de Corrept. & Grat. cap. loquens de adiutorio primi hominis, sic ait: *Tale quippe erat adiutorium, quod desereret, cum vellet, & in quo permaneret, si vellet* (Attende) *non quo fieret ut vellet. Hæc prima est gratia, quæ data est primo Adam: Sed hæc potentior est in secundo Adam. Prima est enim, quæ sit, ut habeat homo iustitiam, si velit; secunda ergo plus potest, quæ etiam fit, ut velit, & tantum velit, tantoque ardore diligat, ut carnis voluntatem, contraria concupiscentem, voluntate spiritus vincat. Nec illa quidem parva erat, quæ demonstrata est etiam potentia liberi arbitrii; quoniam sic adiuvatur, ut sine hoc adiutorio in bono non maneret, sed hoc adiutorium, si vellet desereret. Hæc autem tantum maior est, ut parum sit homini per illam reparare perditam libertatem, parum sit denique non posse sine illa, vel apprehendere bonum, vel permanere in bono, si velit, nisi etiam efficiatur, ut velit. Ecce ubi tota differentia inter gratiam primi Adam, & gratiam per Christum, sive secundi Adam, ponitur ab Augustino, quod per primam non faciebat Deus voluntatem velle; per secundam autem fit, ut voluntas velit; quia potentior, id est, efficacior est. Et infra, cap. 12. distinguens utramque gratiam, sic ait: *Primo homini datum est adiutorium perseverantiæ, non quo fieret, ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset; nunc vero Sæctis in Regnum Dei prædestinatis, non tantum tale adiutorium perseverantiæ datur, sed tale, ut eis perseverantia ipsa donetur; non solum, ut sine isto do-**

no perseverantes esse non possint, verum etiam, ut per hoc donum, non nisi perseverantes sint.

64. Colligitur secundo distinctionem potissimum gratię per Christum, quae nempē abundavit tempore legis gratiae, non posse intelligi penes gratiam sufficientem requisitam ad posse antecedens, sive ex parte potestatis antecedentis ad salutariter operandum. Ratio est: Quia in utroque tempore, tam legis scriptæ, quam legis gratiae, eadem, & aequalis gratia requiritur ex parte potestatis antecedentis ad salutariter operandum; nulla est enim ratio, cur ad talēm potestatēm antecedentēm maior gratia requiratur in uno, quam in alio tempore; & cum alias tempore legis scriptæ, omnibus quibus lex, & doctrina prædicabatur, omnibusque, qui per illam vocabantur ad salutariter operandum, daretur communiter, & generaliter gratia illa requisita ex parte potestatis antecedentis, sicut etiam datur omnibus, qui vocantur per prædicatiōnēm Evangelij, quantum ad hanc non potest esse potissima differentia inter gratiam illius temporis, & istius. Nisi forsan, quis dicat, gratiam illam generalem ad posse requisitam, non fuisse per Christum, sed per Moysem; eandem autem tempore legis gratiae, esse iam per Christum, & non per Moysem. Quod certe nescio an sane dici possit; nam et si lex, & doctrina data fuerit per Moysem, ut per Ministrum, & Servum Dei, & similiter per Prophetas, abs dubio principaliter data fuit propter Christum, qui est finis totius legis, & doctrinæ, & ex meritis ipsius, & consequenter gratia requisita ad posse, annexa prædictę legi, & doctrinę, non per Moysem, sed immediate à Deo, ex meritis Christi conferebatur etiam, ut homines obligarentur à lege, & doctrina, quam non implentes ex defectu gratię efficacis, hanc quererent, & ad illam impetrāndam, mediatorem Christum desiderarent. Sicut modo etiam lex, & doctrina Evangelica prædicatur per Servos, & Ministros Christi, & nihilominus gratia requisita ex parte potestatis antecedentis, non per ipsos, sed immediate à Deo per Christum confertur, ut homines lege Evangelica obligentur ad salutariter operandum. Si quando vero, deficiente ipsis gratia efficaci, qua fiat, ut velint, & operentur, abundet ipsis delictum, & prævaricatio, querant similiter mediatorem Iesum Christum Dominum, per quem impetrare possint eam gratiam

Tom. II.

efficacem, qua velint efficaciter, & oportentur ad salutem.

65. Colligitur tertio, differentiam potissimum inter tempus legis gratię, & tempus legis scriptæ, pensandam esse penes gratiam efficacem simpliciter requisitam ad velle, & agere salutatiter; que quidem tempore legis scriptæ rara, & paucis erat concessa, adhuc ex illis omnibus, qui per legem, & doctrinam vocabantur, & obligabantur: Tempore vero legis Evangelicæ, præsertim in Primitiva Ecclesia, ita abundavit in intimatione legis Evangelicæ, ut innumerabiles ex his, qui Evangelium audiebant, repletentur Spiritu Sancto, gratiaque, & charitate per ipsum in cordibus eorum diffusa, ut testatur multitudo innumerabilis SS. in illa Primitiva Ecclesia, per omnes Orbis Regiones, & Nationes. Quamvis posterioribus his Sæculis, refrigerente charitate illa, ita abundavit iniquitas, adhuc apud Christianos, ut iam tempora nostra similiora videantur temporibus legis scriptæ, quam tempori Primitivæ Ecclesiæ, in qua abundavit charitas, & gratia Spiritus Sancti per Christum.

66. Colligitur quartò, Christianos, qui de Evangelio gloriantur, de verboque Dei, de Sacra Scriptura, & doctrina, per Deum, & per Christum ab ipsis accepta, & per quam obligantur quam maximè ad salutariter operandum, in ordine ad vitam æternam, ex amore, & dilectione Christi, & Dei; sed nihilominus terrena concupiscentia inharentes rebus temporalibus, vix quidquam salutatiter operantur, & hoc sapè magis ex timore Inferni, vel poenarum, quam ex amore iustitiae Christi: Hos quidem magis pertinere, formaliter loquendo, ad legem scriptam, quam ad legem gratiae, licet materialiter vivant tempore legis gratiae. Similiterque Sanctos illos, qui vixerunt tempore legis scriptæ, acceperunt tamen Spiritus Sancti gratiam ex meritis Christi venturi, non solum gratiam illam generalem requisitam ad posse, sed gratiam specialem, & efficacem, qua dilexerunt Deum super omnia, & ex amore ipsius, & fide instigati sunt, incidentes in omnibus verbis legis, sine querela: Hos, inquam, magis pertinere formaliter ad legem gratiae per Christum, quam ad legem scriptam, licet vixerint tempore legis gratiae. Ex quo denique apparet differentiam formalem pertinentium ad legem gratiae, & pertinentium ad

legem scriptam , formaliter pensandam esse penes gratiam efficacem , qua Deus in illis , & non in ipsis , operatur in actu secundo , ut velint , & operentur salutariter ad vitam eternam , diffundendo in cordibus eorum dilectionem , & amorem efficacem Dei : In ipsis vero solum operatur , & adiuuat posse , sive potestatem antecedentem , qua possint , & obligentur in actu secundo à lege , & doctrina , iusto suo iudicio eos relinquendo sub iugo , & onere legis , & obligationis labi , & prolabi in suas concupiscentias , aut , abundante delicto , querant gratiam , non iam requisitam pure ad posse , cum qua deliquerunt , sed ampliorem ad velle , & agere , nempè efficacem , quam si non quæsierint , sibi imputent .

67. Colligitur quintò , malè explicari differentiam gratiæ , quæ abundavit post Christi adventum , à gratia legis , & doctrine , quæ viguit tempore legis scriptæ , per hoc , quod post Christum gratia sufficiens ex parte potestatis fuit potentior , & validior , quam erat temporibus Propheticis . Ratio est : Num quod sit potentior , & validior , vel requiritur simplicitè ad posse , vel solum requiritur ad facilius . Primum dicitur sine fundamento ; quia post adventum Christi non fuit natura rationalis magis infirma , & debilis ad operandum salutariter , quam ante adventum Christi , & consequenter non est ratio , cur postea ad posse simplicitè egeat potentiori , ac validiori auxilio , quam antea . Si dicatur secundum : Ergo gratia , quam Apostolus , & Augustinus abendas dicunt post adventum Christi per Spiritum Sanctum non fuit simplicitè requisita , ut tot homines salvarentur , sed tantum ad facilius . Hoc autem , sine ingenti absurdo , dici non potest , alias enim Paulus totum prædicasset , Augustinusque solum propugnasset gratiam illam specialem per Christum , & per Spiritum Sanctum , ut requisitam ad facilius , verumque effet de illa , quod dicebat Pelagius , nempè gratiam dari , ut quod homines facere inveniuntur per liberum arbitrium , facilius possint implere per gratiam .

68. Colliges sextò , quotiescumque in Sacro Textu , vel in Sanctis PP. & Concilijs asseritur non posse homines sine gratia Dei , sine eiusque adiutorio quidquam salutariter agere , si ex ipso Textu constet Scripturam , vel PP. loqui de gratia speciali , qua donatur nobis velle , & agere ; similes propositiones intelligendas esse taliter , quod ly sine non

determinet potestatem , sed solum actum , v. g. cum dicitur : Sine Deo operante , ut velimus , & agamus , nihil boni possumus ad salutem . Et item , nemo potest venire ad me , nisi Pater meus traxerit eum . In prima enim non est sensus , quod sine Deo operante , ut velimus , & agamus , non habemus potestatem antecedentem ad salutariter operandum , sed solum , quod ea potestas antecedens non est ad velle , & agere salutariter sine Deo operante , ut velimus , & agamus , seu quod est potestas dependens , & subordinata in volendo , & agendo , Deo operante , ut velimus . Et in secunda non est sensus , quod requiratur ad posse venire ad Christum tractio Patris , nec quod ille , qui non trahitur , non habeat potestatem veniendo , sed solum , quod licet habeat posse antequam trahatur à Patre , non tamen posset actu venire , nisi dependenter à tractione Patris , aut nisi ei datum fuerit gratis à Patre , ut loquitur Christus , & defectu huius regulæ erravit Jansenius , & eius Sectatores ; quia ubicumque legabant in Sacro Textu , vel in PP. & Concilijs liberum arbitrium non posse operari salutariter sine gratia , vel adiutorio speciali , & efficaci , colligebant talem gratiam , & adiutorium esse requisitum ad posse , seu ad potestatem antecedentem operandi salutariter ; & ideo quibuscumque deficeret tale adiutorium , vel talis gratia , dicunt deficere ei potestatem , & libertatem à necessitate , & nihilominus lege obligari , & peccare non faciendo , nec operando salutariter . Quando vero sensus Scripturæ , Patrum , vel Conciliorum sit de gratia generali annexa legi , & obligationi , si dicunt , quod sine illa nemo potest salutariter agere , tunc ly sine accipiendum est ita , ut determinet posse , sive potestatem antecedentem ; quia sine illa non datur tale posse , nec talis potestas antecedens : Et cum huiusmodi regula vitari possunt innuncrè pene equivocationes , quibus laborant

tum Jansenistæ , tum plures ex modernis , coque illam hic placuit prænotasse .



QUÆSTIUNCULA VI.

AN QUALITAS PRÆDETERMINANS si detur, constitutat actum primum proximum, & immediatum ad actum secundum voluntatis?

1. FFIRMATIVE respondere: Idque probabam *Tractat. de Provid. quæst. 15. à num. 15.* varias contrariorum evasiones præcludens, quod *ibid.* relegendum est, ne eadem hic transcribamus. Sed Doct. Castel, in suo opere *de lib. arbit. num. 1302.* illas referens, sic subiungit, *num. sequent.* hoc argumentum, licet ingeniosè formatum, facile dissolvitur, si *pæcūlis* duo habeas. Primo, esse hæc duo valdè diversa: *A.* prius actuat subiectum, quam *B*, & *A*, est actus primus ad *B*, non enim per actum primum intelligimus actum prius actuantem, sed actum, virtutem, seu sufficientiam exhibentem ad actum secundum: Prius actuat intellectum intellectio, quam Verbum, seu species expressa: Non tamen dicemus intellectionem esse actum primum, respectu qualitatis Verbi. Item in sententia communi actionem transeuntem passo inhærentem docente, prius inhæret ligno calefactio, quam calor, quin exinde calefactio sit actus primus ad calorem, licet sit actus prior calore. Secundò notat: In voluntate nostra duplēm distinguendam esse formalitatem, & principij se moventis, & principij moti: Est potens se movere, & etiam potens moveri: Voluntas, vt potens se movere, est potentia activa, vt potens moveri, est potentia passiva; quia operatur, dum se movet; non autem operatur, vt sit mota; cum in tantum sit mota, in quantum recipit motionem à movente immobili, cui subiicitur, & subordinatur, &c.

2. His monitiunculis facilè est, inquit, argumento in forma satisfacere. Fator prædeterminationem constituere voluntatem in actu, ipsamque actuare formaliter, vt potentiam passivam; nego vero constituere voluntatem in actu, seu eam actuare, vt formaliter operativam; vndè solum constituit voluntatem in actu motam, quia motio correspondet voluntati formaliter, vt mobilis; minimè vero reddit voluntatem agentem, aut activam; quia iste denominaciones proveniunt ab

actu intrinseco voluntati, vt operativa: Est enim voluntas movens ab alio motum, in se ipsa habens principium sui motus. Vnde motio, qua à movente movetur, nec est principium motus, quod in se habet, nec est actio, quam in se habet, sed est forma à movente impressa, vt principium motus se moveat; seu est ad actus salutares spiritus, quo aguntur *Filij Dei*, non quo agunt, aut possunt agere, sed quo aguntur, vt agant. Hactenus Doct. Castel.

3. Verūtamen dico, hoc non esse argumentum facilè dissolvere, sed potius illi maiores vires tribuere; nam sic illud, ex tuis verbis, confirmo: Pet te physica prædeterminatio constituit voluntatem in actu, ipsamque actuat formaliter, vt potentiam passivam: Sed prædeterminatio, per te, est realiter adæquatè distincta, realiterque prior in voluntate ante actum secundum voluntatis: Ergo constituit voluntatem in actu, ipsamque actuat formaliter pro priori reali naturè ante actum secundum voluntatis. Ex quo plura infero, primo: Ergo distinguis in voluntate duas potentias ad duos actus realiter distinctos; primam passivam ad actum formalem prædeterminationis: Secundam activam ad actum formalem volendi: Ergo hæc secunda, nempè potentia activa, agit non mota, seu non indiget moveri, vt agat; quia hæc, per te, non actuatur, & consequenter, nec movetur physica prædeterminatione: Hoc si concedas: Ergo voluntas, vt potentia activa, & operativa est, est movens immotum, & consequenter primum movens, & primum agens, non indigens moveri, vt moveat, nec agi, vt agat. Secundò sic infero: Ergo illa potentia passiva solum est mobilis, & mota, non autem movens, nec agens: Ergo frustra mobilis, & mota.

4. Dices, non esse duas potentias realiter distinctas, sed unicam realiter, quæ est passiva respectu prædeterminationis, & activa respectu actionis, sub duplice formalitate. Sed contra est: Nam si est eadem realiter potentia? Ergo respicit illos duos actus, sive actualitates ordinatè, nempè motionem passivam à Deo in ordine ad operationem: Ergo respicit illam motionem passivam ad operandum: Ergo vt operativa, & activa primario, exigit illam motionem passivam: Ergo illa motione passiva actuat formaliter voluntatem, vt primario activam, & operativam: Ergo per tuas regulas constituit actuam

actum primum. Item: Nam habitus charitatis, dum actuat voluntatem formaliter, non actuat illam formaliter potentiam activam, sed solum ut potentiam obedientialem, & passivam, siquidem actuat illam formaliter ut actuabilem; formaliter autem, ut actuabilis, est passiva, & receptiva, non autem formaliter activa: Et tamen constituit actum primum voluntatis: Ergo ex quo motio Dei actuat voluntatem formaliter ut potentiam passivam, non excluditur, quod constituit actum primum. Item species impressa actuat intellectum possibilem formaliter ut possibilem, & in quantum est potentia passiva respectu illius; & tamen constituit actum primum ad intelligendum: Sed per te motio, qua voluntas movetur a Deo, est forma a movente impressa, ut principium motus se moveat: Ergo constituit actum primum voluntatis, ut se moveat in actu secundo.

5. Inquis, esse quidem formam voluntati impressam, sed non praebere voluntati virtutem, nec sufficientiam, sicut habitus charitatis voluntati, & species impressa intellectui. Sed contra est argumentum saepè in prefata quæstione à nobis inculcatum, nempe, quod illa motio Dei non potest non influere in actum secundum; siquidem, si nihil influit, nec habet causalitatem erga ipsum, omnino otiosa erit, & frustranea, nec Deus per illam causabit, aut efficiet aliquid in voluntate: Ex quo rursus sequitur, quod non sit connexa infallibilitè à priori cum actu secundo voluntatis; quia connexio à priori, imò prioritas nature, importat ordinem causalitatis, seu efficientię ad posterius: Ne igitur talis motio sit frustranea, inconnexa, & absque prioritate naturę ad actum secundum, debet esse causa, vel causalitas, principium, vel actio, virtus, vel influxus virtutis, respectu actus secundi: Atqui per vos non est causalitas, virtus, aut influxus actualis: Ergo unice potest actuare voluntatem per modum virtutis, principij, aut causę: Est igitur actus primus, adhuc iuxta tuam regulam. Legantur, quæ diximus in prefata quæst. 13. à num. 18. vbi tuam solutionem Doct. Castel potuit legere efficaciter impugnatam.

6. Rursusque potest impugnari: Nam voluntas, adhuc ut mota motione illa realiter priori ad suam actionem, manet potentialis, & passiva ad suam actionem: Ergo adhuc manet in actu primo. Probatur antecedens: Nam ad-

huc ut sic præmota voluntas non habet suam actionem per identitatem. Ergo solum potest illam habere per receptionem, & participationem à Deo: Ergo est in potentia passiva ad ipsam recipientem, & participandam. Explicatur: Per illam præviam motionem movetur voluntas ad velle, & agere pro posteriori: Rogo nunc; vel ad velle, & agere per identitatem, aut per essentiam; vel ad velle, & agere per participationem, & receptionem à Deo? Primum est implicitorum: Quia voluntas, adhuc reduplicativè ut præmota illa motione prævia, non identificat secum suum velle, & agere. Si secundum? Ergo adhuc reduplicativè ut mota manet in potentia participandi, & recipiendi à Deo suum velle, & agere: Ergo in potentia passiva. Amplius: Si illa motio prævia est realiter distincta à velle, & agere voluntatis, & realiter prævia: Ergo voluntas prius recipit à Deo illam præmotionem, & pro posteriori participat etiam, & recipit à Deo suam actionem: Ergo respectu vtriusque est potentia passiva, & receptiva, prius motionis præviæ, & pro posteriori reali sui actus secundi, aut suæ actionis: Ergo per solam motionem præviam, solum actuatur potentialitas voluntatis ad ipsam; manenie potentialitate voluntatis ad suum actum secundum nondum actuata formaliter per suum actum secundum. Ex quo rursus inferatur, voluntatem, adhuc reduplicative ut premotam, iterum pro posteriori à Deo moveri in actu secundo, quod sic probatur: Nam moveri est formalissimè recipere motum: Sed actus voluntatis, sive actus volendi, est formalissimè motus voluntatis: Ergo voluntatem recipere immediate suum actum est formalissimè moveri, scilicet recipere motum: Sed voluntas, post receptionem motionem præviam, recipit immediate suum actum volendi, cum talis actus non competit voluntati per identitatem, sed per imitationem, & receptionem in illa, cum sit verum accidentis illius: Ergo post illam motionem præviam, iterum recipit motum, nempe suum actum, à Deo immediate donante, & causante in voluntate ipsum: Ergo iterum movesetur à Deo: Ergo motus ille prævious realiter distinctus à motu actus secundi, vel est superfluous, vel frustraneus, vel constituit actum primum potentiale in ordine ad actum secundum. Vide quæ diximus, lib. 2. Physicor. quæst. 18. à numer. 4.

Inquit

7. Inquit vñterius Doct. Castel, illam præ viam morionem, seu applicacionem virtutis ad agendum mediare inter actum primum agendi, & ipsam actionem, cum applicet. Et coniungat actum primum actioni; nam virtus inferior, iuxta Div. Thom. non coniungitur effectui, nisi per virtutem superioris, hoc tamen non obstat, vt actus primus, quem applicat, sit actus proximus, & immediatus agendi, immediatus quidem, inmediatione virtutis, licet non inmediatione actualitatis, quia licet inter eum actum primum, & actionem mediet actus applicationis, non mediat actus, qui sit virtus ad agendum. Sed quis non videat quantas implicaciones contineat hæc doctrina: Nam in primis actus in ratione talis per actualitatem constituitur: Ergo si actus primus non fuerit immediatus, inmediatione actualitatis, non erit actus primus immediatus in ratione actus, nisi per immediatam, & proximam actualitatem præmotionis ad actum secundum. Item: Si virtus inferior non coniungitur effectui, nisi per virtutem superioris: Ergo illa conjunctio, vel applicatio virtutis inferioris ad actum, trahit tecum, & importat virtutem superioris agentis: Ergo mediat per modum virtutis: Ergo cum clara implicacione, & contradictione infertur oppositum.

8. Unde ad obiectionem, sive notationes, ex num. 1. nego, quod illa duo sint valde diversa; imo idem est formaliter actum A, actuare prius potentiam, quam actum B, actuare formaliter ipsam potentiam, ac illum esse actum primum respectu huius, & hunc actum secundum respectu illius. Et cum inquis: Non enim per actum primum intelligimus actum prius actuantem, &c. Quid hoc ad rei veritatem? Si vos non intelligitis, tamen revera ita est quod vos non intelligitis. Deinde, implicat esse actum prius actuantem, & non præstare proximam sufficientiam ad actum secundum, quandoquidem voluntas, ante tales actum prius actuantem, non est adæquate, & proxime sufficiens elicere actum secundum, cum deficit illi actus, vel actualitas prævie realiter requisita in suo ordine creato ad agendum.

9. Ad aliud de actione transeunte, passo inhærente, dico, illam, v. g. calefactionem, non inhærente ligno pro priori reali ad calorem, sed per ipsum calorem; in ea enim sententia actio, seu calefactio est modus caloris producti cum ipso ca-

lore, & non ante ipsum inhærentis passo, sicut actio generativa leonis non ponitur à Thomistis, vt immediate recepta in materia prima ante formam leonis, sed in composito per illam producto, vt modus ipsius; & ex opposito inferant, quod illa actio, si recipetur immediate in materia prima, esset actus primus respectu ipsius, & forma substantialis non vero actus secundus. Unde exemplum est manifeste contra producentem.

10. Ad aliud exemplum, quod etiam obicit de intellectione, quæ prius actuatur intellectum, quam Verbum, seu species expressa, patet etiam; quia intellectio non comparatur ad Verbum, tanquam actus ad actum, sed tanquam actio ad suum effectum, & terminum: Patet autem, quod actio productiva termini nunquam dicitur, nec est actus primus respectu ipsius, nec terminus, aut effectus est actus secundus respectu actionis productivæ: Oppositum autem ex diametro contingit in illa motione, seu actuallitate prævia, respectu actus secundi voluntatis, quæ iuxta suos AA. non est actio productiva actus secundi, nec actus secundus est effectus illius, sed comparatur, vt actus prius realiter actuans voluntatem ad actum secundum voluntatis. Mitto reliqua, quia locis citatis supersunt fundamenta, & rationes efficaces ad evanandas quascumque evasions.

QUÆSTIUNCULA VII.

IN QUO POTISSIME COLLOCANDA sit gratia efficax in sensu theologico?

A POSTOLUS I. ad Corinþ. cap. 12. sic ait: Divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus. Deus ergo operatur immediate omnia in homine, quæ in ipso sunt, sive ex parte potestatis, sive per modum actus secundi, sive per modum effectus, aut actus imperati. Cum igitur in voluntate humana, sive in libero arbitrio, ad opera salutaria, tria ista reperiantur. Primo potestas libera volendi salutariter, & quidquid talem potestatem in homine constituit. Secundò, ipsum velle salutariter, iam efficax, iam inefficax. Tertio ipsum opus salutare volitum, & imperatum; tenendum est firmiter ex Apostoli sententia Deum operari, & efficere immediate in homine:

Primò potestatem liberam ad velle salutariter, & quidquid illam constituit intrinsecè, sive ex parte intellectus, sive ex parte voluntatis. Secundò efficere etiam, & operari immediate ipsum velle salutariter, sive quando est inefficax, sive quando est efficax: Tertiò operari etiam, & efficere immediate ipsum opus salutare volitum, & imperatum.

2. Quantum autem ad ipsum velle salutare, quod ponimus in secundo gradu, multipliciter potest distingui: Primò ut est velle quoddam simplex, aut conditionatum, seu inefficax, vel etiam ut vocant indeliberatum, tanquam primus motus liberi arbitrij erga bonum salutare ab intellectu sibi propositum; vel ut est velle efficax absolutum, & deliberatum erga bonum salutare. Secundò, hoc velle distinguendum est, vel in quantum est amor finis primo moventis, & intentio practica ipsum assequendi; vel etiam in quantum est electio mediorum ad finem obtainendum; vel denique in quantum est efficax applicatio, & usus activus, & executivus mediorum. In quo ordine valde considerandum est, quod tota efficacia voluntatis, tūm in executione mediorum, tūm in illorum electione, tūm in intentione finis, procedit, tanquam ex primo fonte, ex amore efficaci erga ipsum finem primo moventem voluntatem; ita ut quanto voluntas magis efficaciter amat finem, tanto maiori efficacia eligit, & vult media necessaria ad finem; & quanto maiori efficacia eligit, & vult ea media, tanto etiam maiori efficacia ea exequitur, seu applicat potentiam executivam ad eorum executionem.

EXPOSITUR SENSUS DUBIJ.

3. **Q**UIBUS suppositis, dubitari potest, in quo consistat gratia divina efficax ad opera salutaria: An videlicet in operatione divina, qua immediate operatur in homine potestatem liberam ad velle salutariter, aut ea quæ tales potestatem constituunt? An in operatione divina, quatenus immediate operatur in nobis, & velle? An in operatione divina, quatenus nobiscum operatur immediate actus volitus, & imperatos? Dato autem, quod consistat in operatione divina, qua operatur in nobis, & velle, adhuc dubitari potest, an consistat in operatione divina, quatenus operatur in nobis velle

simplex conditionatum, aut inefficax, vel indeliberatum? An in illa, quatenus operatur immediate in nobis velle efficax, & deliberatum? Et de hoc secundo, adhuc subdubitatur: An in operatione divina, qua operatur in nobis velle efficax erga finem per modum amoris? An in quantum operatur velle efficax erga media per modum electionis, aut applicationis ad illorum executionem?

4. Dices forsan, nos falso supponere gratiam efficacem consistere in operatione divina; siquidem gratia efficax dicitur talis contrapositive ad gratiam sufficientem: Gratia autem sufficientis non ponitur in operatione divina; Ergo nec gratia efficax potest in operatione divina constitui; sed sicut gratia sufficientis ab omnibus collocatur in aliquo auxilio intrinseco in voluntate, vel in homine, qui sit effectus operationis divinae, ita gratia efficax debet collocari in aliquo auxilio intrinseco voluntati, qui sit effectus operationis divinae, non autē qui sit ipsa operatio divina. Et urgetur, quia non minus efficax est operatio divina erga sufficientiam, & potestatem liberam ad actus salutares, quam erga ipsum velle, quod immediate operatur in voluntate: Ergo si gratia constituenda esset in operatione divina, tam efficax esset gratia sufficientiae, & potestatis, quam gratia operationis, & voluntatis, & nulla daretur ex parte Dei gratia, qua non esset intrinsecè efficax; nam omnis operatio divina est immediate efficax ab intrinseco erga effectum immediate volitum, & operatum.

5. Sed respondeo, nullum effectum à Deo causatum in libero arbitrio esse propriè gratiam Dei, nisi quatenus liberaliter, & gratuito operatum à Deo in ipso libero arbitrio, vel quod idem est, quatenus illi à Deo liberaliter donatum, & gratis communicatum: Unde gratia semper importat donationem, communicationem, & operationem gratuitam, & liberalem Dei erga illum, cui sit gratia, adeò ut sufficientia ipsa ad actus salutares gratia Dei dici non posset, si à Deo non esset donata, communicata, & operata liberaliter, & gratuito in ipso homine; unde præcisive ab operatione immediata Dei, qua liberè, & gratuito operatur in homine, ipsique communicat sufficientiam prædictam, ea sufficientia gratia dici non potest: Si namque homo à semetipso eam sufficientiam haberet, ea sufficientia non esset gratia sufficientis;

inò si illam haberet à Deo ex necessitate operante , aut ex iustitia , & debito in ipso homine fundato ad illam, gratia sufficiens non esset , quamvis esset sufficientia : Patet ergò quod gratia , sive sit sufficiens , sive sit efficax, importat essentialiter divinam operationem gratuito , & liberaliter communicantem voluntati , sive sufficientiam , sive efficaciam.

6. Verumtamen observanda semper est distinctio illa gratiae penes gratiam datum , & dantem , penes gratiam activè sumptam ex parte benefactoris , vel passivè sumptam , aut participativè ex parte recipientis beneficium , quam observavimus , quæst. 14. de Provident. num. 15. Igitur gratia dans , sive activè sumpta importat in recto operationem gratuitam Dei dantis , & in obliquo donum liberaliter datum : E contra vero gratia data , sive passivè sumpta importat in recto donum , & beneficium receptum , & in obliquo operationem gratuitam Dei communicantis , & dantis , ut explicuimus , ubi supra à num. 2. Ex quo iam evanescit scrupulus obiectus : Dicimus enim gratiam sufficientem activè sumptam ex parte donantis , sive quatenus nominat gratiam dantem liberaliter sufficientiam , esse in recto operationem divinam , qua Deus immediate , & gratuito communicat voluntati sufficientiam ipsam ; gratiam vero sufficientem sumptam pro gratia data , sive pro dono accepto importare in recto auxilium intrinsecum sufficientiae ex parte hominis , ut immediata donatum à Deo , & de connotato ipsam Dei donationem , & operationem : Et similiter dicimus de gratia efficaci , quod scilicet , ut est gratia data , importat efficaciam intrinsecam voluntatis ipsi à Deo liberaliter collatam , connotando ipsam operationem Dei liberaliter donantis efficaciam voluntati ; gratia vero efficax , ut est gratia dans , sive activè sumpta , importat in recto ipsam operationem gratuitam Dei , ut dantis efficaciam voluntati , ipsam vero efficaciam voluntatis in obliquo , & de connotato.

7. Ex quo ad vrgentiam dico , quod differentia gratiae sufficientis , & efficacis non sumitur ex parte operationis gratuita Dei utramque communicantis , & immediate dantis ; fatemur enim operationem divinam , semper esse intrinsecè efficacem erga effectum immediatum , sive ille effectus sit sufficientia voluntatis ad velle , sive sit efficacia voluntatis volentis ; sed sumitur ex parte effectus ipsius

immediati , quatenus effectus immediatus operationis dantis sufficientiam est ipsa sufficientia ; effectus autem operationis dantis efficaciam est ipsa efficacia voluntatis ; ideoque illa prima operatio dicitur gratia sufficientiae , vel gratia sufficienter movens voluntatem ; secunda vero dicitur gratia efficax , sive efficaciter movens voluntatem , distinctione sentente ex parte effectus divinæ operationis , non ex parte ipsius operationis divinæ pro recto consideratæ . Quæ doctrina sumitur ex D. Thom. quæst. 1. de Potent. art. 2. ad fin. corp. ubi sic ait : Intentio autem in operatione divina , non est attendenda secundum quod operatio est in operante ; quia sic semper est infinita , cum operatio sit divina essentia , sed attendenda est , secundum quod attingit effectum , sic enim à Deo moventur quedam efficacius , quedam minus efficaciter . Et posset dicere similiter : Quedam sufficienter , quedam inefficaciter , quedam efficaciter secundum differentiam , scilicet effectus immediati ; nam si effectus immediatus divinæ operationis sit excitatio , vel motio , aut inclinatio purè sufficiens , operatio divina movet purè sufficienter ; si effectus immediatus sit motus voluntatis efficax , movet voluntatem efficaciter , distinctione se habente , non penes efficaciam , vel non efficaciam intrinsecam ex parte operationis divinæ respectu effectus immediati , sed penes inefficaciam , aut puram sufficientiam unius effectus , & penes efficaciam intrinsecam alterius .

QUATUOR ASSERTIS NOSTRA sententia exponitur.

8. **I**GITUR dico primo : Gratia efficax non consistit in operatione divina , quia Deus gratuito communicat libero arbitrio sufficientiam , & potestatem ad liberè salutariter velle , & operari . Patet ; quia predicta operatio , nec sufficientia per illam comunicata , non est efficax ad salutariter velle , & operari : Ergo in illa non consistit gratia efficax ad salutariter velle , & operari . Antecedens probatur ; Quia illa operatio , & sufficientia communica ta per illam , est intrinsecè indifferens ad velle , vel non velle salutariter , communisque volentibus , & nolentibus salutariter operari : Ergo non est efficax ad salutariter operandum .

9. Respondent DD. Societatis , eam sufficientiam , vel potestatem non esse

esse ab intrinsecō efficacem , esse tamen extrinsecē efficacem , quando confertur à Deo cum prævisione conditionata , quod voluntas cum tali sufficientia volet efficaciter operari salutariter. Sed hæc solutio sèpè fuit à nobis præoccupata , & enervata *Tractat. de Provident. præsertim q[uo]d est. 13. à num. 78. & 110.* Et quidem scientia illa , seu prævisio conditionata , iuxta suos AA. est merè speculativa , solumque cognoscens speculativè , quid voluntas faciet sub illa sufficientia : Ergò illa non addit voluntati , nec illi sufficientię efficaciam ullam , nec intrinsecam , nec extrinsecam. Explicatur: Scientia illa media per se nullam omnino efficaciam habet , vt voluntas velit salutariter: Sed sufficientia voluntatis non potest redi , adhuc extrinsecē , efficax per id , quod nullam omnino efficaciam importat : Ergò sufficientia illa non redditur efficax , adhuc extrinsecē , per illam prævisionem , aut scientiam medium , quę nullam efficaciam importat , vt voluntas salutariter velit.

10. Nec dicas secundò , reddi efficacem in actu secundo influendo ex determinatione voluntatis in consensum , aut in ipsum velle voluntatis. Contra enim est primò : Quia efficacia gratiæ debet esse vt voluntas velit , & se determinet ; influxus autem ex determinatione voluntatis , non est vt velit , & se determinet , sed quia voluntas vult , & se determinat. Secundò : Quia efficacia gratiæ debet esse gratuita , seu liberaliter , & gratis à Deo emanans : Sed influxus ille ex determinatione voluntatis , supposita sufficientia , non emanat liberaliter , & gratuito à Deo , si vnicè est ex determinatione voluntatis , & non ex libera Dei determinatione : Ergò propriè non est efficacia gratiæ , quia non gratuita , sed vnicè est efficacia liberi arbitrij. Explicatur: Nam vt Deus dicatur largiri gratiam efficacem voluntati , seu adiuvare efficaciter voluntatem , cum aliqua proprietate , non satis est , quod largiatur tantum gratiam indifferentem , quam voluntas ex sola sua determinatione reddat efficacem : Ergò. Probatur antecedens : Nam vt Deus largiatur gratiam iustificantem , non satis esset , quod donaret aliquam gratiam indifferentem , quam voluntas ex sola sua libera determinatione faceret iustificantem : Ergò pariter , vt Deus cum proprietate largiatur gratiam efficacem , non satis est , quod largiatur gratiam indifferentem , quam voluntas ex sola sua determinatio-

ne reddat efficacem. Mitto alias impugnationes , vbi suprà relegendas.

11. Dico secundò : *Gratia efficax , non consistit in operatione divina , quatenus communicat voluntati velle quoddam , aut affectum indeliberatum , inefficacem , aut conditionatum ad salutariter operandum , nec in tali affectu communicato voluntati.* Patet etiam : Quia operatio divina , in quantum communicat voluntati præcisè talem affectum indeliberatum , aut inefficacem , licet sit immediatè efficax ad talem affectum , non tamen est efficax ad salutariter operandum , ad convertendam voluntatem ad Deum ; quia nec ratione sui , & immediatè cōmunicat talem efficaciā , nec ratione illius affectus indelibera-
ti , & inefficacis , illam importat: Implicat enim , quod sit efficax ratione affectus inefficacis: Ergò operatio divina , in quantum præcisè communicat voluntati illum affectum inefficacem , seu indeliberatum , non est efficax ad salutariter operandum , sed potius inefficax , sicut affectus imme-
diatè per illam cōmunicatus. Nec di-
cas , affectum illum simplicem , & indeli-
beratum , licet de se non sit efficax , fieri
tamen efficax , si voluntas ex illo moveat-
ur efficaciter , & velit efficaciter finem ,
& media. Contra enim est primò : Quia
repugnat ex terminis , voluntatem ex
affectu de se inefficaci , moveri efficaciter.
Secundò : Quia vel movetur efficaciter
à Deo ex libera Dei determinatione , &
hoc non potest esse , nisi per ulteriore-
m gratiam , & operationem gratitatem Dei ,
qua immediate operetur in voluntate mo-
tum efficacē: Vel solum movetur imme-
diatè à Deo motu illo de se non efficaci ,
eoque supposito , voluntas vnicè ex pro-
pria determinatione se movet efficaciter ;
& hoc in casu , iam efficacia motus , vel
motus efficax , non est à Deo gratuito , &
liberaliter operante , sed vnicè ab ipsa vo-
luntate , tanquam à primo , vel vnico libe-
ro: Ergò sistendo tantum in operatione
divina , vt cōmunicante præcisè motum
illum simplicem , & indeliberatum , non
salvatur in illo gratia efficax , nec effica-
cia gratuita , sed ad summum gratia de se
inefficax , quam liberum arbitrium à se
ipso efficacem reddat.

12. Ex quo demum sequitur , quod
totus excessus valoris , & beneficij , quo
gratia efficax excedit sufficientem , &
inefficacem , non sit ex gratia , & liberali-
tate Dei , sed vnicè ex libera electione ,
& determinatione voluntatis creatæ , si
doctrina contrariorum in hac parte ad-
mitta-

mittatur. Quantus vero sit excessus va-
loris, & beneficij inter gratiam efficacem, & sufficientem, vix ponderari potest. Etenim per gratiam mere sufficientem, aut inefficacem infidelis, adhuc manet infidelis, licet excitatus ad fidem: Impius, adhuc manet impius, licet excitatus ad iustitiam. E contra autem per gratiam efficacem homo fit in actu secundo de infideli, fidelis; de impij, iustus. Ponderet autem quisque, quantum excedit in valore, & estimatione, non solum apud homines, sed potissimum apud Deum, & re ipsa, homo iustus, hominem impium excitatum ad iustitiam; homo fidelis, hominem infidelem excitatum ad fidem. Quis autem audeat dicere, tantum excessum vnicè adscribendum libero arbitrio ex propria determinatione, non autem Deo liberaliter, & gratuito talem excessum communicanti? Aut quis dicat, Deum liberaliter, & immediate communicare gratuito gratiam quandam, seu donum, & beneficium de se parvi valoris, qualis est gratia purè sufficiens, seu inefficax, communis bonis, & malis; de reliquo autem totum excessum, & differentiam, qua boni, & iusti, malos præcellunt, gratuito, & liberaliter à Deo non emanare, nec ab ipso electi, aut determinative procedere, sed vnicè ex libero arbitrio, toram illam differentiam, & excessum vnicè determinante?

13. Dico tertio: *Gratia efficax ad salutariter operandum, consistit in operatione divina, qua Deus immediate operatur in voluntate affectum efficacem erga Deum, seu qua facit voluntatem amare, & velle efficaciter finem, & in ipso affectu, amore, & volitione efficaci finis, ut liberaliter, & gratuito à Deo donato voluntati, & per voluntatem liberè participato.* Hanc conclusionem satis explicavimus, & propugnavimus quæst. 14. de *Provident. per totam, ex Div. Augustino, & Angelico Præceptore, excludendo, tanquam superfluam ad munus gratiæ efficacis explicandum, qualitatem physice prædeterminantem voluntatem pro priori ad suum actum librum volendi, seu amandi; imò & quæst. sequenti illam exclusimus, vt libertati adversam: Nunc autem prædicta conclusio sic explicatur: Nam gratia efficax in eo debet consistere dono actuali, per quod homo transit liberè de impij ad iustum, de infideli ad fidelem, de inverso ad conversum: Sed iste transitus fit causaliter quidem per operationem divinam, quatenus est liberalis, & gratui-*

Tom. II.

ta donatio, & communicatione affectus efficacis voluntatis in Deum ut finem, & formaliter in ipso affectu, & amore efficaci erga Deum, etiam ut finem: Ergo gratia efficax consistit causaliter, & activè in ipsa operatione divina, formaliter vero, & passivè in prædicto amore, & affectu efficaci à Deo ipsi voluntati donato per talem operationem. Explicatur: Nam gratia duplicitè solet accipi, vel pro liberali, & gratuita donatione, vel pro dono liberaliter, & gratuito donato: Sed si sumatur gratia efficax pro dono liberaliter à Deo collato, in nullo melius collocatur, quam in affectu, & amore efficaci erga Deum ut finem; quia hic affectus est donum gratuitum Dei, quo voluntas convertitur efficaciter ad salutem, & ex quo illi bona cuncta procedunt: Si vero sumatur pro gratuita donatione, in nullo alio melius collocatur, quam in operatione divina, qua liberè, & ex propria determinatione communicat voluntati tale donum: Ergo sic est constituta ad gratia efficax ad salutem.

14. Explicatur aliter: Nam voluntas potest considerari, vel sine sufficientia ad conversionem; vel cum sufficientia ad conversionem indifferens, & potens converti, vel non converti; vel ut conversa efficaciter ad Deum. In primo quidem statu indiget gratia sufficienti, sed non cum tanto periculo, vt si non convertatur, ei imputetur ad damnationem; nam voluntas sine gratia sufficienti ad conversionem, si non convertitur, planè excusat à culpa in defectu conversionis. In secundo vero statu, nempe cum sufficientia, & indifferencia ad conversionem, est in maxima contingentia, & periculo, cum sub tali indifferencia consideretur summa contingentia salutis, vel damnationis eterne; si convertitur, salvatur; si non convertitur, damnatur. Nunc inquirō à Jesuitis præsertim: Voluntas sub tali indifferencia, in illa summa contingentia, & periculo constituta, ex quo pendet eterna salus, vel eterna damnatio, indiget ne gratuita Dei operatione, & largitate, vel non? Dicere quod non indiget, omni absurdo absurdius videtur. Si enim antequam haberet sufficientiam, quando periculum erat minus, & contingentia minoris damni, indiguit gratia, & liberalitate Dei, vt haberet potestatem, & sufficientiam ad salutem, & posita tali sufficientia, & potestate, crevit periculum, & est maior contingentia, vel salutis, vel damnationis eterne, quomodo in hoc sta-

tu tantę contingentię , iam liberalitate Dei non eget , nec gratuita eius operatione , largitate , & beneficentia , sed vnicę sibi relinquitur à se ipsa vnicę determinanda , vt liberetur à tanto periculo , vel illud incurrat ? Nunquid voluntas cum illa sufficientia in tanta contingentia , & periculo , sibi soli committitur , vt se ipsam ex sua sola libera determinatione liberet à tanto periculo , vel illud incurrat ? Abdicato nempè ex parte Dei immediato dominio , immediata libertate , & consequenter immediata liberalitate , & gratia ad tantum periculum evadendum , summamque contingentiam in bonum , vel in malum determinandam ? Hoc sanè , si quis meditetur attente , non video , qualiter absurdum reputari non debat.

15. Dicendum igitur est , in hoc statu tantę contingentię esse ubi voluntas Dei gratia , & liberalitate maximè indiget , & consequenter indigere gratuita Dei operatione illam contingentiam determinante per liberam , & gratuitam donationem conversionis in Deum : Ergo in hac divina operatione consistit potissimum gratia efficax , & in dono conversionis per eam communicato . Ista enim conversione efficaci iam supposita , ex illa , necessitate consequenti , iam emanant , & procedunt cæteri affectus , & opera ad salutem necessaria ; qui enim efficaciter amat finem , ex hoc ipso determinatus manet ad omnia , quę ad finem iudicaverit necessaria . Vnde licet , supposito illo primo affectu efficaci erga finem , ad reliquos affectus , & opera necessaria requiratur concursus , & adiutorium Dei gratuitum , ratio tamen gratię in isto concursu , & adiutorio potissimum consistit in gratuito adiutorio , vel concursu ad primum illum affectum efficacem ; nam ad illum concursum nullum supponitur debitum , nec ius , aut exigentia connaturalis ex parte voluntatis , sed pura indifferentia , & contingentia : Vnde ille primus concursus propriissimum est gratuitus , & liberalis , utpote omnino indebitus , & consequenter propriissimum est gratia divina actualis efficax : At vero supposito illo primo concursu , & conversione efficaci in Deum ut finem , per ipsum donata voluntati , iam ipsi debetur ex tali suppositione concursus ad reliquos affectus , & opera necessaria ad salutem , ad quę voluntas ex efficaci conversione manet iam determinata : Vnde iste concursus ad reliquos affectus , & opera , utpote iam de-

bitus , & exactus , non est ita proprię gracia , & liberalitas , sicut primus , sed potius ratio gratię , sive liberalitatis in isto secundo concurso , fundatur in liberalitate , & gratia primi .

16. Dico quartò : *Gratia efficax non consistit in qualitate illa impressa voluntati pro priori naturę ad suum liberum motum , & conversionem efficacem in Deum sed talis qualitas omnino superflua est , quinimò , & libertati conversionis predice adversa .* Ratio primi est : Quia supposta voluntate , vt proximè expedita ad conversionem efficacem in Deum , Deus potest immediatè efficere , absque omni medio , quod voluntas velit efficaciter , & efficaciter convertatur in Deum : Ergo superfluit qualitas illa media impressa voluntati . Antecedens patet : Tum quia voluntas sic expedita potest immediatè diligere Deum , & in Deum converti : Ergo multo magis Deus poterit etiam immediatè illam convertere ; seu efficer , quod diligit Deum super omnia : Tum quia Deus voluntatem convertit , quatenus operatur in nobis , & velle , iuxta Apostolum : Sed communiter Theologi contra Durandum exponunt Textum Apostoli de concurso immediato Dei ad nostrum velle , sive de operatione divina , qua immediatè facit nos velle : Ergo superfluit illa qualitas media realiter distincta , tum à voluntate proximè expedita , tum ab ipso velle voluntatis , & media inter utrumque . Hoc ipsum satis superque ex August. & Div. Thom. & à ratione mostravimus , *quest. 14. de Provid.* quod omnino legendum est , ne eadem repeatamus . Secundum etiam , nempè quod ea qualitas sit adversa libertati . Patet etiam primo aspectu : Nam per eam qualitatem voluntas , iuxta suos AA. redditur intrinsecè prædeterminata ad unum priori reali naturę ad suum motum vitalem , & voluntarium , ac proinde prætali prioritate voluntas manet absque indifferentia , tam passiva , quam activa ad velle , vel nolle : Ergo manet iam pro illo priori absque libertate , quę in tali indifferentia consistit . Sed profundius autho- ritate , & ratione id ipsum proba- yimus , *quest. 15. de Pro- vident. per to- tam.*



DOCT. CASTEL IMPUGNATUR,
& eius replicę ener-
vantur.

17. **V**ERUMTAMEN quia
RR. aliqui ei doctrinę refragantur in ali-
quibus, placet in primis repetere argu-
mentum, quod ex Augustino oppone-
bant RR. in præfata, quæst. 14. num. 7.
ait enim ibi August. Certum est nos facere,
cum facimus, sed ille facit, ut faciamus,
præbendo vires efficacissimas voluntati:
Sed istę vires præstitę voluntati non pos-
sunt in alio consistere, nisi in qualitate
virtuosa voluntati impressa pro priori ad
suum velle: Ergo talis qualitas admit-
tenda est ex August.

18. Huic argumento respondebam
vbi suprà, detegendo sinistram intelli-
gentiam Augustini in plerisque RR. tam
ex nostra, quam ex adversa Schola, &
ostendendo Augustinum per illas vires
efficacissimas non intellexisse vires præ-
stitas voluntati per modum potentie ad
volendum, pro priori ad ipsum velle, sed
nomine voluntatis Augustinum intelle-
xisse ipsam volitionem, vel actum volen-
di, cui Deum præstare vires efficacissi-
mas ad faciendum, inquit Augustinus, qua-
tenus nempè facit, quod voluntas velit
viribus, & conatibus efficacissimis ad fa-
ciendum quidquid Deus iubet; vnde vi-
res illę efficacissimę indistinctę omnino
sunt à fortissima, & perseverantissima
volitione, sive dilectione Dei efficaciter
movente ad faciendum quidquid Deus
iubet; minimè vero consistere in qualita-
te villa prævia, & realiter distincta ab ip-
so velle efficaci voluntatis.

19. Hanc doctrinam cum perle-
gisset Doct. Castel, in suo traet. de liber.
arbit. num. 474. fatetur, Augustinum no-
mine voluntatis intelligere actum volen-
di, qui quidem potest esse inefficax, vt
faciamus, & etiam efficax ad faciendum;
& esse necessarias vires efficacissimas no-
bis à Deo exhibitas in actu volendi, si-
vè in volitione, vt faciamus: Sed inde
probandum assumit, similes vires nobis
præstari à Deo, vt velimus, vt non so-
lum sit intrinseca nobis vis efficacissima,
vt faciamus, iuxta Augustinum, sed etiam
vis efficacissima, vt velimus. Vnde istę
vires efficacissimę non solum sunt in vo-
litione, vt imperet executionem; sed
etiam in voluntate, seu principio voliti-
vo, vt se determinet ad electionem.

20. Hoc assumptum probat pri-
mò: Quia tales vires efficacissimę requi-
runtur in actu volendi, vt executionem
imperet propter difficultatem exequendi
Dei præcepta: Sed non minor difficultas
est in ipso actu volendi bonum, propter
terribiles, sive squalores retardantes
boni electionem: Ergo Deus confert
etiam vires efficacissimas voluntati, vt
ad eligendum bonum se determinet. Se-
cundo: Quia Augustinus, libro integro
de gratia Christi, probat contra Pelagium
non solam possibilitatem, sed voluntatem,
& actionem divinę gratię adiuvari auxi-
lio, & quod Deus, adiuvando adest vo-
luntatibus, & actionibus nostris. Item
voluntatem, & actionem subministratio-
ne Sancti Spiritus adiuvari; refutatque
Deum non adiuvare, vt velimus, non
adiuvare, vt agamus. Vbi ergo diversi-
tas, vt dum affirms nobis Deum dona-
re vires efficacissimas, vt agamus, eas
nobis donari neget, vt velimus? Tertiò:
Quia iuxta August. Deus facit, vt veli-
mus bonum; quia dictum est; Deus est
qui operatur in nobis, & velle. Nunquid,
inquit, non dixit amplius Augustinus ex
Apostolo? Forte ex Bibliopolę defectu
deficit in testimonio, vt adducto à Pa-
lanco, & operari, quod ex Apostolo Au-
gustinus transcripsit. Si ergo Deus facit,
vt velimus bonum, quia dictum est, Deus
est qui operatur in nobis, & velle, & ope-
rari: Ergo eodem modo Deus facit vt
velimus, ac facit, vt faciamus: Si ergo
Deus facit vt velimus bonum, operando
in nobis velle, quin nobis exhibeat vires
efficacissimas, vt velimus, cur Deus non
faciet vt faciamus bonum, operando in
nobis operari, quin nobis exhibeat vires
efficacissimas, vt faciamus, & bonum
operemur? Et è contra, si facit vt facia-
mus, præbendo vires efficacissimas ad
facere, cur non facit vt velimus, præ-
bendo vires efficacissimas ad velle?

21. Quartò: Quia Augustinus pro-
bat Deum facere, vt faciamus, præben-
do vires efficacissimas voluntati, ex illis
verbis Ezechielis: Faciam, vt in iustifica-
tionibus meis ambuletis, & iudicia mea ob-
servetis, & faciatis. Sed hoc testimo-
nium amplectitur velle, & operari; nam
in Vulgata legitur: Et dabo vobis cor no-
rum, & spiritum novum ponam in medio
vestri: Et auferam cor lapideum de carne
vestra, & dabo vobis cor carneum, & spi-
ritum meum ponam in medio vestri, & fa-
ciam, vt in præceptis meis ambuletis, & in
iudicia mea custodiatis, & operemini. Paulo-

que inferius ; O displicebunt vobis ini-
quitates vestre, O sceleris vestra : Ex hoc
testimonia quis inferat, Deum ponere in
nobis spiritum vires efficacissimas exhi-
bentem, ut operemur, & non ut in præcep-
tis eius ambulemus, non corporis gressu,
sed mentis affectu ; iudicia Dei custodia-
mus, & displiceant nobis iniquitates nos-
tre ? Denum : Nam quid amplius dicit,
Deum præstare vires efficacissimas, ut
velimus, quam interna, atque occulta, mi-
rabilis, ac ineffabili potestate operari Deum
in cordibus hominum bonas voluntates ? Sed
Augustinus hoc secundum fatetur, lib. de
Grat. Christ. cap. 24. Cur ergo non pri-
mum ?

22. Sed quis non videat Doct.
Castel his omnibus, que magis interro-
gando, & per modum admirationis, sine
forma scholastica congerit, potius aerem
verberare, quam nostram doctrinam la-
befactare ? Et in primis, ut ad rem lo-
quatur, cum contendit præstari nobis à
Deo vires efficacissimas ut velimus, si-
cūt præstantur voluntati vires efficacissi-
mæ ut faciamus, per vires efficacissimas
ut velimus, debet intelligere vires effi-
cacissimas, non indistinctas, seu inclu-
sas in actu volendi, sed priores natura, &
causalitate ad ipsum actum volendi ; &
has clarè, & directè deberet ostendere,
ut contra meam doctrinam directè pro-
cederet. Sed non cum tali claritate lo-
quitur, sed potius confusè, non expri-
mendo, an vires illæ efficacissimæ ut ta-
les, sint priores natura ad ipsum velle ; an
in actu volendi efficaciter, importatæ ; in
quo magis videtur effugere, quam in-
fringere difficultatem. Vnde ad assump-
tum dico, requiri vires efficacissimas in
ipso actu volendi intransitive importatas,
ut voluntas velit efficacissimæ finem, & ut
ex tali volitione finis se determinet ad
electionem efficacem mediorum : Et item,
ut electis medijs, imperet efficaciter illorū
executionem, & ea opera, vel media
exequatur in re, ita ut tota vis, &
efficacia executionis ex efficacia imperij
descendat ; efficacia vero imperij ex effi-
cacia electionis ; efficacia vero electionis
ex efficacia intentionis ; atque adeò pri-
ma efficacia voluntatis, seu prima vis ef-
ficacissima ipsius in eligendo, imperan-
do, & exequendo, ex efficacissima in-
tentione voluntatis erga finem descendit,
sive ex efficacissimo motu voluntatis erga
finem, quo viribus efficacissimis,
& conatibus fortissimis, in finem ten-
dit.

23. Vnde ad executionem ipsarum
mediorum, vel operum externorum re-
quiro vim, vel vires efficacissimas in im-
perio, vel actu imperante, distinctas
quidem, & præviæ ad ipsam executio-
nem externam, sed indistinctas, & inclu-
sas in ipso imperio efficaci, vel actu effi-
caciter imperante. Item ad actum effi-
caciter imperantem prærequiro vires ef-
ficacissimas in electione, indistinctas qui-
dem ab ipsa electione efficaci voluntatis,
sed distinctas, & præviæ ad actum im-
perandi, si actus imperandi realiter dis-
tinguitur ab electione efficaci. Item ad
electionem efficacem prærequiro etiam
vires efficacissimas præviæ in intentione
prævia efficacis finis, præviæ quidem ad
ipsam electionem efficacem, sed non
præviæ realiter, nec realiter distinctas ab
ipsa intentione efficacissima finis. Nunc
tamen tota difficultas est, an ad primum
affectum efficacem erga finem, ad pri-
mumque amare, velle, & intendere fi-
nem, prærequirantur vires efficacissime
præviæ intrinsecè inhærentes principio
volitivo, pro priori ad eius primum ac-
tum amandi, & volendi efficaciter, ut
voluntas consequenter ad tales vires effi-
cacissimas amet, & velit ? Hoc nego
constantissimè, & negari in illa, quæst.
14. de Provident. & hoc est quod debe-
ret contra me directè, & clarè probare
Doct. Castel.

24. Et in primis, quod hoc non
possit probati ex Testimonio Augustini,
seu quod Augustinus tales vires effi-
cacissimas præviæ ad primum velle non
exigat ; patet manifestè ex eius verbis,
quibus ita ait libro de grat. & liber. arbit.
cap. 16. Certum est nos velle, cum vola-
mus, sed ille facit ut velimus bonum, de
quo dictum est, Deus est qui operatur in
nobis & velle. Certum est nos facere,
cum facimus ; sed ille facit ut faciamus.
præbendo vires efficacissimas voluntati. Vbi
August. cum inquit, Deum facere ut
faciamus, inquit, hoc facere præbendo vi-
res efficacissimas voluntati, id est, ut fa-
tetur Castel, actui volendi, vel volitio-
ni ; cum vero inquit, Deum facere ut ve-
limus, minimè dixit id eum facere præ-
bendo vires efficacissimas voluntati, sed
solum, quatenus operatur in nobis, &
velle : Licet ergo Augustinus requirat
vires efficacissimas præviæ ad facere, in
actu volendi, sive in volitione faciendo,
non tamen requirit vires efficacissimas
præviæ ad primum velle in principio vo-
litivo, ut velimus.

25. Ex quo iam ad obiecta Doct. Castel. Ad primum distinguo maiorem tales vires efficacissimè requiruntur in actu volendi , vt executionem imperet, propter difficultatem exequendi Dei precepta , & quia difficultas in executione debet prius vinci per actum volendi , seu per volitionem præviam efficacem , concedo maiorem: Alièr , nego maiorem; & distinguo minorem : Non minor difficultas est in ipso actu volendi bonum , &c. & talis difficultas debet vinci pro priori ad actum volendi bonum , nego minorem : Et talis difficultas debet vinci formaliter, & primo per ipsum velle bonum cum efficacia , concedo minorem , & nego consequentiam de viribus efficacissimis prævijs ad primum actum volendi efficacitè finem , non vero de viribus efficacissimis indistinctis ab ipso actu volendi finem , vt voluntas ad electionem se determineret. Ratio disparitatis est manifesta : Quia vt quis liberè , & meritorie vincat difficultatem in executione præceptorum repertam , debet illam vincere voluntarie , & liberè , & consequenter per actum libertum voluntatis ; cum autem non possit illam sic vincere , volendo debilitè , & inefficacitè , sed solu-
yolendo fortiter , & efficaciter , seu conatibus , & viribus efficacissimis executionem operum præceptorum , indè est , quod ad victoriam voluntariam difficultatis , que reperitur in executione præceptorum , requiruntur vires efficacissimè præviæ ad executionem in actu volendi . Cæterum difficultas , que reperitur in primo actu volendi efficaciter , propter terribiles , sævasque passiones retardantes volitionem boni finis , aut intentionem finis debiti , non debet , nec potest vinci voluntarie , nec liberè ab homine , pro priori ad primum velle efficax erga finem , vt per se notum est , sed primo vincitur voluntarie , & liberè per primum velle efficax erga finem ; in illo ergo primo actu volendi requiruntur vires efficacissimè in volendo , non vero ante ipsum in principio ipso volitivo.

26. Et ratio est clara : Nam vires efficacissimè , vel requiruntur , vt voluntas vineat difficultatem elicitive , & formaliter per suum velle , vel vt Deus causaliter , & quasi imperative vineat difficultatem repertam ex parte voluntatis: Neutro modo requiruntur vires efficacissimè intrinsecè , & præviæ ad ipsum velle in ipsa voluntate : Ergo. Minor , quoad primam partem patet : Nam vt

voluntas elicitive , & formaliter per suum velle vineat difficultatem volendi , satis est quod ipsum velle sit efficax , & viribus , efficacissimisque conatibus tendat in finem ; per hoc enim formaliter , & elicitive vincit voluntas amorem terrenorum , seu amorem proprium , ex quo tota difficultas oriebatur ad amandum Deum ut ultimum finem : Ergò vt voluntas elicitive , & formaliter vineat difficultatem amandi , & volendi Deum ut ultimum finem , non requiruntur vires efficacissimè priores , & inherentes voluntati ante primum eius actum volendi. Et quidem si tales vires efficacissimè inhererent voluntati intrinsecè pro priori reali ad primum actum volendi , & amandi finem , per illas supponeretur formaliter victa , & superata tota difficultas voluntatis ad amorem finis : Ergò voluntas per primum actum volendi , formaliter , & elicitive non vinceret , nec superaret liberè , & voluntarie talem difficultatem , sed illam supponeret formaliter victimam , immo & ablatam per illas vires efficacissimas. Antecedens patet : Nam voluntas , vt affecta intrinsecè , & formaliter illis viribus efficacissimis ad volendum , per illas iam formaliter facilis , immo & invincibiliter determinata esset ad volendum: Ergò iam esset victa tota difficultas ante suum actum volendi ; non ergò voluntas eam difficultatem formaliter , & elicitive vinceret.

27. Nec dicas , per illas vires efficacissimas vinci causaliter , sed non formaliter difficultatem voluntatis. Contra enim est primo: Nam illæ vires efficacissimè intrinsecè inherent voluntati , illamque formaliter afficiunt pro priori ad actum volendi : Sed aliundè illæ vires sunt invincibilis , & insuperabiles: Ergò constituant formaliter voluntatem intrinsecè invincibilem , & insuperabilem ad volendum : Ergò plusquam formaliter facilem , & consequenter formaliter victimam eius difficultatem. Secundo: Quia per illas vires efficacissimas , non vincitur causaliter difficultas voluntatis , causaliter inquam ab ipsa voluntate , cum illæ vires efficacissimè non sint causalitas ipsius voluntatis , nec ab ipsa voluntate , sed vnicè à Deo , voluntate mere passivè se habente ad illas : Aliundè per illas non vincitur causaliter à Deo talis difficultas ; quia illæ vires non sunt causalitas ipsius Dei , sicuti nec eius actio: Ergò per illas vires efficacissimas non vincitur causaliter prædicta difficultas , nec ab ipsa voluntate , nec à Deo.

28. Ex quo patet secunda pars minoris principalis: Quia Deus causaliter, & quasi imperativè vincit difficultatem voluntatis ad volendum per suam actionem, & operationem formaliter innatentem, & virtualiter transeuntem, efficiendo immediatè, quod voluntas velit efficaciter, seu quatenus operatur in nobis & velle: Sed ad hoc non requiruntur vires illæ efficacissimæ, mediantes inter actionem Dei, & ipsum velle efficax voluntatis: Ergo tales vires efficacissimæ non requiruntur, vt Deus causaliter, & imperativè vincat difficultatem voluntatis in volendo finem.

29. Ad secundam probationem assumpti *ex num. 20.* concessio antecedenti, & tota Augustini doctrina, ad interrogationem consequentis, dico, diversitatem, seu disparitatem in modo, quo Deus adiuvat ut velimus, & modum, quo Deus adiuvat ut faciamus, expressam esse in Augustino, Textu à nobis allato, *ex Lib. de Grat. & liber. arbitr. cap. 16.* ubi expressè ait, quod Deus facit ut velimus bonum, quatenus operatur in nobis & velle, iuxta Apostolum, quod omnes intelligunt de operatione, & concursu immediato Dei ad ipsum velle, & quod facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati, id est, volitioni finis. Quæ disparitas, dato, quod in Libro de Gratia Christi non fuisset expressa ab Augustino arguente contra Pelagium, cummodo non ostendatur negata ab ipso, nihil contra illam probatur, sed potius semper manet invicta ea disparitas Augustini, licet semel ab ipso tradita, nunquamque ab illo negata; non enim opus est, quod eam ubique tradiderit, sed satis est si semel; & nunquam postea retractaverit. Praterquamquod etiam in ipso *Libr. de Grat. Christ.* dum inquit, Deum adiuvare ut faciamus, & operemur, non potest intelligi, quod adiuvat nos invitatos, & nolentes; sed quod adiuvat nos ut faciamus, faciendo per prius, quod velimus efficaciter, seu viribus efficacissimis facere, quæ Deus iubet. Nec aliter intelligi potest doctrina Augustini dicentis, Deum adiuvare ut agamus, & operemur; ceterum Deum adiuvare ut velimus, nunquam intelligitur ab Augustino per hoc, quod Deus faciat nos velle efficaciter antequam velimus, & consequenter nec præstando vires efficacissimas voluntati ad primum velle; hoc enim non est necessarium, ut primum velle sit voluntarium, alias procederetur

in infinitum: Adhuc ergo *in Lib. de Grat. Christ.* semper debet intelligi in Augustino illa disparitas. Et ratio est clara: Nam ad facere imperatum, quando est difficile, requiruntur necessariæ vires efficaces in imperio: Ad primum autem imperium, quando sit difficile, non requiruntur vires efficaces in alio priori imperio eiusdem voluntatis, sed ad summum in imperio divinæ voluntatis, & Omnipotentiæ divine. Vnde ut homo faciat ex imperio sue voluntatis opera difficultia, requiruntur vires efficaces in ipso imperio: Ut autem elicit primum actum efficacem voluntatis, non requiruntur vires efficaces in alio priori imperio eiusdem voluntatis, ut per se patet, sed satis est vis efficacissima in imperio divino imperante primum actum efficacem voluntatis.

30. Ad tertium, dico, verum esse, quod Apostolus dixit ad Philip. 2. *Deus est qui operatur in nobis, & velle, & perficere,* seu, inquit Augustinus, sicut in alijs, & maximè Græcis Codicibus legitur: *Et velle, & operari,* sed falsum omnino est, quod Augustinus, ex Textu illo Apostoli, traduxerit in Textu ipsius à nobis allato, *ex lib. de Grat. & Lib. arbitr. cap. 16.* utrumque verbum, nempè, *& velle, & operari,* solum enim sic dixit ibi: *De qua dictum est, Deus est, qui operatur in nobis, & velle,* tacuit autem, *& operari.* Sic enim legitur in ipso Augustino, iuxta Editionem Parisiensem, anno 1614. Vnde falsum est, quod in Testimonia Augustini, ut à me adducto, deficiat ex Bibliopolie defectu, nec ex meo, ly, *& operari;* quia falsum est, quod Augustinus illud transcriptis ex Apostolo, in præcitatō Textu: Et ad oppositum, contra factum ipsum afferendum, debuisse Doct. Castell designare Editionem, iuxta quam Augustinus ibi transcriptisset ex Apostolo, ly, *& operari,* & non mihi impropereare, quod ex Textu Augustini truncaverim, ly, *& operari.* Ex quo iam ad interrogationem, nego in primis, quod Deus facit, ut velimus bonum, quia dictum est, Deus est, qui operatur in nobis, & velle, & operari; sed tantum, quia dictum est, Deus est, qui operatur in nobis velle; quia hoc est, quod tantum conducit ad probandum, quod Deus facit, ut velimus bonum. Deinde ad secundam interrogationem, constat iam manifesta disparitas: Nam ad primum velle, seu ut primo velimus bonum, non requiritur imperium efficax prærium ex parte nostra ad ipsum primum velle; & ideo nec requiritur

conatus, & vires efficacissime ex parte nostra, pro priori ad primum velle efficax. Ceterum ad facere, & operari semper requiritur imperium prævium ex parte nostra, quo velimus efficaciter operari, & facere; & ideo prærequiruntur in ipso imperio conatus, & vires efficacissimæ ad facere, & operari.

31. Ad quattuor, concessa maiori, distinguo minorem: Ille Textus amplectitur velle, & operari in verbis, vel in ea parte, ex qua probat Augustinus vires efficacissimas præstas voluntati ut faciamus, nego minorem: In reliqua parte eiusdem capituli, ex qua Augustinus verba non sumpfit, transeat minor. Ex quo ad interrogationes consequentis, dico, Doct. Castel confundere omnia verba Ezechielis, ex illo cap. 36. cum verbis præcisissimis, quibus Augustinus probavit assumptum; Augustinus enim solum probat ex illis verbis: *Faciam ut in iustificationibus meis ambuletis, & iudicia mea observetis, & faciat, que in nostra Vulgata sic habentur: Faciam ut in præceptis meis ambuletis, & iudicia mea custodiatis, & operemini:* Et hæc tantum verba ex illo capite allegat Augustinus ad probandum assumptum. Ut quid ergo cetera illius capituli verba obruduntur, potius ad confundendum, quam ad explicandum sensum Augustini?

32. Verumtamen, licet Augustinus, ex reliquis verbis Ezechiel, non probaverit, ea tamen Ezechielis verba potius confirmant, quam infirmant assumptum Augustini: Dum enim Deus ait per Ezechielem: *Dabo vobis cor novum, & spiritum novum ponam in medio vestri;* quid aliud significat, nisi dabo vobis amorem, & voluntatem novam, & novum impulsus amoris ponam in medio vestri? Et dum inquit: *Auferam cor lapideum de carne vestra, & dabo vobis cor carneum;* quid aliud significat, nisi auferam à vobis voluntatem, & amorem terrenum, & obduratum, & dabo vobis voluntatem, & amorem coelestem, suavem, & docilem? Et dum inquit: *Spiritum meum ponam in medio vestri;* quid aliud dicit, nisi effundam de Spiritu meo, qui impulsus, & amor est, impulsus, & amorem in centro vestri, id est, in intimo voluntatis? Et dum immediatè subiungit: *Faciam ut in præceptis meis ambuletis, & iudicia mea audiatis, & operemini;* quid aliud dicit, nisi per vires, & efficaciam novi amoris, & novae voluntatis, quam in vobis operabor, faciam, ut voluntarie, spontaneè, & liberè

in præceptis meis ambuletis, & facias opera præcepta, non iam violenter, quasi ab extrinseco; nec ex timore, vt tempore legis; sed suavissime, & ex amore novo ferventissimo, & efficacissimo? Hic sane est legitimus sensus illorum verborum Ezechielis. Quis autem, nunc rogo, ex his verbis non agnoscat Deum facere ut faciamus, & operemur quæ præcepta sunt, faciendo per prius, quod velimus efficaciter, seu viribus efficacissimis per novum amorem, & per novam voluntatem, & impulsu[m] efficacem, quem Deus se daturum nobis promittit, & possitum in medio nostri, id est, in centro, & fundo voluntatis nostræ. Ut non quidem violenter, nec ex timore, sed voluntarie, & ex amore ferventissimo, faciamus opera, quæ præcipiuntur? Ubi vero in hoc textu vires efficacissimæ impressæ voluntati pro priori ad cor novum, & spiritum novum? Id est, pro priori ad novum velle, ad novum amorem, & ad novum impulsu[m].

33. Ad ultimum denique; miror quod Doct. Castel pro eodem reputet Deum præstare vires efficacissimas præviæ ut velimus, ac ipsum interna, atque occulta, mirabili, ac ineffabili potestate operari in cordibus nostris bonas voluntates? Hoc enim secundum unice exprimit operationem immediatam potestatis divinae efficacis, mirabilis, occultæ, atque internæ, qua operatur in nobis velle nostrum; illud autem significat Deum præstare vires efficacissimas præviæ ad ipsum velle, & ad summum, mediantibus illis, operari nostrum velle. Quis autem inter hæc duo non distinguit? Hoc igitur secundum negamus, illud primum affiramus.

SENSUS, QUO ILLUST. CASTEL exponit Augustinum refellitur.

34. **I**GITUR Doct. Castel, postquam sibi persuasit ex mente Augustini, Deum præstare nobis vires efficacissimas, non solum ut faciamus, sed etiam ut velimus, præviæque ad ipsum velle, has vires efficacissimas inquit esse vires gratiæ sufficientis; quas Deus per auxilium efficax reddit efficacissimas. Huiusmodi autem interpretationem reprobabam, quæ illa 14. de Provident. a num. 8. quia vires auxilij sufficientis non possunt dici efficacissimæ ratione alterius auxilij efficacis; quia hoc pacto solum sunt efficaces ab

extrinseco, & accidentaliter, scilicet per auxilium efficax ab extrinseco superadditum: Sed vires ab extrinseco, & accidentaliter efficaces, non possunt dici vires efficacissimae; cum hac de causa ipse Castel cum ceteris Thomistis neget tales vires efficacissimas esse, si solum sint efficaces ex consensu præviso per scientiam medium: Ergo. Vide ubi sup. num. 9.

35. Huic obiectioni respondet Doct. Castel, vires voluntati à Deo exhibitas esse efficacissimas, si est intrinsecum voluntati sufficienter adiutæ auxilium intrinsecè efficax; non enim est extrinsecum virtuti, quod intrinsecè inest potentia, cuius est virtus; sicut iustus habet vires meritorias ad miterendum, licet misericordia, seu virtus miserendi sit distincta à charitate, seu virtute merendi, quia utraque est iusto intrinseca: Quid ergo simile est, dum efficacia auxilij desumitur à præscientia extrinseca potentia, & auxilio? Sed contra est manifeste primò: Quia Schola Societatis non inquit, gratiam sufficientem reddi efficacem vnicè ab ipsa præscientia Dei, sed à consentiu conditionate præviso in actu primo, & ab ipso consensu exercito reddi efficacem in actu secundo: Sed consensus ipse est intrinsecus voluntati sufficienter adiutæ: Ergo si hoc titulo salvat Doct. Castel, vires gratiae sufficientis esse efficacissimas per auxilium intrinsecè efficax accidentaliter intrinsecè superadditum, pariter Schola Societatis salvare poterit vires auxilij sufficientis esse efficacissimas per consensum, sive conditionatè præmium, sive absolute exercitum; quia talis consensus est intrinsecus potentia sufficienter adiutæ, licet accidentaliter. Secundo: Quia non dicuntur vires efficacissimæ, quæ ex se, & ab intrinseco non sunt efficaces, sed solum ab extrinseco: Sed vires auxilij sufficientis, dato quod reddantur efficaces intrinsecè per auxilium efficax accidentaliter superadditum illis, non tamen sunt efficaces ex se, & ab intrinseco, sed illa efficacia, licet intrinseca potentia sufficienter adiutæ, provenit illis accidentaliter ab extrinseco, nempe à Deo auxiliante: Ergo vires illæ non possunt dici efficacissimæ.

36. Urgetur: Nam potiori titulo vires auxilij sufficientis dici possunt efficaces ab intrinseco per consensum, quam per auxilium efficax in qualitate præterminativa consistens: Sed primum non admittit Doct. Castel: Ergo immerito affirmat secundum. Maior probatur: Quia

consensus non solum est intrinsecus potentia sufficienter adiutæ, sed etiam est ab intrinseco ipsius potentia sufficienter adiutæ, cum sit actus ab illa elicitus: Sed auxilium efficax in qualitate consistens, licet sit intrinsecum potentia sufficienter adiutæ, non tamen est ab intrinseco ipsius potentia, sed solum illi convenit purè ab intrinseco: Ergo potiori titulo vires auxilij sufficientis possent dici per consensum efficaces ab intrinseco, quam per auxilium efficax in qualitate consistens.

37. Contra secundò: Quia dum Augustinus ait, Deum facere ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati, plane supponit voluntatem sufficienter adiutam, & cum posse ad velle, & facere, non enim ait, Deum facere, ut possimus, hoc enim iam factum supponit; sed hoc supposito, inquit, Deum facere ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati: Sed supposito posse, Deus non præbet vires auxilij sufficientis ut possimus: Ergo vires, quas Augustinus inquit Deum nobis præbere ut faciamus, non sunt vires auxilij sufficientis, sed vires propriæ auxilij efficacis ad facere. Confirmatur: Nam Deum præstare vires efficacissimas ut faciamus, ex terminis non est locutio transitiva, & complexa, qua significetur, prius præstare nobis vires ex se non efficaces, & postea reddere illas alio auxilio efficacissimas; hoc enim plane est detorquere locutionem simplicem, & incompleam Augustini ad sensum artificiale, & complexum ab ipso non intentum: Ergo si ingenuè, & simpliciter exponatur, debet intelligi, quod Deus præstat voluntati vires intransitivè, & ex se efficacissimas.

38. Explicatur, detegendo equivocationem Doct. Castel, & aliorum R.R. Etenim per hoc nomen *vires* non possunt aliud intelligere, nisi virtutem activam, quæ se teneat ex parte actus primi ad velle, vel operari, ideoque non intelligunt quomodo auxilium efficax importet illas vires efficacissimas, & non se teneat ex parte actus primi per modum virtutis activæ; & cum hoc admitti non possit, salva libertate, coacti sunt explicare in sensu complexo illas *vires efficacissimas*, ita ut ly *vires* applicent ad virtutem activam auxilij sufficientis se tenentem ex parte actus primi; ly autem *efficacissimas* ad auxilium efficax ex parte actus secundi, realiter distinctum, & contingenter adveniens viribus illis ex parte actus primi. Sed

Sed in hac intelligentia planè decipiuntur: Nam *ly vis*, & *ly vires* non significant semper virtutem activam per modum principij, sed plerumque significant conatum, & efficaciam agentis in actu secundo: Unde cum dicimus, quod aliquis vi efficacissima, & conatu fortissimo agit, per illam vim, & conatum non intelligimus virtutem activam ex parte actus primi, sed intelligimus modum agendi cum efficacia, & fortitudine ex parte actus secundi: Idemque cum dicimus aliquem agere pro viribus ad aliquid, seu exercere vires, intelligimus enim per hoc impendere totum conatum, & efficaciam in actu secundo; unde per *vim*, conatum agentis intelligimus, & per *vires* conatus ipsius etiam exprimimus, idem significando per *vires* in plurali, ac per *vim* in singulari.

39. Et quod huiusmodi sit vera intelligentia, & significatio illius vocis *vis*, & *vires*; & quod in hoc sensu competent intransitivè auxilio efficaci, facile ostendi potest. Primo: Quia efficacia ad aliquid essentialiter, & intransitivè est *vis* ad illud, importatque *vires*, seu conatum in illud: Sed auxilium efficax intransitivè, & ex se est efficax, & importat efficaciam à se ipso indistinctam: Ergo intransitivè, & ex se importat *vim*, seu *vires*, & conatus ad id respectu cuius est efficax. Secundo ex ipso Castel aiente num. 476. quod Deus, dum auxilio virtutis Christi, vires donat, & dum *subsidium præstat fortius*, eas efficacissimas reddit, ubi per *subsidium fortius*, intelligit auxilium efficax: Sed implicat *subsidium fortius* omni vi, seu viribus destitutum intrinsecè, & ex se, ut ex terminis patet: Ergo auxilium illud fortius, seu efficax intransitivè importat *vim*, & *vires* ad id, respectu cuius est efficax. Tertiò: Quia ipsum nomen efficaciarum magnam, fortem, & irresistibilem significare per se videtur notum: Ergo auxilio ex se efficaci negare talem vim libi intrinsecam, & essentialiem, ex terminis videtur falsum.

40. Unde non satis miror AA. qualitatis, illam vocare gratiam intrinsecè, & ex se efficacem, absque vi, seu absque viribus insuperabilibus libi intrinsecis; quinimò absque causalitate efficienti in actu, ad quem dicitur efficax; siquidem in primis negant quod si causa per modum causæ, vel principij, vel virtutis influens in actu, ad quem dicitur

efficax: Deinde negant etiam, quod influat efficienter per modum causalitatis, aut actionis causæ efficientis; quia nec possunt dicere, illam esse actionem, aut causalitatem Dei moventis, aut auxiliantis, nec esse actionem, aut causalitatem causæ secundæ motæ, aut auxiliatae: Unde illi qualitati, ex consequenti, negant influentiam in genere causæ efficientis in actu, ad quem illam efficacem appellant; quia negant illi influentiam per modum causæ, & principij, & negant etiam illi influentiam per modum actionis, & causalitatis; eaque propter aliqui RR. ausi sunt planè fateri, eam qualitatem esse tantum conditionem, seu dispositionem præviā ad actu causæ secundæ, sicut applicatio agentis ad passum. Tunc sic: Sed cum hoc incompossibile est quod illa qualitas vere, & propriè sit ex te efficax, imò & quod sit verum auxilium, sive adiutorium ad actu causæ secundæ; quia pura conditio, absque omni influentia in genere causæ efficientis in actu causæ secundæ minimè dici potest, nec auxilium, nec adiutorium causæ secundæ, minusque efficax ad actu causæ secundæ, quia absque actione, & efficientia implicat efficacia, implicatque adiuvare, & auxiliare id, quod nihil agit, nec efficit: Ergo prefati RR. implicate videntur in terminis, dum qualitatem illam, vel actualitatem præviā vocant efficacem, auxilium efficax, adiutorium, & concursum præviū, simul negantes ipsi omnem influentiam in genere causæ efficientis, tam per modum causæ, quam per modum causalitatis; tam per modum principij, quam per modum actionis; seu negantes illi, tam virtutem activam in actu primo, quam vim, & vires per modum actus secundi.

41. Urgetur: Nam auxilium ex se efficax, iuxta omnes Thomistas, importat connexionem infallibilem cum actu causæ secundæ: Sed implicat huiusmodi connexio absque vi, & influentia in genere causæ efficientis in actu causæ secundæ: Ergo implicat auxilium efficax absque tali vi, & influentia. Minor patet: Nam connexio illa auxiliij ex se efficacis cum actu causæ secundæ non est connexio à posteriori, quasi auxilium efficax inferatur per modum effectus ex actu causæ secundæ, ut omnibus Thomistis notum est: Deinde nec est connexio per modum concomitantiae, sicuti concursus simultaneus Dei connectitur,

cum actione creature respectu eiusdem effectus: Est igitur connexio infallibilis à priori: Sed implicat connexio infallibilis à priori, absque omni vi, & causalitate in terminum connexionis: Ergo implicat connexio auxilij efficacis cum actu causæ secundæ, absque omni vi, & causalitate. Ex quo iam infertur solutio clara illius argumenti, quod RR. in sinistram Augustinum interpretationem induxit: Sic enim arguebant aliqui. Prædeterminatio iuxta Augustinum præstat vires efficacissimas, ut faciamus: Sed auxilium præstans vires, ut faciamus, se tenet ex parte actus primi: Ergo prædeterminatio se tenet ex parte actus primi: Ergo tollit libertatem. Salmantenses huic difficultati respondebant, prædeterminationem præstare vires ad actualitatem, & existentiam operationis, & ad illam se tenere ex parte actus primi: quam solutionem impugnabam, *quæst. 15. de Provident. num. 34.* eamque similiter impugnat Doct. Castel, *num. 473.* Alij vero, cum quibus ipse Castel, inquit, vires illas efficacissimas accipendas esse in sensu complexo, complexione accidentalí, ita ut, quatenus vires sunt, se teneant ex parte actus primi, reddantur tamen efficacissimæ contingentè, & accidentaliter per auxilium efficax, quod se tenet ex parte actus secundi. Sed utroque falli iam vidi, quorum deceptio inde procedit, quod vires tantum significare virtutem activam ex parte principij existimarent, cum tamen sapientiæ accipiuntur pro conatibus agentis in actu secundo, sive pro modo agendi cum fortitudine, efficacia, & nixa; quo pacto accipiuntur clarè ab Augustino, cum inquit, Deum præstare voluntati vires efficacissimas, ut faciamus, quasi dicat, præstare voluntati, seu actui volendi conatus efficacissimos, seu modum volendi cum vi, & efficacia insuperabili, robustissimè, & fortissimè: Hoc autem pacto vires illæ efficacissimæ, seu efficacissima vis, (nam plurale accipitur pro singulari) non significat virtutem activam ex parte principij, & consequenter non debet se tenere ex parte actus primi, sed unice se tenere ex parte actus secundi volendi, tanquam modus volendi realiter indistinctus ab ipso actu volendi, ut explicavimus, *vbi supra num. 14.*

42. Sed contra opponit Castel, in hunc modum: Potius, inquit, ni fallor, argumentum sumit efficacissimas vires in oppugnantem: Nam vires efficacissimæ, sunt vires intrinsecè, & metaphysicè con-

nexæ cum effectu, ut supponit hic Author, *quæst. 13. sçt. 4.* Sed volitio illa fortis, & robusta non habet connexionem metaphysicam cum facere, ut est communis Theologorum sententia, à qua nec recedit hic Auth. Ergo per vires efficacissimas non potest intelligi illa volitio fortis, & robusta. Et urget: Quia Augustinus illi volitioni non tribuit talem connexionem, imò solum videtur tribuere illi sufficientiam, & quod constitutus posse, ait enim; *tantum velimus, quantum sufficit, ut volendo faciamus, & alibi; tantum quippe accedit voluntas eorum, ut idcirco sic posint, quia sic volunt:* Ergo in illa volitione non sunt vires efficacissimæ, ut faciamus. Vel aliter: Aut vires sufficientes ad faciendum sunt sine volitione ita forti, vel non? Si primum; & tamen Augustinus dixit de volitione illa præstare vires efficacissimas, ut faciamus: Ergo gratia efficax poterit præstare vires efficacissimas ut velimus, licet sine illa sint vires sufficientes ad velle. Si secundum: Ergo nunquam sumus sufficientes facere, quod non facimus, quia dum adsunt vires efficacissimæ, ut faciamus, facimus, & dum absunt sufficientes, facere non possumus.

43. Parco in primis, quod per equivocum Doct. Castel, ludit illa vox *vires efficacissimas*, illas attribuendo huic levissimæ obiectioni. Ad quam nego maiorem, seu suppositionem, nempe quod ego in illa, *quæst. 14. sçt. 4.* supposuerim vires illas efficacissimas esse intrinsecè, & metaphysicè connexas cum effectu; nihil enim de hoc in tota illa Sectione dixi. Solum enim tentio, vires illas efficacissimas in volitione finis esse concexas physice, & ex natura rei cum effectu, nempe cum actibus ex illa volitione efficaci imperatis. Et concessa minori, nego consequentiam: Quia fundatur in falsa suppositione, & in doctrina mihi falso imputata. Ad urgentiam, nego antecedens de connexione efficaci ex natura rei, & item, quod Augustinus tali volitioni tantum tribuat sufficientiam antecedentem, & quod constitutus posse antecedens; solum enim illi tribuit sufficientiam consequentem, & quod constitutus posse consequens ad ipsum velle efficax. Et ratio est, quia Augustinus distinguit ipsum velle, penes velle inefficax, & invalidum, quod sane non sufficit, ut volendo faciamus, quod volumus, nec dat posse consequens ad voluntariè facere; & in velle efficax, & robustum, quod solum suf-

sufficit ut volendo faciamus, quæ sufficientia, vel insufficientia ex parte ipsius velle, vel voluntatis, non est sufficientia ex parte actus primi, seu potestatis antecedentis ad voluntariè facere, sed est sufficientia ex parte actus secundi videnti, & ex parte potestatis consequentis ad ipsum velle, sive ut voluntariè, vel volendo faciamus; eo modo, quo de illo, qui tepide, debilitè, & inefficaciter vult aliquid facere, quod re ipsa non facit propter maiorem repugnantiam in contra, communiter dicitur, quod vult quidem facere, sed non vult sufficienter, seu quantum requiritur, ut actu faciat: Et item, quod non potest in vi illius voluntatis, seu conatus inefficacis facere, quia non vult quantum opus est velle, ut faciat; quæ potentia, vel impotentia; sufficientia, vel insufficientia non est antecedens, nec ex parte actus primi, sed consequens, & ex parte actus secundi, siquidem est voluntaria, & libera homini; quia videlicet liberè non vult tantum, quantum requiritur ad actu faciendum, propter maiorem repugnantiam, vel affectionem in contra, sibi etiam liberam, & consequentem. Relegantur quæ diximus, quest. illa 14. à num. 11. usque ad 14. Q^{uest.} 15. à numer. 77.

44. Quod ut magis intelligas, supponamus hominem, in cuius voluntate regnet cupiditas, seu avaritia omnium malorum radix, obligatur iste in conscientia, vel ad aliquam restitutionem, vel ad aliquam eleemosynam faciendam; ad hoc quidem movetur gratia excitante ex parte actus primi, & virtute sufficienti ex parte potestatis antecedentis. Vel igitur iste vult efficaciter suam salutem, & finem ultimum, ad quem conditus est, & ad quem efficaciter amandum super omnia, movetur, & excitatur sufficienter ex parte actus primi? vel solum inefficaciter vult, & amat suam salutem, & ultimum finem? vel nullo modo illum vult, & amat? Si hoc ultimum? Perseverat regnans in eius voluntate avaritia, & cupiditas terrenorū, & ex illa regnante, & prevalente consequenter impossibilitatur ad restitutionē, seu eleemosynā faciendā voluntariè ex fine salutis. Et ideo consequenter nō potest talem eleemosynā, vel restitutionem facere, quia non vult, propter repugnantiam avaritię, & cupiditatis prevalentis, & regnantis. Si dicatur secundum; vult quidem inefficaciter ille restituere, vel eleemosynam dare, sed

non vult efficaciter, prevalente avaritia, quę impedit restitutionem; & ex hoc ipso etiam consequenter impossibilitatur ad restitutionem. Si primum, ex hoc ipso, quod vult efficaciter suam salutem, & finem ultimum suprà divitias, & facultates proprias, vincitur, & suppeditatur avaritia, & iam ex vi talis amoris prevalentis, manet consequenter, & facilitè potens facere restitutionem, aut eleemosynam, ex vi prædicti amoris vincentis, & excludentis repugnantiam, & impossibilitatem consequentem, quę erat ex avaritia, aut amore pecuniarum. En modo amor finis debiti, prevalens amori pecuniarum, est amor sufficientis ad restitutionem, vel eleemosynam faciendam, præstans potestatem consequentem, & simili vires efficacissimas ad eleemosynam, aut restitutionem exequendam. E contra autem, si talis amor sit inefficax, aut non prevalens amori pecuniarum; nam eo ipso non potest præstare conatus, & vires efficacissimas, nec potestam, aut sufficientiam consequentem ad abdicandas pecunias, repugnante avaritia, seu amore pecuniarum prevalente. Gratia igitur efficax à nobis ponitur in illo primo amore efficaci propriè salutis, vel ultimi finis debiti, prevalente, & superante amorem quilibet terrenorum; non in illo vtcumque, sed in illo, ut est donum gratuitum divinę liberalitatis, & beneficentię. Quod quidem donum ab Augustino appellatur, iam bonum velle, quod Deus operatur in nobis; iam bona voluntas, quam Deus in cordibus hominum operatur; iam charitas, quę in cordibus nostris infunditur per Spiritum Sanctum; iam delectatio victrix, & suavitas cœlestis, qua Deus consequenter possibilia, & facilia facit, quę ex vi amoris terreni consequenter impossibilia nobis erant. Illud igitur donum est, quod prebet vires efficacissimas, ut faciamus, & est verè gratia efficax. Legatur August. vbi cumque de hoc assumpto agit, & invenietur hanc esse ipsius ingenuam mentem.

45. Explicet magis id Augustinus suam experientia: Etenim, lib. 8. confession. cap. 5. sic sui animi luctam expavit. Cui rei ego spirabam ligatus, non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. Velle meum tenebat inimicus, & indè mihi catenam fecerat, & constringerat me. Quippe ex voluntate perversa facta est libido, & dum servitur libidini, facta est consuetudo, & dum consuetudine non res

sufficitur, facta est necessitas. Quibus, quia si ansulis quibusdam sibimet innexis, unde catenam appellavi, tenebat me obstrictum dura servitus. Ecce in his continetur necessitas consequens ad malum, & impossibilitas consequens ad bonum ex malo velle prævalente, & per modum catenæ constringente, & ligante voluntatem, orta. Subdit vero Augustinus: Voluntas autem nova, quæ mihi esse cæperat, ut te gratis colerem, fruique te vellem, nondum erat idonea ad superandam priorem vetustam robustam. Ita due voluntates meæ, una vetus, alia nova, illa carnis, ista spiritualis constigebant inter se, atque discordando dissipabant animam meam. Et paulò infra. Ego autem, adhuc terra, (id est, amore terreno) obligatus, militare tibi recusabam, & impedimentis omnibus sic timebam expediri, quemadmodum impediri timendum est. Ita sarcina saeculi, velut somno affolet, dulciter præmebat: Et cogitationes, quibus meditabar in te, similes erant conatibus expurgisci volentium, qui tamen, superati altitudine soporis, remerguntur. Et infra, cap. 9. miratur, quomodo voluntas sibimet ipsi resistat, obedientibus promptè facultatibus corporis inferioribus, sic inquiens: Unde hoc monstrum, & quare istud? Imperat animus corpori, & paretur statim, imperat animus sibi, & ressistit. Imperat animus, ut moveatur manus, & tanta est facilitas, ut vix à servitio discernatur imperium: Et animus animus est, manus autem corpus est. Imperat animus, ut velit animus, nec alter est, & non facit tamen. Unde hoc monstrum? Et quare istud? Imperat inquam ut velit, qui non imperaret nisi vellet, & non sit quod imperat, nempe velle. En difficultatem ingenio Augustini dignam. Audiamus iam igitur quomodo, quantoque ingenio illam disolvit.

46. Sic igitur respondet. Sed non ex toto vult, non ergo ex toto imperat. Nam in tantum imperat, in quantum vult, & in tantum non fit quod imperat, in quantum non vult. Quoniam voluntas imperat, ut sit voluntas, nec alia, sed ipsa. Non utique plena imperat, ideo non est quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret ut esset, quia iam esset. Non igitur monstrum, partim velle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus a surgit veritate sublevatus, consuetudine pregrabatus. Et ideo sunt diue voluntates, quia una earum tota non est, & hoc adest alteri, quod deest alteri. Et infra, cap. 10.

sic ait. Nonne diversæ voluntates diffidunt cor hominis, cum deliberatur quid potissimum arripiamus? :: Ita etiam, cum aeternitas delestat superius, & temporalis boni voluptas retentat inferius, eadem anima est, non tota voluntate illud, aut hoc volens, & ideo discerpitur gravi molestia, dum illud veritate præponit, hoc familiaritate non deponit. Et prosequitur, cap. 11. Sic ægrotabam, & excruciar ab accusans me metipsum, ac volvens, & versans me in vinculo meo, donec abrumperetur totum, quo iam exiguo tenebar, sed tenebar tamen.

47. Ex quibus apertè colligitur ex Augustino, totum impedimentum animæ ad suam conversionem efficacem in Deum esse pravam voluntatem, pravum velle, seu pravum amorem, quo tantum visco, seu vinculo rebus terrenis, & temporibus concatenatus, & alligatus est; qui quidem amor, aut velle non alio vincitur formaliter, nisi amore coelesti eternitatis, aut salutis eternæ; quiquidem pauplatim in anima, vel in voluntate diffunditur à Deo, ita ut voluntas, Deo operante, & donante, prius velit quasi inchoativè, & debilitè, seu inefficaciter, nunc minus, nunc magis, & magis eternam salutem, sed adhuc non ex toto, nec integrè, nec efficaciter; quantum tamen crevit ista nova voluntas spiritualis, tantum decrevit, & minuit illa prima terrena, & contraria, vinculumque illius debilius redditur, manet tamen donec abrumptatur; non autem rumpitur usque dum voluntas absolute, & efficaciter, seu ex toto amet suam salutem, Deumque super omnia, nova voluntate, novoque amore vincente, & superante primum. Quod si inquiras, unde voluntati talis novus amor efficax spiritualis, & coelestis, superans primum terrenum? Dico, quod elicitivè, & exercitè ab ipsa voluntate ut sufficientè adiuta in actu primo, sed applicativè, causaliter, & efficientè à Deo liberaliter, & gratuito, immediateque operante in anima tale velle, diffidenteque in corde hominis tam amorem, & charitatem, faciente pariter ut velimus viribus, & conatibus efficacissimis, seu quod tantum velimus, quantum sufficit, ut volendo faciamus. Hic igitur amor, hoc velle in corde regnans, & superans, & prævalens amori terreno, disrumpensque visum, & vinculum, quod liberum arbitrium concatenabat, ipsumque dethronans de vertice, vel fundo cordis, ne regnet in corde, est donum

potissimum divinę liberalitatis, & gratię, primaque, & potissima gratia efficax, formaliter quidem, & intransitivè præstans ut velimus; efficienter vero, causaliter, & imperativè, ut faciamus.

48. Sed demum replicabis: Gratia ex se efficax debet esse gratia præveniens nostram liberam determinationem: Sed prædictus amor, & velle efficax, & prævalens non prævenit nostram liberam determinationem, sed illam committatur: Ergo non est gratia efficax in sensu theologico, quam theologice tenemur defendere. Hoc argumentum importunè nobis obijicitur à RR. cum tamen illis satis, superque satisfactum à nobis fuerit in ipso *Tract. de Provid.* Tùm quæst. 9. à num. 106. num. 122. usque ad 136. Tùm quæst. 13. à num. 67. Tùm quæst. 14. à num. 14. C' ferè per totum illum tract. Ex quibus constat, illud primum velle, primumque amorem efficacem prævalentem duplicitè accipiendum esse; primo quidem ut donum divinę liberalitatis, & ut effectum gratuitę operationis Dei, quo pacto dicitur gratia data, sive beneficium. Secundò ut actus vitaliter, voluntariè, & liberè elicitus à voluntate: Cum autem prius sit voluntatem accipere à Deo talum actum, tanquam donum, & beneficium Dei, quam illum prædicto modo elicere, & exercere, prioritate intelligentię, seu connotativa, quam latè explicuimus, quæst. 13. à num. 40. indè est, quod ut donum, & beneficium Dei est gratia præveniens, quia prævenit omne meritum nostrum, nostramque determinationem sufficienter ut dicatur gratia præveniens, quia ut gratia sive ut gratuito donatum à Deo præcedit se ipsum ut liberè elicium ab ipsa voluntate; prius enim est Deum donare voluntati ipsum velle, seu gratuito facere, quod voluntas velit, quam quod voluntas exercitè, & elicitive velit, & ideo primum est ratio à priori secundi, non tamen è contra. Et hoc intelligitur de dono, & beneficio intrinseco voluntati, sive de gratia data. Loquendo vero de gratia dante, hoc est, de liberalitate, benevolentia; & beneficentia ex parte Dei, deque eius operatione gratuita, qua donat voluntati primum velle efficax, certissimum est, quod Deus ea gratia prævenit liberum arbitrium, eiusque determinationem, quia per eam per prius efficit, quod voluntas primo se determinet; facitque quod sit meritum nostrum ipsum velle, quod est talis gratię datum.

QUÆSTIUNCULA VIII.

AN, ET QUOMODO VOLUNTAS possit resistere gratiae efficaci?

1.

Q UÆST. 15. de Prova-
vident. num. 221. dicebam, quod voluntas potest re-
sistere formaliter
physicè prædeterminationi, & motioni
divinę in sensu diviso; non tamen posse
resistere activè prædeterminationi, aut
præmotioni divinę; quia hoc esset resis-
tere in sensu composito. Quam doctri-
nam ibi explicavi, & probavi sufficien-
tissimè: Verumtamen RR. aliqui, ut sunt
Doct. Prado, disp. 9. sect. 4. à num. 46.
Et Doct. Castel à num. 611. Et D. Perea
in suo *Lidio lapide* à num. 344. eam doc-
trinam impugnare conati sunt, potius sa-
nè meum sensum pervertentes, quam
contra illum aliquid solidum allegan-
tes.

2. Igitur Doct. Castel, sic in con-
tra arguit: Si resistentia formalis est pro-
pria, & exigens sensum divisum à for-
ma, cui relistikur, hæc propositio: *In-
teriori gratie aliquando in statu naturæ lap-
sae resistitur*, posset intelligi in sensu pro-
prio usurpari à Philosophis, & Theolo-
gis, non quia aliquando conatus gratię
frustretur, & casus reddatur, sed quia
existentia gratię sæpius impeditur: Sed
hoc dici non potest; nam alias, quamvis
nunquam daretur gratia interior, cui vo-
luntas resisteret in sensu composito, vera
esset illa propositio, quia impediretur
existentia talis gratię, & consequenter
posset tuto defendi, nunquam dari gra-
tiā interiore, cui voluntas resisteret,
quod, & nihil aliud, intendebat Jansenius
in propositione damnata: Ergo. Secun-
dò: Quia hæc propositio: *Voluntas nostra
potest resistere voluntati efficaci Dei*, in
sensu proprio intellecta, esset omnino im-
munis ab omni censura, & substineri pos-
set: Sed hoc dici nequit: Ergo. Seque-
la probatur primo: Quia resistere for-
maliter per me est propriè resistere, &
est idem ac impedire: Sed substineri
potest voluntatem nostram posse impedi-
re decretum efficax Dei, cum sit com-
mune doctrinę Societatis placitum, quod
nemini censurare licet: Ergo illa propo-
sitio posset cum proprietate substineri,
absque omni censura. Secundò: Quia

voluntas nostra, dissentiendo, ponit formam incompositibilem decreto Dei efficaci consensu: Ergo voluntas resistit formaliter decreto Dei efficaci: Ergo si hoc est propriè resistere, resistit propriè voluntati Dei efficaci.

3. Denique: Quia hanc acceptiōnem resistentię proprię, & formalis exigentis sentum divisum à forma, cui resistitur, minimè in Philosophis, aut Theologis reperitur; licet enim isti affirment, virtutem resistere vitio, & gratiam peccato, & illi, calorem resistere frigori; sensus omnium est, calorem resistere frigori, quatenus retardare, & enervare conatur agens frigidum, intendens expulsionem caloris per frigoris introductionem; & ideo, dum nullum est agens ita intendens, nulli resistit calor. Quod constat primo: Quia alias calor resisteret omni frigori potissimum; & calor meus resisteret nivi Alpium. Secundo: Quia si resistere est impedire, calor non est impediens omne frigus, sed id, quod adesset, si calor abesset: Et ideo communiter dicitur in tractatu de peccatis, studium non esse impediens auditionem Sacri in eo, qui prius non vult audire Sacrum, & postea se determinat ad studium. Tertio hanc esse mentem Theologorum, (inquit D. Castel,) mihi certo persuadet, me non legisse unquam, sanctitatem Dei, aut Christi, nec gratiam beatorum resistere peccato, nec peccatum dæmonum resistere gratię; tunc dicitur gratia resistere peccato, cum calum reddit concupiscentię conatum, & tunc dicitur peccatum resistere gratię, quando Deus nos postulat, ut à somno surgamus, & in vacuum inspirationes Dei recipimus: Nunquam ergo resistentia propriè sumitur pro sola formalis incompossibilitate.

4. Respondeo tamen facile, ad primum, negando antecedens: Quia sensus propositionis damnatae in Jansenio est clarus de resistentia activa, & in sensu composito; ille enim plane negabat dari gratiam interiorem, cui existenti voluntas resisteret, quod solum intelligitur de contrarientia, & resistentia activa, & in sensu composito. Unde propositio contradictoria, diffinita ex vi illius damnationis, debet intelligi in eodem sensu, & de eodem genere resistentię, alias contradictoria non esset: Ideoque pro definito debet intelligi, dari gratiam interiorem in statu nature lapsę, cui existenti, & in sensu composito, voluntas aliquando resistat; quia hoc est id ipsum, quod negabat

Jansenius, dicens, interiori gratiae in statu nature lapsę nunquam resistitur. Ad secundam pariter nego antecedens, seu sequelam. Ad cuius primam probationem, distingo minorem, quoad secundam partē: Resistere formaliter est idem, ac impedire formaliter, concedo maiorem: Est idem, ac impedire obiectivę, præveniendo voluntatem alterius, nego maiorem; & distincta minori eodem modo, nego consequentiam; nam resistere formaliter non est vicinque impedire, sed est impedire per unam formam, introductionem formę contrarię in eodem subiecto; hoc autem pacto PP. Societatis, nec ullus Theologus, nunquam assertuerunt voluntatem nostram posse formaliter impedire voluntatem divinam, introducendo nempe in voluntate divina formam formaliter expellentem, & resistentem, ne Deus efficaciter decernat, sed solum dicunt voluntatem nostram posse obiectivę prævenire voluntatem Dei per scientiam medium, ut non velit efficaciter, quod nostra voluntas impossibile reddidit obiectivę; qui modas impediendi obiectivę, à nobis ubi supra, non appellatur resistentia formalis, sed solum talis appellatur modus impediendi formaliter per positionem subiectivam actus, vel formę, formaliter, & directe excludentis actum, & formam contrariam ab eodem subiecto. An vero ille modus obiectivę præveniendi, & impediendi voluntatem divinam, ne velit efficaciter aliquid, quod alias veller efficaciter, nisi sic impediretur, possit sicut resistentia voluntati divini efficaci, alia quaestio est, quam non ibi determinavimus; ex quo quidem, seclusa omni censura, probabile argumentum fieri posset contra doctrinam illam Societatis propugnantem nostram voluntatem obiectivę impedire divinam, ne velit efficaciter id, quod si non impediretur, efficaciter veller.

5. Ad secundam probationem sequelę, distingo maiorem: Ponere formam incompositibilem cum alia in eodem subiecto est ei formaliter resistere, concedo maiorem: In diverso subiecto, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam; quia decretum efficax Dei est in voluntate divina, tanquam in subiecto proprio; disensus autem noster est in nostra voluntate, tanquam in proprio subiecto: Actus autem existens formaliter in uno subiecto, non resistit formaliter actui existenti

formaliter in alio diverso subiecto; quia unum formale contrarium non excludit formaliter aliud contrarium à diverso subiecto, sed ab eodem, ut satis clare explicavimus vbi supra, num. 229. Nec obstat quod subiungit Doct. Castel, nempe quod hoc gratis dictum videtur, eo quod si resistentia formalis per incompositatem formarum exponitur, & per impedire formę existentiam, & dum impeditur formam existere in proprio subiecto, resistitur existentię formę in eodem subiecto; cur, dum obex ponitur existentię formę in alio subiecto, non resistitur ut forma in alio subiecto existat? Respondeo enim, formam solum esse obicem formalem, solumque impeditur formaliter, & consequenter formaliter resistere receptioni alterius formę, cui formaliter opponitur: Patet autem evidenter, quod forma in uno subiecto, non opponitur formaliter alteri formę, ut in alio subiecto receptę; sed ad summum potest indirecte, illativè, à priori, vel à posteriori opponi cum existentia alterius formę in alio subiecto; idque est doctrina evidentissima Philosophorum: Ergo stat optimè, quod actus, vel forma, dum impedit formaliter introductionem alterius, resistat formaliter eius receptioni in eodem subiecto, & nihilominus, quod non possit nec formaliter, & directe opponi cum existentia alterius formę in alio subiecto diverso, nec formaliter illam impedit, nec illi formaliter resistere, quia formalis oppositio, formalis impeditio, & formalis resistentia, à nullo Philosopho intelligitur, nisi respectu eiusdem subiecti.

6. Ad ultimum, ex num. 3. nego antecedens: Quia talem usum resistentię clare probavi vbi supra, num. 227. & sequentibus, usurpatum fuisse à D. Thom. aiente, voluntatem nostram posse resistere eidem motioni, quam participat cum libertate à Deo, & ex Ioanne à S. Tho, expresse aiente, quod in illo verbo resistere non est diversa significatio, quam in eo verbo impedimentum prestare. Addo etiam, quod D. Augustinus, questiunc. precedent. num. 43. allegatus, expresse ait: Imperat animus sibi, O resistitur, nempe voluntate contraria, vbi Augustinus resistentiam vocat, illam oppositio- nem, & pugnam formalem inter duas voluntates, seu volitiones, unam terrena- nam, alteram spiritualem; que quidem pugna abs dubio est formalis resistentia, quatenus voluntas spiritualis nova, ne in-

tegra sit, resistitur formaliter à voluntate veteri; itemque voluntas vetus, & terrena expellitur, & resistitur formaliter, ne integra sit, & prævalens per voluntatem novam, & spiritualem; ad modum quo frigus, & calor solent in eodem subiecto, formaliter pugnare, & invicem sibi formaliter resistere. Falsum igitur est, quod in Philosophis, nec Theologis talis modus usurandi resistentiam non reperiatur. Sicut etiam, quod dum inquiunt, virtutem resistere virtio, & gratiam peccato, & calorem frigori, sensus illorum tantum sit, quod unum agens retardare, & encravare conatur agens contrarium, seu vires illius; potius enim quodlibet agens directe conatur introducere in subiecto suam formam, & per illam excludere formaliter oppositam, eique formaliter resistere, non autem dirigit suum conatum adversus activitatē, vel vires alterius agentis, formaliter ad vires, vel activitatem eius enervandam; sed utrumque agens directe invenitur in passum sua activitate, & conatu pro introducenda in illo sua forma, qua formaliter expellat contrarium, vel illius introductioni formaliter resistat. Que quidem resistentia formalis fatemur non dari, quando nullum est agens intendens introducere formam contrarium; quia tunc forma contraria aliunde iam supponitur deficiens ex defectu agentis, qui illam conetur introducere, & ideo illius introductioni minime resistitur, nec formaliter, utpote iam aliunde impedit.

7. Ad probationem primam in contra, nego sequelam, quia resistentia formalis solum dicitur talis relatè ad formam contrariam, cuius introducacio proxime imminet ab agente contrario, non autem relatè ad formam contrariam, que supponitur aliunde deficiens, & impedita; ideoque calor meus non resistit nivi alpium, nec frigori ab illa causato; quia tale frigus ex distantia supponitur impeditum independenter à meo calore. Ex quo patet ad secundam, que magis confirmat hanc ipsam doctrinam, quod nempe unum agens, introducendo formam in subiecto, per illam non dicitur impeditur formaliter introductionem alterius, nec illi formaliter resistere, quando aliunde supponitur iam causaliter deficiens, & impedita, ut probatur in omnibus exemplis allatis à D. Castel, que Jane non sunt ad rem; quia nos solum dicimus, voluntatem per suum actum pravum resistere formaliter grati-

eficaci, seu impedire formaliter eius receptionem; quia Deus per gratiam sufficientem proxime paratus est gratiam efficacem conferre, seu operari in nobis bonam voluntatem efficacem, nisi voluntas nostra eius receptionem impedit, ita, ut gratia efficax non supponatur aliunde deficiens, nec impedita causaliter, nec formaliter, nisi per ipsum velle voluntatis, ut explicuimus *quæst.* 18. à num. 73. vbi replicę omnes, que in contra fieri possunt, solvuntur.

*O B I E C T A D O C T. P R A D O
enervantur.*

8. **D**OCT. Prado, vbi suprà, inquit me q. 17. à n. 214. asserere, non levi cum proprietate potuisse dici à Concilio Senonensi, liberum arbitriū resistere posse Dei trahentis auxilio, loquendo de resistantia formalis: Verumtamen ibi nihil tale dixi, sed potius probabam, Concilium Senonense tantummodo loquutum fuisse de auxilio gratiæ sufficientis, cui in sensu composito voluntas resistere posset, fundamentis ex ipso textu satis efficaciis; quibus tamen respondere conatur Doct. Prado, à num. 61. Verumtamen nihil reponit, quod sit alicuius momentis coque solutiones eius prætermitto. Solum ergò dicebam num. 232. testimonia allegata, à contrarijs pro potestate resistendi gratiæ, ampliorem expositionem sustinere, ut scilicet accipiantur de resistantia activa relate ad gratiam sufficientem, & de resistantia formalis relate ad gratiam efficacem, prout à nobis receptam, aut receptibilem. Quia vero ex hac universalis forsitan colligit Doct. Prado, me sic exponere Concilium Senonense de resistantia formalis, audiamus que in contra opponit.

9. Arguit primò: Quia si Concilium Senonense intelligeretur de resistantia activa relate ad auxilium sufficientis, & de resistantia formalis relate ad gratiam efficacem passivè sumptam pro gratia data efficaci ut contendimus explicari posse, Senonense solum declararet quod aversio nostra obstatare potest gratiæ efficaci passivè sumptu, que est ipsa conversio ad Deum: Ergo solum definieret oppositionem aversionis cum aversione, in qua stat formalis resistantia. Secundo: Nam sequitur Concilium inepte probasse coherentiam gratiæ efficacis cum libertate, quod erat assumptum à Concilio declarandum. Sequela probatur: Quia quamvis gratia efficax

foret necessitas antecedens libertati iniuncta, nihilominus verissimum esset, quod aversio oponitur conversioni, & consequenter gratiæ efficaci passivè sumptu: Ergo ex ista resistantia formalis inepte probaretur, quod gratia efficax non est necessitas antecedens ad conversionem, neque coherentia illius cum libertate. Tertiò: Quia si propterea Concil. dixisset liberum arbitrium posse resistere gratiæ efficaci, quia potest ponere aversio nem oppositam ipsi passivè sumptu, id est termino causato per gratiam efficacem, pariter posset declarare Concilium, quod liberum arbitrium potest resistere Divino Decreto efficaci: Sed hoc est absurdissimum: Ergo. Sequela probatur: Quia sicut liberum arbitrium non potest resistere gratiæ efficaci in se ipsa, nec activè, sed solum sumptu passivè quoad effectum ipsius, per solum resistantiam formalem consistentem in oppositione aversionis cum tali effectu, qui est conversio; sic pariter non potest resistere Divino Decreto efficaci de nostra conversione sumpto in se ipso, nec per resistantiam activam; potest tamen resistere per resistantiam formalem decreto sumpto passivè, quoad eius effectum, qui est conversio: Ergo pariter declarari posset liberum arbitrium posse resistere decreto efficaci.

10. Quartò: Quia Concil. Senon. asserit, resisti posse auxilio gratiæ, accipiendo resistantiam sine illa restrictione simplicitè, & absolutè: Ergo si intelligi posset de resistantia formalis relate ad gratiam efficacem, iam gratia efficax absolute, & simplicitè, & sine illa limitatione resistibilis esset. Quintò: Nam ipsa gratia efficax, per me, est Decretum Divinum efficax executivum conversionis nostræ liberæ: Ergo verum erit, & declaratum à Concil. Senon. decretum efficacis nostræ liberæ conversionis *tale non esse, cui resisti non possit.* Non capio (inquit Doct. Prado) quo iure negari possit hæc illatio, illa autem mihi appareat absurdita. Sextò: Nam, iuxta nostram intelligentiam, potuisset diffiniri à Concil. aliquam esse gratiam, cui non posset arbitrium resistere: Hæc autem declaratio opponitur contradictoriæ assertioni ipsius docentis, quod nullum est auxilium Dei trahentis, cui resisti non possit: Ergo potuisset Concil. declarare duo contradictoria: Hoc autem planè est absurdum. Sequela probatur: Quia, iuxta meam doctrinam, gratia intrinsecè efficax est de-

decretum efficax: Sed potuit declarare, cum omni proprietate, arbitrium non posse resistere decreto efficaci: Ergo potuit declarare cum omni proprietate aliquam esse gratiam, cui non potest arbitrium resistere. Septimò: Quia Concil. solum loquitur de resistentia, qua liberum arbitrium possit resistere gratiæ: Sed liberum arbitrium solum activè potest resistere gratiæ, non autem formaliter: Ergo solum loquitur de resistentia activa, non de formalis. Minor probatur: Quia per nos resistentia formalis solum est inter formas directè contrarias, non inter subiectum, & formam: Sed liberum arbitrium non est forma directè contraria gratiæ efficaci, sed sola illius aversio à Deo: Ergo non potest resistere formaliter gratiæ efficaci, sed solum active. Urgetur: Quia resistentia formalis solum stat in oppositione formalis aversionis cum conversione: Sed incredibile est, Concil. definivisse huiusmodi oppositionem, quæ per te est nota: Ergo non loquitur de resistentia formalis, sed solum de resistentia activa.

11. Sed hæc leviora sunt præcedentibus; vndè ad primum, nego antecedens: Quia solum dicimus Concilium definitivæ potestatem resistendi activè auxilio sufficienti; & formaliter efficaci recepto in voluntate. Ex quo minimè infertur, solum definitivæ oppositionem aversionis cum conversione; quia ultra istam oppositionem, alia importat poteras resistendi active gratia sufficienti, & formaliter efficaci, vt per te patet. Ad secundum, nego sequelam. Ad eius probationem, distinguo antecedens: Quamvis gratia efficax indistincta à conversione foret necessitas antecedens libertati inimica, implicata in terminis: Gratia efficax realiter à conversione distincta, & illam realiter præcedens, transeat antecedens, & nego consequentiam: Quia si semel gratia efficax passivè sumpta, sive recepta in voluntate ponatur, vt à me ponitur, indistincta ab ipsa conversione efficaci in Deum, implicat in terminis, quod sit necessitas antecedens ipsam, libertati eius inimica, cum sit ipsum libertatis exercitium antecedenter impedibile, & formaliter resistibile per aversionem contrariam. Si vero gratia efficax peneretur in alio dono prævio realiter ad conversionem, tunc oppositio exercita aversionis cum conversione non esset resistentia formalis illi gratiæ efficaci realiter prævia, & ante conversionem receptæ

in voluntate: Unde præfata obiectio ex non intelligentia nostræ doctrinæ procedit.

12. Ad tertium, nego pariter sequelam, quia gratia efficax admittit cum proprietate illam duplēm acceptiōē gratiæ efficacis purè activæ, & dantis, & gratiæ efficacis datæ, & passivè receptæ in voluntate: Hæc enim secunda non minus propriè dicitur gratia efficax, quam illa prima, vt colligitur ex Div. Thom. 1. 2. quest. 110. artic. 1. C. 2. in corpor. quem in hoc communītēt sequuntur Theologi; ac proindè, si liberum arbitrium per aversionem possit resistere formaliter huic secundæ, salvatur cum non levi proprietate, posse resistere formaliter gratiæ efficaci. Cæterū, nemo hucusque admissit, nec audivit duplēm acceptiōē decetū efficacis, iam pro decreto efficaci dante, iam pro decreto efficaci dato; iam pro decreto efficaci purè activè sumpto; iam pro decreto efficaci passivè recepto in voluntate creata; licet enim terminus immediatus liberalitatis divinæ, eiusque gratuitæ operationis, ab omnibus appelletur gratia verè, & propriè; quia est donum immediate gratuitum; tamen terminus decetū efficacis à nullo vacuam appellatur decetū, nec pro decreto sumitur: Vndè, ex quo arbitrium posset resistere formaliter termino decetū efficacis, ineptissimè infertur posse resistere decreto efficaci, quia terminus decetū nullo vero sensu est decetū efficax: Ex quo tamen possit voluntas resistere formaliter termino immediato gratiæ efficacis activæ ex parte Dei, infertur quam optimè, & in legitimo sensu posse resistere formaliter gratiæ efficaci in se receptibili, quia terminus immediatus illius gratiæ efficacis activæ est donum gratuitum efficax, & consequenter est in vero, & proprio sensu gratia efficax data, & recepta in voluntate. Quæ quidem disparitas ita clara est, vt mirum videatur contradicentes non illam vidisse, quam certè viderent, nisi contentiō tenaciter inhærent.

13. Ad quartum, concessio antecedenti, nego consequentiam: Quia infinitè loquendo de auxilio Dei trahentis, absque illa limitatione, certum est voluntatem posse resistere auxilio Dei trahentis. Cæterū, si explicando Concilium descendamus, distinguendo auxilium penes datum, sibi receptum à Deo, & penes auxilium activè sumptum ex parte Dei, & item auxilium datum, & re-

ceptum , penes auxilium sufficiens , & penes auxilium efficax , iam etiam opus erit , explicando Concilium , distinguere etiam resistentiam à Concilio definitam , penes resistentiam formalem respective ad auxilium efficax datum , & receptum , & penes resistentiam activam relatè ad auxilium sufficiens datum etiam , & receptum . Ad quintum , distinguo antecedens : Gratia efficax dans , seu activè sumpta ex parte dantis , & pro affectu efficaci dandi , est per me decretum efficax executivum , translat antecedens : Gratia efficax data , & recepta in voluntate , nego antecedens , & consequentiam : Quæ evidenter est nulla , ut mireris præfatum Auct. non capere , quo iure negari possit .

14. Ad sextum ; omitto sequelam : Nam cum gratia , iuxta D. Thom. *vbi supra* , accipiat aliquando pro affectu efficaci benefacientis , abs dubio voluntas efficax ex parte Dei gratuita converendi peccatorem , cum proprietate dici potest gratia Dei efficax : Quis autem dubiter Concilium definire potuisse talem gratiam esse irresistibilem à libero arbitrio ? Potuit ergo Concil. definire in verò sensu aliquam esse gratiam , cui arbitrii non posset resistere : Et quidem , sine contradictione ; quia dum definit sic : *Nec tale est huiusmodi Dei trahentis auxilium , cui resisti non posse* , planè loquitur de auxilio dato , & recepto in voluntate , seu de simili gratia ; nulla autem est contradicatio in eo , quod voluntas possit resistere auxilio dato , & recepto , seu receptibili , & quod non possit resistere gratiae efficaci ex parte Dei dantis , in efficaci illius affectu , seu in eius operatione , & actione gratuita consistenti . Potuit igitur sine contradictione Concil. virtutinque definire . Sed ad intentum , quod nempè *talis gratiae necessitas libero non praedictat arbitrio* , solum conducebat declarare potentiam resistendi auxilio dato , & recepto in anima ; nam hoc satis est ad libertatem salvandam , ad quam minime requiritur posse resistere immedia- tè benevolentiae efficaci Dei , aut eius voluntati efficaci gratuitæ , minusque eius beneficentiae , seu operationi , & actioni gratuitæ ab omnipotenti realiter indistinctæ . Unde respective ad istam , nec resistibilitatem , nec irresistibilitatem ibi definit Concil. quia ad libertatem creatam explicandam in suo ordine creato non conducebat . Ex quo in forma , in primis nego , ut aperie falsum , Concil.

definisse universaliter nullum esse auxilium , cui resisti non posset , sed solum distinxit particulariter , nec tale est huiusmodi Dei trahentis auxilium , cui resisti non posse . Deinde ad probationem sequelæ ; distinguo maiorem : Gratia efficax data , & recepta in voluntate , per me est decretum efficax , nego maiorem : Gratia efficax data , pro liberalitate efficaci ex parte Dei sumpta , concedo maiorem , & minorrem , & consequentiam in sensu iam explicitato .

15. Ad septimum , concessa majori , nego minorum . Ad eius probationem , distinguo maiorem : Per nos resistentia formalis solum est inter formas directè contrarias in abstracto , & signata sumptas , nego maiorem : Inter ipsas in concreto , & exercite sumptas , concedo maiorem , & distinguo minorum : Liberum arbitrium , ut avertens se à Deo , non est forma contraria directè gratiae efficaci , non est inquam talis forma in abstracto sumpta , concedo minorum : In concreto , nego minorum , & consequentiam : Quia duai dicimus , liberum arbitrium posse resistere formaliter gratiae efficaci in eo receptibili , non est sensus , quod per se , & entitative posse esse forma contraria gratiae , hic enim sensus fatuus esset , sed solum quod possit , avertendo se à Deo , per ipsam aversionem formaliter resistere , ne convertatur formaliter in Deum , seu nè recipiat donum gratuitum , seu gratiam conversionis ab ipso Deo . Certum est autem , quod liberum arbitrium , ut libere se avertens à Deo , formaliter opponitur , & resistit tali dono conversionis , ne recipiat in ipso ; quia oppositio , & resistentia formalis non est inter aversionem , & conversionem signata , & in abstracto consideratas , sed inter aversionem , & conversionem exercite , & in concreto acceptas ; conversio autem in concreto , & exercite sumpta planè importat liberum arbitrium ut formaliter se convertens ; aversio item in concreto , & exercite sumpta planè dicit liberum arbitrium ut formaliter se avertens , vel aversum à Deo . Quis autem neget esse formalem oppositionem inter hoc , quod est liberum arbitrium se avertire à Deo , & ipsum esse conversum in Deum , seu accipere donum conversionis in Deum , & consequenter liberum arbitrium , ut formaliter se avertens à Deo , resistit formaliter nè convertatur in Deum , seu nè recipiat donum conversionis ex Deo : Igitur , sicut liberum arbitrium

trium potest se avertere formaliter à Deo per ipsam aversionem exercitam, sic potest per ipsam resistere formaliter dono conversionis. Nec in contra est, quod liberum arbitrium ad ipsam aversionem se habeat activè, & non per modum causæ formalis; quia licet se habeat activè exercitè ad aversionem, quatenus ipsam per ipsam activè exercet, tamen, ut exercens ipsam aversionem, iam non refutat activè dono conversionis, sed formaliter excusando, & impediendo receptionem conversionis. Sicut aqua, ut exemplo Doct. Prado utar, active quidem causat in te frigiditatem, sed ratione frigiditatis non activè, sed formaliter refutat calori in te receptibili, tibi formaliter oppolito.

16. Ad urgentiam, nego maiorem: Quia resistentia formalis alicui formæ, ultra oppositionem formalem cum illa, importat quod sit agens proximè patratum inducere formam contrariam, taliter, ut nisi resistatur eius introductioni, & receptioni, recipietur, & introducitur; si enim forma contraria aliunde supponatur deficiens, tenui impossibilis independenter à resistentia formalis, minime verificatur illius introductioni, aut receptioni, aliunde impossibili, resitti, ut explicuimus, supra a num. 7. contra Castel. Unde Concil. ultra oppositionem formalem aversionis cum conversione, definiendo resistentiam possibilem gratiae efficaci, amplius definit, nempe donum, & gratiam conversionis semper esse in promptu, ac per consequens, voluntatem potentem avertere se à Deo posse resistere formaliter tali dono, ita, quod nisi per aversionem se impedit, & resistat, infallibiliter recipiet conversionis donum; in quo quidem sensu absque ullo inconvenienti potest intelligi definitio Senonensis; non tamen inde intelligas hunc ipsum sensum esse à Concil. definitum, aut de fide; quia licet de fide sit quidquid Concil. OEcumenicum definit, non tamen oportet, quod sensus, in quo definitio explicatur à Theologis, quantumvis cum maximo fundamento, sit definitus tanquam de fide.

17. Sed contra replicat: Nam per nos, ubi supra num. 231. verbum dissentendi non potest applicari resistentiæ formalis, quia dissentire semper sumitur moraliter correlative ad suasionem præcognitam, & præsentitam; resistere vero formaliter est impedimentum praestare formæ contrariæ, eius introductioni physicè repugnando. Ex qua doctrina sic arguit:

In textu Senonensis verbum resistendi sumitur pro eodem, ac verbum dissentendi: Ergo si in verbo dissentendi non est locus intelligendi resistentiam formalis, nec in verbo resistendi, prout ibi usurpatur. Antecedens probatur primo: Quia in Concil. Tridentino verbum abijicendi, quo vtitur, cap. 5. sumitur pro eodem, ac verbum dissentendi, quo vtitur, Can. 4. Ergo si idem est abijcere, ac dissentire, iuxta Trident. cur non erit idem resistere, ac dissentire in Senonensi? Secundo ex Ioane à S. Thom. dicente: Eadem est sententia Concilij Senonensis, cum definit potestatem resistendi, ac Tridentini, cum definit potestatem dissentendi. Tertio: Quia exempla resistentiæ formalis à nobis congregata, solum probant unam formam resistere formaliter alteri; sed proferamus vel unum saltem exemplum resistentiæ formalis, quæ non veretur inter formas oppositas, sed subiectum illarum dicatur unius illarum resistere formaliter, vel quod causa effectiva uniuersique dicatur, quod vnt illarum resistit formaliter. Afferatur insuper exemplum, in quo verificetur, quod causa aliqua, quæcumque sit, resistere potest, ne introducatur aliqua forma, & tamen nequeat resistere productioni activæ illius essentialiter afferenti eius existentiam, & introductionem. Hoc enim est quod nos in prætenti assertimus, dicentes, quod gratia efficax est ipsa activa productio conversionis, cui nequit liberum arbitrium resistere, & tamen potest resistere, ne existat, & in voluntate recipiatur conversionis. Demum queritur, quod si nomine gratiae resistibilis potest applicari gratiæ intrinsecæ efficaci, ferè nullum restat nomine proprium gratiæ excitantis, & sufficientis, potissimum cum ego ipse quest. 10. a num. 93. & alibi, dixerim vocationem, illuminationem, illustrationem, & inspirationem aliquando sumi posse pro gratia ex ea efficaci, & sic de alijs nominibus. Hoc autem ingens producit absurdum, nempe quod ex SS. PP. aut ex Sacro Textu non possumus probare contra Janشنium gratiæ sufficientem ab efficaci distinctam.

18. Respondeo tamen, concessa illa mea doctrina, negando antecedens. Ad primam probationem, omisso antecedenti, nego consequentiam, quæ ex terminis prorsus est nulla de uno Concilio ad aliud, & de significatione unius vocis ad significationem alterius. Deinde, nego etiam antecedens: Quia in Tridentino,

tino, & ex terminis abiecere quid distinctum significat, ac *dissentire*, ut statim videbimus. Ad secundam dico, quod ea- dem est sententia vtriusque Concilij, equivalenter, quantum ad tenorem Catholicum, sed diverso modo significata formaliter per unum Concilium, quam per aliud; quia potest resistendi, quam definit Concilium Senon, formaliter explicat potestatem ad resistentiam, quae accipi potest pro formali, vel activa; & cum talis resistentia fieri non possit nisi per dissensum relative ad gratiam excitantem, implicite definivit potestatem dissentendi gratiae excitanti. Tridentin. autem definivit expresse potestatem dissentendi gratiae excitanti; sed cum hoc ipsum dissentire sit formaliter resistere gratiae efficaci conversionis, & activae, seu moraliter resistere gratiae excitanti, implicite definivit potestatem resistendi formaliter gratiae efficaci, & moraliter, seu activae gratiae excitanti, & hoc pacto eadem est una sententia cum altera.

19. Ad tertiam iam constat, resistentiam formalem non esse inter formas contrarias consideratas in abstracto, sed in concreto; nec dicimus subiectum illarum formarum secundum se vni illarum resistere, sed solum, quod quando subiectum comparatur active exercite ad duos actus contrarios, ut formaliter agens per unum, resistit formaliter alteri; cuius clarum exemplum est in ipso libero arbitrio, quod sane est causa efficiens exercitè, cum indifferentia, sive amoris creaturæ ut ultimi finis, sive amoris Dei ut ultimi finis, sive conversionis formalis in Deum, sive conversionis formalis in bonum commutabile: Certissimum autem est liberum arbitrium, ut formaliter se convertens in bonum commutabile, resistere formaliter conversioni formalis in Deum, seu ne convertatur in Deum; itemque per amorem creaturæ ut ultimi finis, resistere formaliter amori Dei, seu ne ex Deo prompto, & parato suum amorem communicare, illum recipiat; & cum conversio efficax in Deum, & amor efficax Dei sit donum gratuitum, & gratia data efficax ad opera salutaria, dum liberum arbitrium per conversionem ad bonum commutabile formaliter resistit receptioni amoris Dei, formaliter resistit receptioni gratiae efficacis datae. Quod si cætera exempla aliarum cautarum non sunt in omnibus similia huic assumpto, nihil obest; quia non afferuntur a nobis ad praefati assumpti probationem, sed ad

illius qualequalem explicationem, seu ad explicandam resistantiam formalem, quæ non sit resistantia activa.

20. Cum autem vim facis in eo, quod nulla causa impotens resistere productioni activæ alicuius formæ, vel effectus, afferenti essentialiter eius existentiam, & introductionem, potest resistere formaliter tali effectui, vel formæ, ne introducatur, vel recipiatur; & quod huius asserti, quod est principale præsentis controversiæ, nullum potest assignari exemplum. Respondeo, nos non dicere, quod liberum arbitrium possit resistere receptioni gratiae efficacis, sive amoris efficacis sibi a Deo communicabilis in sensu composito actionis divinæ efficaciter communicantis talem amorem, sed solum in sensu diviso talis actionis, & productionis activæ ex parte Dei, seu dependenter à Deo permittente liberum arbitrium se impedire, ne recipiat præsumtum donum gratiae efficacis; in quo nullum est inconveniens, ut explicavimus, quest. 18. de Provident. a num. 67. Quod si huius asserti nullum sit exemplum adæquatum in causis necessarijs, vel non liberis, nihil mirum: Nam concordia libertatis, seu liberalitatis Dei immediate donantis libero arbitrio amorem sanctum cum libertate ipsius liberi arbitrij in ipso amore elicendo est singulare mysterium, singularisque difficultas, cuius nullum adæquatum exemplum inveniri potest; sicut patet in alijs difficultatibus specialibus, v.g. actus liberi Dei, praesentia futurorum in æternitate, & alijs huiusmodi. Exempla autem inadæquata possuimus, vbi supra, tūm num. 66. & præcipue num. 92. tūm quest. 17. num. 123. & num. 125. Quæ omnia, si attente legisset Doct. Prado, inveniret plane solutum quidquid difficultatis nobis opponit.

21. Ad ultimum dico, quod semper restant nomina propria gratiæ sufficiens distinctæ ab efficaci, nempe gratia excitans, gratia in vacuum recepta, inspiratio actu existens, cui voluntas resistit, & cætera ipsa nomina allegata, que ex antecedentibus, & consequentibus in Sacro Textu, & in doctrina PP. interdum solum applicari possunt gratiæ sufficienti ex parte potestatis, quin hoc obicit quod in alijs textibus ex antecedentibus, & consequentibus significant gratiam ex se, & intrinsecè efficacem. Vtramque enim posse illa nomina significare satis ostendimus, quest. 10. n. 92.

Ex quo absurdum obiectum minimè sequitur: Nam semper restat locus, ut ex eisdem nominibus, quando usurpanatur ad significandam gratiam sufficientem, idque convincitur ex antecedentibus, & consequentibus ipsius textus, demonstrari posse contra Jansenium, vera gratia sufficientis resistibilis in sensu composto, seu frustabilis.

DUO COROLLARIA EX DICTIS.

22. **I**NFERTUR ex dictis primò, verissimum esse quod assertui, quest. 17. num. 230. quod nempè, sive voluntas resistat affectivè, sive formaliter, semper resistit alicui extremo creato, non vero ipsi Deo immediate in se ipso, nec eius voluntati immediate illam frustrando suo volito immediato, quod quidem ibi satis probavi. Et Tract. de Deo Vno, disp. 6. non leviter confirmavi; tum quest. 9. ostendendo nullam volitionem liberam Dei esse inefficacem circa volitum immediatum. Tum quest. 11. a num. 107. ubi id ipsum magis probavi, & num. 122. Vbi obiecta in contra ex Augustino, & Sacro Textu enervavi.

23. Verumtamen tam Doct. Castel, quam Doct. Prado, assertunt esse omnino falsum prædictum assertum, primo ex illo Psalm. 16. *A resistentibus dexteræ tuae custodi me.* Et ex illo Proverb. 24. *Qui ei resistunt peccant.* Secundo: Quia dum homo peccat, volente Deo inefficaciter ne peccet, homo nec impedit eam volitionem, nec peccatum interficit eam volitionem non existere: Coniungit ergo peccatum cum illa volitione: Ergo illi immediate resistit, & non solum medijs creatis. Sed hæc levia sunt contra præsumptum assertum fundatissimum à nobis locis citatis. Et ex ibidem dictis facile solvuntur. Ad primum enim ex Psalm. 16. opponit Div. Thom. exponens ipsum Psalmum hoc pacto: *Sed est questio contra Psalmum: Tu terribilis es, O quis resistet tibi?* Nullus ergo sive voluntati potest contradicere. Dicendum, quod nullus efficaciter potest resistere ei, sed potest habere voluntatem, sive propositum resistenti. Ex quo planè sequitur, posse quidem voluntatem nostram resistere affectivè voluntati divinè in se ipsa, imo & illam frustrare hoc pacto sua volito immediato; quia potest velle, licet inefficaciter, & sine effectu, quod voluntas divina non impletatur quantum ad volitum imme-

diatum; quo sensu explicabat Augustin. apud Magist. Sententiar. Illud, *Math. 23. quoties volui congregare filios tuos, & noluiisti, vt vidimus, tract. de Deo Vno, disp. 6. quest. 11. a num. 121.* Et sic contingit quoties, Deo volente efficaciter aliquid, nostra voluntas vult oppositum, sed frustra, & sine effectu, tunc enim nostra voluntas resistit affectivè voluntati Dei, adhuc efficaci. Sed de huiusmodi resistentia nulla est quæstio, cum omnes fateantur hoc pacto voluntatem nostram sàpè resistere voluntati Dei, adhuc efficacissimè. Solum ergò difficultas est de resistentia activa, aut formalis cum effectu. De hac vero non intelligitur iuxta D. Thom. verbum Psalm. *a resistantibus dexteræ tuae,* &c. sed solum de resistentia affectiva, & sine effectu, & eodem pacto intelligi debet secundus Textus ex Proverb. 13. Vel uterque textus etiam explicari potest de resistentia activa media, qua voluntas nostra potest resistere omnipotenti, aut virtuti divinè, ut moventi moraliter voluntatem nostram, resistendo, nempè immediate tali motioni moralis; non vero immediate actioni divinè, aut divinè volitioni, eam frustrando suo immediate affectu, aut volito, aut enervando illius vim, & efficaciam: Hoc enim evidenter repugnat Sacra Doctrina de summa efficacia divinè voluntatis, iuxta quam August. de Corresp. & Grat. cap. 4. inquit: *Non est dubitandum voluntati divine humanas voluntates non posse resistere.* *qui coniunctio* *etiam* *ad* *secundum* *ad* *24.* Ad secundum dico, quod dum homo peccat, volente Deo inefficaciter ne peccet, illa voluntas Dei non est de non peccato tanquam de volito immediato: Quia implicat voluntatem divinam esse inefficacem erga volitum immediatum, ut urgentissime probavi locis citatis. Vnde ea voluntas inefficax de non peccato in tantum est talis, in quantum immediate vult movere hominem moraliter, aut sufficienter, ne peccet, & illa motio manet inefficax, cui tamen voluntas peccando resistit, & ideo resistit voluntati divinè inefficaci, in eo nempè, in quo est inefficax, nempè in medio motionis moralis; quia in tali medio tantum est inefficax voluntas Dei, non vero illi immediate in se ipsa, quia immediate in se ipsa nunquam est inefficax, sed semper efficax erga effectum, & volitum immediatum. Quod autem in prædicto easu Deus non velit immediate non peccatum patet: Nam libere

permittit peccatum immediatè , implicat autem id ipsum liberè , & serio immediatè Deum velle , cuius contradictorium immediatè liberè permittit. Et ideo, dum homo in eo casu peccat , minimè resistit Deo immediatè in se ipso ; quia Deo, ut permittenti liberè immediatè hominem peccare, nulla sit resistantia, dum peccat.

25. In huīus, & praecedentis doctrinę confirmationem placet afferre tex-tum Div. Thom. ex 4. sententiar. distinc. 11. quest. 1. art. 3. questiunc. 3. ad 3. sic aientis : *In aliqua actione potest esse resi-stantia duplicitè , uno modo ex parte agen-tis , quando scilicet ex contrario agente virtus ipsius debilitatur : Alio modo ex parte ipsius effectus , quando ex contraria di-positione impeditur effectus. In omni ac-tione, ubi agens non patitur, prima resi-stantia non habet locum, sed secunda solum, vnde in operationibus divinis non attendi-tur difficultas secundum resistentiam ad agentem , sed secundum impedimentum ef-fectus. Quid clarius pro nostra sententia? En vbi Div. Thom. expressè ait , quod prima resistentia , quę sumitur ex parte agentis , seu relatè ad ipsum agens, quam sanè vocamus resistentiam activam , non habet locum in actione , vbi agens non patitur , & consequenter nec in opera-tionibus divinis ; quia Deus agendo non patitur ; ideoque illi ut immediatè agen-ti nulla potest fieri immediata resi-stantia activa : Resistentia vero formalis, quę attendit ex parte ipsius effectus , quan-do ex contraria dispositione impeditur effectus , habet locum in operationibus divinis , & vbi etiam agens agendo non patitur , quia ex parte agentis contrarij potest esse resistentia formalis relatè ad effectum divinę operationis , secundum impedimentum talis effectus ; vtramque autem Div. Thom. appellat absolute , & sine addito resistentiani. Vnde non video, cur Thomistis extranea videatur illa dis-tinctio resistentię activę , & formalis , & quod voluntas non possit resistere gratię efficaci activę sumptę ex parte Dei, possit tamen resistere formaliter gratię efficaci-dabili , seu receptibili in voluntate, per contrariam dispositionem.*

26. Infertur secundò Concil. Tri- dent. sess. 6. cap. 5. sic definiens : *Tan-gente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem , hominem ipsum verè age-re, inspirationem illam recipiens , quippe qui illam abijcere potest , intelligi posse quamoptimè de inspiratione efficaci , & de receptione physica ipsius. Id proba-*

bam contra Doct. Castel quest. 17. citata à num. 209. Sed nihilominus Doct. Castel disp. 3. quest. 5. sect. 3. à num. 1579. inquit , plura sibi in hac doctrina diplícere. Sed nihil in contra obijcit, quod sit alicuius momenti ; nam planè ly abijcere absque impropriate accipi po-test pro expulsione physica , & formalē alicuius doni. Quis enim neget volunta-tem nostram per odium proximi abijcere à se ipsa charitatem , & amorem proxi-mi ? Et per amorem terrenum abijcere à se ipsa donum amoris coelestis ? Et per inconstantiam abijcere à se ipsa donum perseverantiae ? Quod sanè abijcere non facit sensum compositum cum dono abiecto , sed potius sensum divissum. Si, militèque inspirationem divinum recipi-re , abs dubio potest accipi cum proprie-tate , & absque inconvenienti de recep-tione physica relatè ad inspirationem efficacem. Ipse enim Doct. Castel non semel intelligit inspirationem , præsertim illam altam , & secretam , de gratia effi-caci , efficacitèque voluntatem moven-te, intrinsecèque , & physicè recepta in voluntate. Et quidem *inspiratio* proprie-significat , vel actionem Dei inspirantis , vel passionem subiecti , cui inspiratur , ut recipientis inspirationem : Negari autem nequit, Deum , seu Spiritum Sanc-tum inimediatè inspirare voluntati suum spiritum , impulsu[m] , & amorem. Igitur receptio talis spiritus, impulsus , & amo-ris inspiratio passiva est ; communicatio autem activa eiusdem amoris , impulsus , aut spiritus inspiratio activa est ; sicut re-cceptio caloris ealefactio passiva est ; com-municatio autem ex parte agentis calo-factio activa est. Cum autem verissimum sit, voluntatem nostram cum omni pro-prietate recipere physicè ab Spiritu Sancto impulsu[m] , spiritu[m] & amorem , quo Deum diligit , cur non verum erit , etiam cum proprietate loquendo recipi-re physicè inspirationem efficacem Spi-ritus Sancti , cum amor efficax ab Spiritu Sancto inspiratus sit cum proprietate inspiratio efficax passivè sumpta ? Cur igitur in hoc sensu non poterit intelligi Tridentinum , dum definit liberum arbitrium verè agere inspirationem illam re-cipientis , quippe qui illam abijcere potest ? Potissimè , cum recipere amorem inspira-tum identicè sit amare , & consequenter verè agere : Et iuxta Div. Thom. amor voluntatis non solum sit actio , sed etiam passio , nec solum sit passio , sed etiam actio .

27. Et quidem, iuxta Div. Augustinum, per gratiam efficacem homo agitur à Deo ut agat, & bene agit, si à bono spiritu agitur, iuxta illud: *Qui spiritu Dei aguntur, hi sunt Filii Dei.* Et dum aguntur ab spiritu, amore aguntur, inquit etiam ipse Augustinus: *Quis autem dubiter, à Spiritu Sancto esse ipsam inspirationem passivam, seu receptionem impulsus, & amoris efficacis, quo voluntas agitur à Spiritu Sancto intransitive, vt amet efficaciter Deum, & vt operetur: Ergo in hoc sensu verissime intelligitur, hominem ipsum verè agere, inspirationem illam physicè recipiendo, nam ipsum recipere, & agi à Spiritu Sancto est agere, & amare, ipsumque pari est verè agere amando: Nam, vt inquit Div. Thom. non solum est actio, sed etiam passio. Cur igitur in hoc sensu non poterit intelligi cum proprietate, & sine inconvenienti Tridentinum?*

28. Nec in contra est quod ex PP. Salmanticensibus opponit Doct. Castel, dicentibus, evidentè constare ex verbis Concilij, ipsum non loqui de abiectione auxilij efficacis, sed de abiectione gratiæ excitantis. Loquauntur enim conformiter ad suam sententiam constituentem auxilium efficax datum, seu receptum in voluntate, in qualitate physica realiter distincta, & præveniente realiter determinationem liberi arbitrij, de qua, etiam mihi evidens est non posse liberum arbitrium eam abiecere pro sua libertate: Ceterum sicut falluntur in præfata sententia, ita falluntur in ea intelligentia, & expositione Tridentini.

29. Nec similiter obest quod P. Decamps dixerit, quod nemò Theologia levius tinctus ignorat his vocibus *inspirationem illam recipiens*, exprimi receptionem moralem, quæ est ipse consensus voluntatis liberæ. Tum quia, si receptio intelligatur respectu inspirationis moralis per modum gratiæ excitantis, id ipsum ego fateor; ceterum P. Decamps forsitan non advertit inspirationem illam altam, atque secretam, qua Spiritus Sanctus immediate inspirat voluntati amorem, & dilectionem Dei, & qua immediatè voluntas agitur ab Spiritu Sancto, quamque minimè recipit moraliter, illi consentiendo, sed solum physicè; ideoque de huius receptione non loquitur. Tum demum: Quia nec PP. Salmanticens. nec P. Decamps tantè sunt authoritatis, quibus cum gravi fundamento non posset refragari qui libet Theologus, præterim ad amplio-

rem sensum adscribendum Tridentino, conformioremque intentioni ipsius conciliandi libertatis, non solum cum gratia excitanti, sed etiam cum gratia efficaci.

30. Valde autem notandum est, nos minimè rejecere eam interpretationem, quæ Tridentinum exponit de receptione morali, & morali abiectione gratiæ excitantis, imò hunc sensum defendimus, & propugnamus, vbi supra. Sed simili dicimus, intelligi posse de receptione, & abiectione physica, & formalis gratiæ efficacis datæ, seu passivæ receptæ in voluntate; quam in dono gratuitæ amoris efficacis consistere multis ostendimus; nec enim una expositio alteri contradicit, sed utraque simul cohæret, & connectitur, & libertatem cum utraque gratia conciliat.

31. Ex dictis iam constat incassum laborasse præfatos RR. impugnando nostram sententiam de potestate resistendi formaliter gratiæ efficaci passivæ sumptæ, nulliusque roboris esse quidquid opponunt, potissimum, cum fundamentis, quibus illam ab authoritate, & ratione stabilivimus, & firmavimus, nihil omnino respondeant, sed ea insoluta relinquunt.

QUÆSTIUNCULA IX.

AN LIBERUM ARBITRIUM possit impedire gratiæ efficacis receptionem?

AFFIRMATIVE respondebam, & probabam satis convincenter contra D. Castel quæst. 18. de Provid. à num. 37. & ferè per totam. Sed Doct. Castel disp. 2. num. 686. sic subiungit: Statim ac ita perlegi, miratus sum valde, quod iste me, & alios Thomistas acriter impugnet, & primo arguento ita succumbat, vt manus det. Nos, inquit, non dubitamus prædeterminationem passivæ, aut terminativæ sumptam, seu consensum, vt clarius loquar, esse à nobis impedibilem: Solum controvertitur, an prædeterminatione, sive intrinseca nobis, quia qualitas inhærens, sive extrinseca nobis, quia actio, quod in præsenti impertinent se habet, vt realiter distincta à consensu, sit à nobis impedibilis; qui eam inimpedibilem fatentur, nobiscum sentiunt; qui vero eius terminum, seu consensum im-

pedibilem supponunt, cum fide iudicant. Vnde dum dicitur voluntatem posse impedire gratiam efficacem, non causaliter à priori, sed formaliter, seu exclusivè, quatenus peccatum est incompossibile formaliter cum gratia efficaci, est extra terminos questionis exire, quia certum est, dissensum excludere formaliter consensum, seu gratiam efficacem passivè; dubium sifit, an voluntas possit impedire gratiam efficacem ut realiter à consensu distinctam? In quo dubio nequit aduci distinctio illa de gratia activè, aut passivè sumpta, quia gratia passivè est ipse consensus. Hactenus præfatus Auct. confundens, & pervertens nostrę doctrinę sensum, ut eam colore aliquo impugnare pos sit.

2. Veràmtamen, certum debet esse, apud Thomistas præsertim, gratiam efficacem posse sumi, vel pro gratuita donatione, & actione Dei, vel pro dono gratuito efficaci, quod sit gratia data efficax; nam in primis gratuitam, & activam donationem ex parte Dei donantis nobis gratiam efficacem, nullus vñquam negavit; nec item donum gratię efficacis immediatè donatum, & receptum in voluntate, nullus etiam Thomista negavit: In hoc quidem convenimus omnes; differentia vero est, quid sit illud donum immediatum gratię efficacis in voluntate receptum. Alij dicunt, tale donum esse qualitatem, vel actualitatem realiter distinctam, & præviam ad actum liberum voluntatis efficaciter determinantem intrinsecè voluntatem ad ipsum. Alij, cum quibus & ego, asserunt tale donum esse realiter indistinctum ab ipso actu libero voluntatis, hoc est ab amore efficaci ultimi finis, vel à consensu in tali amore consistente. Igitur fateimur, eos Thomistas, qui gratiam efficacem datam, seu donum gratię efficacis, in præfata qualitate constituant, egrè posse defendere voluntatem posse impedire eius receptionem, & propterea ex Div. Thom. efficaciter ibidem probavimus, voluntatem posse impedire gratię efficacis receptionem, & rationibus urgentissimis, ut Thomistas omnes trahereinus ad nostram sententiam constituentem gratiam efficacem datam, seu donum ipsius gratię efficacis in amore libero voluntatis, & non in qualitate, vel actualitate realiter prævia ad ipsum. Hæc est igitur ingenuè expressa nostra doctrina.

3. Videamus ergo, quo pacto verum sit me manus dare, seu cedere con-

trarię sententię ex hoc ipso, quod dixi prædeterminationem passivè sumptam, prout immediatè participatur, aut recipitur in voluntate, esse impedibilem, scilicet autem activè sumpta, prout est actio Dei. Inquis, te non dubitare, prædeterminationem passivè, aut terminativè sumptam, seu consensum, ut clarius loquaris, esse à nobis impedibilem. Sed in hoc est ingenua confusio, quam ingeris. Vel enim agnoscis prædeterminationem passivè receptam in voluntate realiter distinctam à consensu, vel non agnoscis? Si non agnoscis, planè concede nobiscū prædeterminationem intrinsecam voluntati esse re ipsa ipsum consensum, & formaliter à nobis impedibilem, sicut ipse consensus. Item, concede absolutè voluntatem, quotiescumque dissentit, se impedire formaliter, ne recipiat gratiam efficacem, seu prædeterminationem consensus, quia iam non admittis aliam gratiam efficacem, seu prædeterminationem, quam voluntas intrinsecè recipiat, nisi realiter indistinctam ab ipso consensu: Ergo tu ipse manus das, & cedis nostrę sententię, non vero è contra. Si autem agnoscis gratiam efficacem, & prædeterminationem intrinsecè receptam in voluntate, realiterque distinctam, & præviam ad consensum, ipsa certè est prædeterminatione passivè sumpta; quia est per quam voluntas passivè prædeterminatur à Deo activè prædeterminante, & per quam agitur ab Spiritu Sancto. Cur igitur illam confundis cum ipso consensu, dicens te non dubitare prædeterminationem passivè sumptam, seu consensum, ut clarius loquaris, esse à nobis impedibilem, accipiendo prædeterminationem passivè sumptam realiter distinctam à consensu, pro ipso consensu, & ipsum consensum pro illa, & ita, inquis, te clarius loqui. Nunquid est clarius locutio, que, ex duobus realiter distinctis, vnum pro alio accipit, & confundit?

4. Inquis vltierius: Impertinenter se habere ad præsens, an prædeterminatione sit intrinseca nobis, quia qualitas inhaerens, sive extrinseca nobis, quia actio Dei, ut realiter distincta à consensu sit à nobis impedibilis? Veràmtamen controversia præsens non est, an gratia efficax realiter distincta à consensu, sive ab actu libero voluntatis, sive sit intrinseca, seu extrinseca, impedibilis sit à voluntate; sed solum an voluntas possit se impedire ne recipiat gratiam efficacem, seu prædeterminationem; sic enim instituitur ab omnibus

nibus Thomistis præfata controversia, in qua minimè præscindi potest ab eo, quod prædeterminatio sit intrinseca, vel extrinseca; nam extrinseca certissimè non recipitur in voluntate; unde frustra dubitaretur de illa, an voluntas possit impedire eius receptionem: Solum ergo dubitatur de prædeterminatione, seu gratia efficaci intrinsecè recepta, seu receptibili in voluntate, minimè supponendo eam realiter distinctam ab actu libero voluntatis, sed ab hoc præscindendo, vel potius ad hoc ipsum impugnandum ex consequenti.

5. Cum item inquis, quod dicere, voluntatem posse impedire gratiam efficacem, non causaliter a priori, sed formaliter, seu exclusivè, quatenus peccatum est incompossibile formaliter cum gratia efficaci, est extra terminos questionis exire: Absque fundamento hoc dicitur: Nam si voluntas, peccando, formaliter potest impedire per ipsum peccatum gratiam efficacem, eam formaliter excludendo, nihil amplius desiderari potest in favorem nostræ sententie. At inquis: *Certum est dissensum excludere formaliter consensum, seu gratiam efficacem passivè*: Benè: Ergò certum erit gratiam efficacem passivè esse formaliter ipsum consensum, & formaliter excludi per dissensum. Sed rursus inquis, *dubium sistere, an voluntas possit impedire gratiam efficacem, ut realiter à consensu distinctam?* Sed hoc falsum est primo: Quia nec tu ipse in titulo ipso questionis, nec in conclusionibus, aut assertionibus ipsis, addidisti *gratiae efficaci* illam reduplicationem, ut realiter à consensu distinctam, sed dubium exposuisti de gratia efficaci sine addito, & absolute afferuisti, præsertim num. 676. nullum esse fundamentum, ut à nostris Thomistis adstruatur gratia efficax à nostra voluntate impedibilis, aut denegatio illius nostræ voluntati imputabilis: Non ergo quæstio, seu controversia procedit tantummodo de gratia efficaci, ut realiter distincta à consensu, potissimè, cum plures Thomistæ talem gratiam efficacem non admittant intrinsecam voluntati, sed solum ab actu libero realiter indistinctam. Secundo: Quia dnm ego eam controversiam excitavi loco à te citato, minimè loquuntur sum de gratia realiter distincta à consensu, vel ab actu libero voluntatis, sed solum de gratia efficaci intrinseca recepta, vel receptibili in voluntate, quemadmodum ipsa datur, & qua de facto operamur ex mente Div. Thom, SS. PP. & CC. ut

Tom. II.

inde probarem, eam non esse realiter præviam, & distinctam ab actu libero voluntatis; quod si in hoc sensu nobiscum sentias, vide quis cui manus det, aut cedat.

6. Sed ex ipso contra nostram sententiam directè obijcies: Quia impedire gratiam efficacem non est præcisè voluntatem ponere impedimentum passivum gratiae efficaci ad consensum, quia alias quæ dici posset, voluntatem impedire posse scientiam, & prædiffinitionem divinam de consensu; quia evidens est voluntatem nostram ponere dissensum, & dissensum esse inconiungibilem cum gratia efficaci, cum scientia Dei, & prædefinitione consensus; solum ergo est ponere impedimentum formaliter, vel à priori excludens gratiam efficacem consensus: Sed voluntas non potest hoc secundo modo excludere gratiam efficacem: Ergò non potest illius existentiam impedire. Probo minorem: Quia voluntas nequit impedire per dissensum, nisi id, quod à priori, vel formaliter excluditur per dissensum: Sed per dissensum non excluditur neque formaliter, nec à priori prædeterminatio consensus: Ergò. Probatur minor: Non excluditur nec à priori, nec formaliter per dissensum, quod deficit pro priori ad dissensum: Sed prædeterminatio consensus deficit pro priori ad dissensum: Ergò. Probatur minor: Prius intelligitur deficere prædeterminationem consensus, quam deficere consensum; sicut prius intelligitur existere prædeterminationem consensus, quam consensum existere: Ergò prius deficit prædeterminatio consensus, quam ipse consensus. Et vrget: Prædeterminatio ad consensum in eo signo intelligitur deficere, cum deficit, in quo intelligitur existere, dum existit: Sed dum existit, intelligitur existens in signo priori ad consensum: Ergò dum deficit intelligitur deficiens in signo priori ad defectum consensus. Secundo vrget: Dum Deus prædeterminat actum peccati, hic actus non est ratio à priori determinativa suę prædeterminationis: Ergò nec est ratio à priori exclusiva prædeterminationis ad actum præceptum. Probatur consequentia: Prædeterminatio ad actum transgressivum præcepti est formaliter exclusiva prædeterminationis ad actum adimplativum: Ergò stare nequit dissensum excludere à priori prædeterminationem oppositam, nisi à priori determinet suam.

Tit 2

Sed

7. Sed ad hæc , quæ forsitan de-
sumpsit Doct. Castel ex eisdem argumen-
tis , quibus in præfata quæst. 17. num. 31.
probabam prædeterminationem consis-
tentem in qualitate , realiter præviam ad
actum prædeterminatum , non posse im-
pediri per omissionem , aut dissensum;
facile respondetur, rectè quidem ex illis
probari prædictam qualitatem, intrinsecè
prædeterminantem voluntatem pro priori
reali naturæ ad consensum , non posse
impediri nec formaliter , nec à priori per
omissionem , aut per dissensum ; id enim
eisdem argumentis efficaciter probabam
vbi suprà contra Ioannem à S. Thom. &
alios. Verumtamen, negata , vt à me ne-
gatur cum ingenti fundamento ab autho-
ritate & ratione prædicta qualitate , &
statuta doctrina prædeterminationis , quæ
solum importet activè , & ex parte Dei
actionem Dei prædeterminantis , passivè
vero ex parte voluntatis ipsam voluntatis
determinationem vt à Deo receptam ,
nullam omnino vim habent.

8. Vnde ad primum , distinguo
maiorem : Non est præcisè ponere impe-
dimentum passivum , illativè à posteriori
inconiungibili cum gratia efficaci , con-
cedo maiorem : Inconiungibile formaliter
per formalem , & directam opposi-
tionem , nego maioren; & distinguo mi-
norem : Voluntas non potest hoc secun-
do modo impedire gratiam efficacem
activè sumptam , concedo minorem pas-
sivè sumptam pro gratia data , sicut pro
dono ipsius gratiæ efficacis receptibili in
voluntate , nego minorem. Ad cuius pro-
bationem , concessa maiori , distinguo mi-
norem , distinctione data. Ad cuius pro-
bationem , concessa maiori , distinguo mi-
norem eodem modo. Ad cuius pro-
bationem iterum repeto distinctionem ,
ex cuius defectu argumentum procedit
frustra contra me : Quia sola prædeter-
minatio , sicut gratia efficax activè sumpta
pro actione Dei prædeterminantis , atque
donantis consensum , est quæ formaliter
existit pro priori ad ipsum consensum
prædeterminatum , & donatum , & ideo
fatemur , & probamus , eam impedi-
ri non posset per dissensum. Attamen
passivè sumpta pro ipso consensu à Deo
donato , & prædeterminato voluntati ,
qui est primus , & unicus effectus ex illa
Dei actione in voluntare receptus , pri-
mumque , & unicum donum illa dona-
tione activa datum voluntati , nec est
prior realiter ad ipsum consensum , nec
existit pro signo realiter priori ad ipsum ,

cum sit ipsem consensus vt receptus à
Deo in voluntate , & consequenter nec
deficit formaliter pro priori reali ad omis-
sionem , aut defectum formalem consen-
sus , sed potius formaliter deficit , & ex-
cluditur vel per dissensum , vel per omis-
sionem formalem consensus voluntati
liberam.

9. Ad vrgentiam , concessa maiori ,
distinguo minorem : Sed dum existit præ-
determinatione activa , intelligitur existere
in signo priori ad consentium , concedo
minorem : Prædeterminatione passiva , ne-
go minorem : Quia hæc est ipsem consen-
sus vt à Deo receptus in voluntate ,
& nego consequentiam in eodem tensu.
Ad secundam , concessa antecedenti , dis-
tinguo consequens : Ergo nec est ratio à
priori , nec formalis exclusio prædeter-
minationis ad actum præceptum , passivè
sumptæ , nego consequentiam : Ratio à
priori causalis , concedo consequentiam.
Ad cuius probationem , in primis dico ,
quod prædeterminatione activa ad actum
transgressivum præcepti solum est per-
missio , sicut permisiva illius quantum ad
transgressionem , sicut malitiam , & non
est formaliter exclusiva prædeterminatione.
activæ ad actum præceptum : Quia ex
parte Dei non est formalis oppositio , &
consequenter , nec formalis exclusio in-
ter actum , & actum ; inter actionem , &
actionem ; inter prædeterminationem ad
actum contrarium ; quia unicus actus ,
unicaque actio , unicaque prædetermina-
tio est indifferenter , indifferentia purè
activa , pro libito Dei , vel determinatio
actus unius , vel determinatio contrarij ,
tota contrarietate se tenente ex parte ex-
tremorum , vel actuum prædeterminatione-
rum ; non vero ex parte actus , vel actio-
nis prædeterminantis : Sicuri nec ex parte
Dei potest intelligi defectus formalis , aut
formalis carentia , vel formale contradic-
torium actus , vel actionis prædeterminan-
tis , quasi voluntas divina , vel Omnipotens
sit subiectivè capax contradictio-
rium formalium , vt satis insinuavimus ,
quæst. citat. de Provident. à num. 86. Et
ex professo Tract. de Deo uno , disput. 6.
quæst. 6. à num. 63. Cum ergo voluntas
posset ponere actum contrarium , vel
omissionem contradictoriam actui præde-
terminato , in quo prædeterminatione pas-
sivè sumpta unicè consistit , sicut & gra-
tia efficax data , & recepta in voluntate ,
quæ re ipsa est effectus efficax voluntatis ,
vt iam ostensum manet ; planè sequitur

voluntatem posse impedire formaliter prædeterminationem passivè sumptam; sicut gratiam efficacem datam, seu receptam in voluntate; quo solum pacto impeditibilis est formaliter prædetermination, aut gratia efficax: Nam quatenus sonat actionem liberam Dei non est formaliter impeditibilis, sicut nec formaliter defectibilis; quia nihil intrinsecum Deo potest ipsi formaliter deficere, quia nihil intrinsecum Deo est formaliter contingens, ut ostendimus loco citato.

10. Sed opponit Doct. Castel: Si affirmatur absolute voluntatem posse impedire gratiam efficacem, quia eam potest impedire passivè, qualiter est ipse consensus, cur negatur voluntatem posse acquirere gratiam efficacem, cum eam posset acquirere passivè, qua ratione est ipse consensus? Respondeo tamen, voluntatem posse acquirere passivè, seu participative gratiam efficacem, Deo donante, seu dependenter à donatione activa Dei, & hoc pacto gratiam efficacem esse nobis liberam, vt explicavimus, quest. citat. de Provid. a num. 69. Quod si non vellet prætermittere Doct. Castel, ibi invenisset suam replicam solutam, sicut & in quest. 14. num. 15.

11. Inquit vterius: In dominio electivo Dei est gratiam efficacem dare, & eam denegare, cum dominium liberum, & electivum versetur inter contradictoria: Ergo dum eam denegat, proprie impedit eius existentiam, & defectus ipsius magis imputatur Deo, quam voluntati. Respondeo, ex locis citatis satis constare dominium electivum Dei non esse nec ad contradictoria, nec ad contraria intrinseca ex parte ipsius Dei, sed unice esse dominium actuale, & exercitum unius simplicissimi, & purissimi actus ad contraria, vel contradictoria ex parte effectus, intrinseca creando tubecto; ita vt tale dominium sit determinativum, vel ipsa prima determinatio extremi positivi, permisivum vero, vel ipsa respectu extremi negativi consistens in carentia, vel defectu, vt efficaciter ostendimus Tract. de Deo uno, disput. 6. quest. 7. per tot. Et præsertim ex profilo à num. 8. Ex quo patet, dominium liberum Dei esse positivum, & activum ad existentiam gratiæ efficacis, sed solum permisivum ad eiusdem gratiæ defectum: Quia carentia gratiæ, seu permisio passiva peccati solum est à Deo volita permisivè, non causaliter; & exinde permisio peccati aliquando est

prædestinationis effectus, quatenus Deus ex fine prædestinationis permittit peccatum, & peccatum ipsum ordinat in bonum prædestinat.

12. Hoc ultimum, cum in me legisset Doct. Castel, subiungit: Sed hæc valde mira sunt, & ex confusione carentiae gratiæ efficacis cum peccato procedunt. Quis enim hucusque dixit, libertatem non esse determinativam utriusque exercitijs libertatis, sed determinativam unius, & permisivam alterius? Hoc enim est confundere exercitium libertatis cum eius termino, seu obiecto: Omne exercitium divinum est à Deo liberè determinatum; & Deus verè, & non necessariò permittit peccatum: Ergo permissionem Deus liberè determinat, vel positivè, si est exercitium positivum, vel negativè, si est negativum: A quo dictum est, permissionem esse à Deo permisam? Cui enim permissionem permittit? Obiectum permissionis, seu peccatum est permisum, permissione vero est volita: Deus permitit, quia vult permettere: Ergo permissione est volita à permittente, licet obiectum permissionis sit permisum. Hactenus Doct. Castel.

13. Verūtamen, si ista, quæ dixi, valde mira sunt; cur refutanda, si non falsa, sed re ipsa vera, pia, & fundatissima in doctrina PP. vt statim videbimus? Nec procedunt ex confusione carentiae gratiæ efficacis cum peccato: Quia sicut non est confusio identificare gratiam efficacem passivè sumptam cum effectu bona voluntatis efficacis, sive cum ipsa bona voluntate vt est effectus gratuitus Dei, ita non est confusio identificare carentiam gratiæ efficacis cum defectu formalis bona voluntatis, vel rectitudinis, in quo formaliter peccatum bona voluntati directè contrarium consistit. Deinde ad interrogations; ad primam dico, libertatem creatam esse determinativam utriusque exercitijs libertatis eo modo, quo eius fuerit exercitium; si exercitium sit positivum, determinatur positivè exercitè; si fuerit negativum, determinatur negativè exercitè; si fuerit permisivum, determinatur permisivè exercitè. Quid autem est determinari permisivè exercitè, nisi exercitè permitti? Cur ergo dicendum non sit, libertatem, seu dominium liberum esse positivum respectu actus positivi, & permisivum exercitè respectu permissionis exercitæ, seu exercitijs permisivi? Quod si hoc hucusque nullus dixerit, nec etiam

Hucusque legi aliquem, qui id ipsum contradixerit. Loquendo autem de libertate divina, illa non est determinativa utriusque exercitij libertatis ipsius, quia divina libertas, nec habet plura exercitia, nec exercitium ipsius, quod est unicum, & simplicissimum, est propriè determinabile, nec liberè determinatum, sicuti nec verè contingens, sed omnino necessarium in essendo. Nec hoc est confundere exercitum libertatis cum eius termino, vel obiecto, sed est dicere, libertatem divinam, seu Dominum Dei non esse ad oppositos actus, nec ad opposita exercitia sui ipsius, sed esse per essentiam unicum, & simplicissimum exercitium ad opposita extrema habens; non ad opposita extrema intrinseca Deo, sed ad opposita extrema ex parte obiecti, seu quantum ad effectus in creaturis, quos potest facere, vel non facere, ut est expressa sententia D. Thom.

quest. 23. de Veritate, art. 1. ad 9. vulgatissimè allegata à Thomistis agentibus de actu libero Dei.

14. Cum autem dicas, permissionem Deus liberè determinat, vel positivè, si est exercitium positivum; vel negativè, si est negativum. Cur non addidisti, vel permisivi, si est permisivum? Quod si addidisses, invenis es exercitium permisivum solum permisivi determinari, si determinatur. Cum iterum rogas: *A quo dictum sit, permissionem esse a Deo permisam, aut cui Deus permissionem permittit?* Dico, non minus quam ad D. Thom. hoc dictum esse *sup. epist. ad Rom. cap. 8. Lect. 6.* his verbis: *Malum culpa, seu illius permissione, non semper (nempè sed aliquando) in bonum illius, cui permittitur, ordinatur, bene tamen in bonum mobilissimarum partium.* Ecce vbi Div. Thom. indifferenter ait, non solum de malo culpa, sed de eius permissione, quod permittitur alicui, licet non semper ordinetur in bonum eius, cui permittitur. Sed, ut prolixitatem vitemus, videantur quæ diximus de Deo Vno, *disp. 7. quest. 9. à num. 5.* ibi enim satis, superque præfatis interrogationibus satisfecimus doctrina clara, reali, & vera, fugatis nebulis, quæ ex nostro modo concipiendi imperfectissimo occasionantur, & rei veritatem plerumque obscurant.

15. Sed subiungit Doct. Castel: *Illa ultima verba, Deus ordinat peccatum permisum in bonum prædestinati, nescio an ab alio hucusque dicta sint.* Sed ut hoc sciat, si nescit, audiat Div. Thom. *Textu proximè citato, vbi plane indiffe-*

renter asserit, tam de peccato, quam de peccati permissione, ordinari aliquando quidem, sed non semper in bonum illius, cui permittitur; vel si non, in bonum nobilissimarum partium. Item 1. 2. quest. 79. art. 4. vbi sic ait: *Peccatum autem ad duo ordinatur, ad unum quidem per se, ad aliud autem ex divina misericordia, scilicet providentia, scilicet ad sanationem, nempe eius, cui permittitur.* Et item ad primum, vbi ait: *Omnia mala, quæ Deus facit, vel permittit fieri, (nempè tam mala poenæ, quam mala culpe) ordinantur in aliquod bonum, non tamen semper in bonum eius, in quo est malum; sed quandoque ad bonum alterius, sicut culpam Tyrannorum ordinat in bonum Martyrum.* Et ad 3. expressè ait; quod *Deus aliquorum exceccationem ordinat in eorum salutem,* & quod hoc misericordia est. En vbi Div. Thom. non semel, sed iterum, atque iterum expressis terminis fatetur, Deum ordinare peccatum, seu malum culpe, aliquando in bonum ipsius, cui permittitur, aliquando in bonum aliorum, vel totius universi.

16. Audiat item D. Augustin. de *Genesi ad litter. cap. 5.* sic aientem: *Non dicimus Deum fecisse tenebras, quoniam speciem ipsam Deus fecit, non privationes, quæ ad nihilum pertinent; quas tamen ab eo ordinatas intelligimus::: nam & vitiorum nostrorum non est Author Deus, sed tamen ordinator::: quedam enim facit Deus, & ordinat: Peccatores autem, in quantum peccatores sunt, non facit, sed ordinat tantum.* Id igitur est, quod valde mirum videri debet, nempè quod Doct. Castel, adictissimus, & studiosissimus erga utrumque S. Doctorem Augustinum, & Thom. dicat se nescire an ab aliquo dicta sint, quæ in ipsis expressis terminis leguntur, & inveniuntur, non semel quidem, sed repetitis textibus.

17. Sed contra arguit: Nam alias peccatum posset dici prædestinationis effectus, quia à Deo ordinatum in bonum prædestinati: Sed hoc est falsum, nam iuxta Div. Thom. *super epist. ad Rom. cap. 8. lect. 6.* Deus habet præscientiam, etiam de peccatis, sed prædestination est de bonis salutaribus. Quomodo ergò erit à Deo ordinatum peccatum permisum, si est de fide, peccatum non esse à Deo præordinatum? Sed hæc obiectio ex diametro militat contra textus allatos D. Thom. & August. & nescio quo iure supponat esse de fide, peccatum non esse à Deo

præordinatum. Fateor quidem, non esse prædefinitum, nec præordinatum ut sit, & committatur, vel incurritur à peccatore, sed hoc in sensu vnicè esse permisum: Sed quod, ut sic permisum, non sit à Deo ordinatum in bonum, saltem totius universi, nec est de fide, nec verum, imò expressè contradictorium Augustino, & Div. Thom. vel etiam Magno Gregor. lib. 32. Moral. cap. 13. sic aienti: Tunc (nempè in iudicio universali) malos benè ordinans Deus, feliciora exhibebit gaudia Beatorum. Ecce ubi Deus malos benè ordinat, non quidem, ut sint mali ordinando, sed permittendo, & prævidendo ipsos malos fore, ordinat eorum malum in bonum prædestinatorem. Unde iam ad argumentum in forma, dico, quod peccatum nunquam potest dici prædestinationis effectus, tūm quia re ipsa non est effectus, sed defectus, tūm quia non est causatum propriè, sed permisum ex vi prædeterminationis, & ex illa ordinatum, non quidem ut sit, sed ut conducat ad finem prædestinationis, ut latè explicavi locis *supr. citat. tract. de Deo Vno.*

QUÆSTIUNCULA X.

AN SI DEFECTUS GRATIÆ efficacis non imputatur libero arbitrio, sed tantum Deo, peccatum inde sequutum imputetur propriè libero arbitrio, & non Deo?

1. **H**ÆC erat potissima difficultas in quest. illa 18. de Provid. enodanda, quam quidem solvendam duximus, imputando libero arbitrio defectum gratiæ efficacis, eo quod se impedit, ne gratiam efficacem recipiat. Sed Doct. Castel, contentiousè negat voluntatem impedire in se receptionem gratiæ efficacis, & pariter affirmit, defectum gratiæ efficacis imputari soli Deo, & non voluntati, & nihilominus conciliare ntitur peccatum omissons ex defectu gratiæ efficacis secutum imputari tantum libero arbitrio, & non Deo, in hocque conciliando laborat quammaxime *disp. 2. quest. 5. per totam, & præsertim sect. 7.*

2. Sed ut appareat, quinam modus prædictam difficultatem enodandi sit magis piùs, magis verùs, magisque conformis doctrinæ SS. & CC. legantur ref-

timonia à nobis adducta in præfata quest. à num. 18. usque ad 47. Tūm ex D. Th. Tūm ex Concil. Trident. Tūm etiam ex D. Anselm. num. 86. Tūm ex D. August. num. 87. & num. 4. Quibus addi possunt alia, quæ afferit ipse Doct. Castel. Tūm ex ipso August. lib. 2. de Peccatorum Meritis, & Remissione, cap. 18. dicentes: Quo circa, quod à Deo nos avertimus, nostrum est, & hac est voluntas mala; quod vero ad Deum nos convertimus, nisi ipso excitante, atque adiuuante non possumus, & hac est voluntas bona. Et Serm. 88. de Tempor. sic aiente: Quid est autem, quod dixit Deus? Ego induabo cor eius, nempe Pharaonis, nisi, cum abfuerit gratia mea, induret illum iniquitas sua. Item S. Prosper, lib. 2. de Vocat. Gentium, cap. 16. de Liber. Arbit. sic ait: De sua habet mutabilitate, si deficit; de gratiæ opitulatione, si proficit, quæ opitulatio, & quod à multis refutatur, sua est nequitia, quod autem à multis suscipitur, gratiæ est divina, & voluntatis humanae. Item cap. 29. ubi sic ait: Qui exortes gratiæ fuerint, de sua nequitia redarguentur, & qui eius lumine enierint, non in suo merito, sed in Domino glorianter: Ergo ex his etiam testimonijs infertur, primo, defectum conversionis, qui sanè est formaliter defectus gratiæ efficacis, nostrum esse, non Dei; nobis imputari, non Deo. Secundò, gratiæ opitulationem à multis refutari, & consequenter impediri, & hoc suæ esse nequitia. Tertiò, quod exortes, sive orbatis, & carentes gratia efficaci, in hoc non erunt incalpabiles, sed potius de sua nequitia redarguentur; quia culpa sua tali gratia caruerunt.

FUNDAMENTUM DOCT. CASTEL

enervatur.

3. **M**IRUM est, quantum laborat Doct. Castel, pro præfatis testimonijs ad suum sensum trahendis: In primis ait, defectum gratiæ efficacis soli Deo imputari, ut causæ, & vnicò determinanti; ex hoc tamen non sequi Deo imputari nostrum peccatum, & rationem à priori huius assignat; quia in tantum ex primo sequeretur secundum, in quantum defectus gratiæ efficacis, sive voluntatem à Deo non adiuvari, eslet causa cur peccaret: Sed non est causa, cur peccet: Ergo ex quo Deus sit causa defectus gratiæ efficacis, eiique imputetur talis defectus, male infertur esse causam nostri peccati.

Mi-

Minorem probat: Quia non debemus confundere conditionalē cum causalē; hæc enim conditionalē est vera, si non adiuvat Deus, peccamus, quia cum abest gratia sua, indurat nos iniquitas nostra: Sed causalis ista est falsa: Ideo peccamus, quia non adiuvamur à Deo, quia abest gratia Dei: Ergo defectus gratiæ efficacis non est causa, cur voluntas peccet. Sed contra est manifestè: Nam si illa conditionalē est vera, absdubio antecedens, nempè non adiuvari à Deo, seu deesse nobis gratiam efficacem, infert necessario consequens, seu conditionatum, nempè peccare: Vel ergo infert à priori, vel à posteriori, vel concomitantē, aut per identitatem formalem? Si infert à priori: Ergo causalis erit vera, nempè ideo peccamus, quia non adiuvamur à Deo. Si infert à posteriori, erit vera contraria causalis, nempè ideo non adiuvamur à Deo, quia peccamus: Si infert cōmittantē, aut per identitatem formalem, non erit vera causalis in sensu causalitatis efficientis, benè vero in sensu causæ formalis; quia nempè ipsum peccatum erit per identitatem defectus gratiæ efficacis, formaliter excludens ipsam gratiam efficacem à subiecto, vt nos dicimus. Tum sic: Sed si defectus gratiæ efficacis intellegitur in voluntate pro priori reali naturæ ad peccatum, & culpam liberi arbitrij, ex tali defectu non infertur peccatum à posteriori, aut per concomitantiam, aut identitatem formalem: Ergo infertur à priori: Ergo causalis ista erit vera, ideo peccamus, quia non adiuvamur à Deo.

4. Urgetur: Quotiescumque conditionalē est vera, & conditio est prior natura conditionato, infertque ex se conditionatum infallibiliter, non solum est vera in sensu conditionalē, sed etiam in sensu causalē: Sed ista conditionalē, si deficit gratia efficax ad vitandum peccatum, peccamus, talis est conditionis in tua sententia; nam per te defectus gratiæ efficacis est prior realiter in voluntate ante peccatum, & ex te infert peccatum: Ergo erit vera in sensu causalē, & non solum in sensu conditionalē.

5. Sed inquit vterius, illationem, seu connexionem defectus gratiæ cum peccato, esse purè logicam, & peccatum purè logice conlequi ad defectum gratiæ efficacis, sicuti sequitur ex permissione illius, ac proinde ex quo Deo imputetur defectus gratiæ efficacis, non sequitur imputari ipsi peccatum inde sequutum. Sed contra est: Nam ybicum-

que affirmatio est causa physica affirmationis, negatio est causa physica negationis: Sed affirmatio seu positio gratiæ efficacis est causa physica bonæ voluntatis, v. g. Ergo negatio, seu defectus gratiæ efficacis, erit causa physica defectus rectitudinis debitæ in voluntate: Sed in hoc defectu consistit formaliter peccatum: Ergo erit causa peccati. Explicatur: Quotiescumque effectus aliquis dependet per se ex duabus causis efficientibus subordinatis, si causa prior, aut superior prius deficiat ex parte sua, seu quantum ad suam influentiam, & inde deficiat effectus, defectus in effectu illi primo tribuitur, tanquam causæ primo deficiente; vnde si primum mobile deficeret in suo motu, vel in sua influentia, defectus, qui sequerentur in istis inferioribus, & in causis illis subordinatis, ipsi tribuerentur, tanquam primæ causæ primo physice deficiente: Sed rectitudo, aut bonitas voluntatis in volendo pender ex libero arbitrio, & ex gratia, tanquam ex causis per se subordinatis: Ergo si prius natura deficiat formaliter gratia, quam liberum arbitrium, defectus formalis gratiæ erit causa physica defectus liberi arbitrij in volendo, seu cur deficiat rectitudo bonæ voluntatis.

6. Explicatur amplius, supponendo, peccatum formaliter ut tale semper consistere in formalī defectu; si sit peccatum omissionis in defectu formalī actus debiti; si commissionis in defectu formalī rectitudinis debitæ actui: Ergo quod fuerit causa physice deficiente à priori huius defectus, erit causa physica deficiente peccati: Sed si ex duabus causis per se subordinatis, quales sunt Deus gratuito adiuvans, & liberum arbitrium, prius natura deficiat Deus per defectum formalē adiutorij, sive gratiæ efficacis, quam liberum arbitrium, prius natura deficit ex parte Dei influentia requisita in actum debitum, vel in rectitudinem debitam actui, quam liberum arbitrium deficiat, omitendo actum debitum, vel prætermittendo rectitudinem actui debitam: Ergo Deus per defectum formalem gratiæ erit prima causa physica deficiente, cur deficiat actus debitus, vel rectitudo debita actui. Confirmatur exemplo Div. Thom. Si anima prius deficeret in movendo tibiam, quam tibia in ambulando, absdubio anima esset prima causa deficiente commissionis ambulandi, vel defectus in ambulando: Ergo pariter si Deus, ut primus motor liberi arbitrij,

primo deficiat per defectum formalem suæ motionis ad actum debitum, vel ad rectitudinem debitam, erit prima causa deficiens omissionis actus debiti, vel defectus rectitudinis in volendo.

7. Ne igitur hoc sequatur, dixit Div. Thom. 3. contra Gentes: Non im-
merito in culpam imputatur ei, qui im-
pedimentum præstat gratiæ receptioni. Deus
enim, quantum in se est, paratus est omni-
bus gratiam dare, vult enim omnes homi-
nes salvos fieri, & ad agnitionem veritatis
venire, & illi soli gratia privantur, qui
in se ipsis gratiæ impedimentum præstant;
sicut, Sole Mundum illuminante, in culpam
imputatur ei, qui oculos claudit, si ex hoc
aliquid malum sequatur, licet videre non
possit, nisi lumine Solis præveniatur. Et
item sup. Ioann. cap. 6. lect. 5. Quod si
quis non elevatur in Deum, non est defectus
ex parte trahentis, qui quantum est in
se nulli deficit; sed est propter impedimen-
tum eius, qui non trahitur. Et infra. Ex
quo ergo Deus paratus est omnibus gratiam
dare, & ad se trahere, non imputatur ei,
si aliquis non accipiat, sed ei, qui non acci-
pit. Et 1. 2. quest. 112. art. 3. ad 2. in-
quit: Defectus gratiæ prima causa est ex
nobis, sed collationis gratiæ prima causa
est ex Deo, iuxta illud, perditio tua ex te
Israël, tantummodo in me auxilium tuum.
Et in secundo dist. 37. quest. 2. art. 1.
Cum sibi obiecisset ex paritate naute, qui
per defectum sui regiminis est causa peri-
clicationis navis, quod etiam Deus per
defectum gratiæ erit causa periclicationis
animæ: Respondet, quod nauta est causa
periculi navis per suam absentiam; Deus
autem, quantum in se est, nulli absens est,
sed peccator absentat se à Deo; & ideo ip-
se sui peccati causa est, & non Deus. Et
supr. Epist. ad Hæbr. cap. 12. lect. 3. Et
ideo gratia Dei nulli deest, sed omnibus,
quantum in se est se communicat, sicut nec
Sol deest oculis cæcis. Hæc Div. Thom.

8. Ex quibus merito Concil. Tri-
dent. definivit, Jeff. 6. cap. 11. Deus se-
mè iustificatos non deserit sua gratia, ni-
si prius defferatur ab eis. Et confirmat
August. lib. de peccat. meritis, & remis.
cap. 18. dicens: Quod homines non adiu-
ventur à Deo, in ipsis itidem causa est, non
in Deo. Ac demum S. Anselm. de casu
diaboli, cap. 3. inquit: Quod Angelus ma-
litus non ideo non habuit voluntatem perse-
verantem, aut non accepit, quia Deus non
dedit, sed quia ille, volendo quod non de-
buit, eam deseruit, & eam defferendo non
tenuit. Hæc certè est doctrina PP. & CC.

Tom. II.

vera, pia, & fundatissima, qua nemper
defectus gratiæ requisitæ ad vitandum
peccatum, & implendam legem, refun-
ditur, tanquam in causam primam defi-
cientem, & suo defectu impedientem re-
ceptionem gratiæ, in liberum arbitrium;
non vero in Deum, vt indè verum sit
perditio tua ex te Israël; cum tamen ip-
sius collatio, & participatio refundatur
in Deum, tanquam in primam, & uni-
cam causam, vt verum sit tantummodo in
me auxilium tuum.

PROPONITUR INTERPRETATIO
qua Doct. Castel, PP. & Concilium
exponere conatur, & re-
felliatur.

9. V ERUM TAMEN Doct.
Castel omnia ista de-
torquere conatur ad
suam sententiam, & in primis Div. Tho.
exponit in prædictis locis de gratia habi-
tuali, quam potest quis in se ipso impe-
dire, non de gratia efficaci, quia actus
liber potest esse ratio à priori exclusiva
gratiæ habitualis, vt est peccatum; sed
nequit esse ratio à priori exclusiva gratiæ
efficacis. Sed solutionem impugnabit:
Quia Div. Thom. eam gratiam posse im-
pedire liberum arbitrium attestatur, quam
per motum liberi arbitrij nec promitteri,
nec advocate potest: Gratiam autem ha-
bitualem advocate potest per motum
contritionis, & solam gratiam efficacem
advocate non potest. Secundo: Quia
difficultas, quam versabat Div. Thom.
procedebat de auxilio requisito ad fi-
dem, & initium conversionis; & item de
auxilio exacto ad perseverandum in gra-
tia; hoc autem non est gratia habitualis,
vt per se patet. Tertio: Quia sup. Ioann.
difficultas erat, quomodo qui non trahi-
tur à Patre, culpatur, si non venit ad
Filium, cum non possit venire, nisi
tractus à Patre? Cui respondet Div.
Thom. quod non est defectus ex parte
trahentis, qui quantum est in se nulli de-
ficit, &c. Sed Pater non trahit ad Filium
per gratiam habitualem, sed per effica-
cem: Ergo.

10. Ad hæc respondere nititur:
Ad primum, quod Div. Thom. per mo-
tum liberi arbitrij intelligit motum non
elicitum ex gratia, & hanc assignat dif-
ferentiam inter advocate, & impedi-
re gratiam habitualem; quod motus solius
arbitrij non potest disponere ad gratiam,
& motus solius arbitrij potest impedi-
re.

Vv.

gra

gratiam, nempè habitualem. Sed contra est manifeste: Nam Div. Thom. absolu-
tè dixit: *Licet aliquis per motum liberi arbitrij divinam gratiam nec promereret, nec advocare posset*: Sed non solum est mo-
tus liberi arbitrij actus elicitus ab ipso se solo, & ratione sui, sed propriissime etiam est motus liberi arbitrij actus con-
tritionis elicitus virtute gratiæ: Ergo sensus Div. Thom. non est solum de motu liberi arbitrij ratione sui solius, sed de quocumque motu liberi arbitrij. Item: Nam pariter dici posset, quod quis non potest nec advocare, nec promerer glori-
am per motu liberi arbitrij, nam pariter interpretari posset, *per motum liberi arbitrij solius*, hoc autem, nisi hereticè dici non posset: Ergo cum D. Thom. absolu-
ait, neminem posse per motum liberi arbitrij advocare gratiam, quam impedire potest, sinistre interpretatur de motu liberi arbitrij solius, sed debet interpreta-
ri universaliter, quod scilicet per nullum motum liberi arbitrij illam advocare pos-
sit: Sed hoc pacto solum intelligi potest de gratia primo auxiliante efficaciter: Ergo.

11. Ad secundam responderet, Div. Thom. de dupli gratia loqui, de una, quando dicit, eius receptionem nos im-
pedire posse, nempè de habituali; de alia, quando dicit, quod eam advocare non possumus per motum liberi arbitrij, nempè de actuali, & exacta ad non impediendam receptionem gratiæ habitualis. Sed contra est manifeste. Primò: Quia sibi iam contradicit; nam immedie ante dixit, quod ly *advocare gratiam per motum liberi arbitrij*, intelligitur de gratia habituali, quam per motum solius liberi arbitrij non possumus acquirere: Nunc vero dicit, intelligi de gratia actuali, & exacta ad non impediendam receptionem gratiæ habitualis. Secundò: Quia alias Div. Thom. equivoce loqueretur, dum ad salvandam imputabilitatem peccati in eo, cui deficit gratia ad illud vitandum, responderet, gratiam quidem habitualem impediri ab ipso, sed non gratiam actualem exactam ad vitandum peccatum; nam remaneret difficultas in-
tegra, qualiter ei imputaretur peccatum, si inculpabilitè careret gratia requisita ad illud vitandum, seu qualiter culparetur in omissione credendi, qui non cre-
dit, si inculpabilitè careret auxilio in-
trinseco actuali requisito ad credendum, aut qualiter culparetur non perseverans in gratia, qui inculpabilitè caret auxilio.

actuali ad perseverandum: Hæc enim est tota difficultas, quæ minimè salvatur per solam potestatem impediendi gratiam habitualem posteriorem, ut perse-
patet.

12. Sed inquit, Div. Thom. aliter intelligi non posse: Nam sic ait: *Cum sit in potestate liberi arbitrij impedire divine gratiæ receptionem, vel non impedire*: Sed non impedire, solum est in potestate arbitrij adiuti gratia actuali, quia dum actuali adiuvatur, habitualem non impedit: Ergo solum intelligi potest, quod est in potestate liberi arbitrij impedire gratiæ habitualis receptionem, non vero gratiæ actualis, quæ prævenit ipsum non impe-
dire receptionem gratiæ. Respondeo tam-
en id facile componi: Nam in potesta-
te liberi arbitrij, vt adiuti gratia suffi-
cienti, est posse non impedire gratiæ effi-
caciæ receptionem, dependenti ab ipsa gratia efficaci, non requisita vt possit non impedire, requisita tamen vt actu non impedit; & in potestate liberi arbitrij solius est impedire ipsius gratiæ effi-
caciæ receptionem, ita, vt potestas impe-
diendi ratione sui sit prior in genere cau-
ſe materialis potestate non impediendi,
seu vitandi impedimentum ratione gratiæ, & è contra, hæc secunda potestas sit prior in genere causæ formalis ad aliam potestatē; seu ita quod potestas impediendi, seu quod idem est peccandi, sit prior in genere causæ deficientis; potestas ve-
ro non impediendi, seu vitandi impedimentum, nempè peccatum, sit prior in genere causæ efficientis; taliter quod Deus per gratiam efficacem possit vice-
re potestatem deficientem, seu defecti-
vam, & impeditivam, quam habet libe-
rum arbitrium ratione sui; hæc tamen potestas liberi arbitrij non possit vihce-
re potestatem Dei ad removendum tale impedimentum per gratiam efficacem.
Quam mutuam prioritatem satis explicavimus ubi sup. à num. 82. & Tract. de Charit. quest. 11. num. 73.

13. Ad tertiam respondet, quod dam Div. Thom. asserit, Denm esse para-
tum omnibus dare gratiam, loquitur de gratia actuali sufficienti, non de efficaci: Illam enim est Deus paratus omnibus do-
nare, & qui illa caret, sua culpa caret, idque probat: Nam Div. Thom. *supra Epist. ad Hebr. cap. 12. leet. 3.* inquit: *Deus, quantum in se est, paratus est om-
nibus dare gratiam, vult enim omnes ho-
mines salvos fieri.* Et ex eodem Apostoli-
co Testimonio alibi, nempè in *I. dist. 46.*
quest.

quasi. i. art. 10. intulit, & ideo gratia Dei nulli deficit, sed omnibus, quantum in se est se communicat: Sed ex illa voluntate salvandi omnes solum infertur Deum præparare omnibus auxilia sufficientia ad salutem, ut communiter docent Theologi: Ergo gratiam sufficientem est Deus paratus omnibus dare ex vi illius generalis voluntatis, non gratiam efficacem, quæ est effectus solius voluntatis specialis, & consequentis. Respondeo tamen, mirum esse in quantum deficiat ista expositio Div. Thom. primo: Nam Div. Thom. ait, Deus paratus est omnibus dare gratiam, & ad se trahere: Sed trahere non dicit gratiam pure sufficientem, sed efficacem: Ergo debet intelligi quod Deus est paratus omnibus dare gratiam efficacem. Secundo: Nam hoc dixit Div. Thom. ad probandum, quod non est defectus ex parte trahentis, qui quantum est in se nulli deficit, sed propter impedimentum eius, qui non trahitur: Sed hoc debet intelligi supposita gratia sufficienti requisita ad posse; nam hac supposita, difficultas est cuinam imputetur, si actu non trahitur per efficacem: Ergo non potest intelligi de gratia sufficienti requisita ad posse, quæ iam supponitur in eo, qui non trahitur, nec per illum impeditur, sed solum de gratia efficaci, cuius defectus non est ex parte trahentis, sed est propter impedimentum eius, qui non trahitur. Secundo: Quia si defectus gratiæ efficacis imputaretur Deo, iam defectus in eo, qui non trahitur, est ex parte trahentis: Hoc autem est, quod potissimum refutat D. Thom. Tertiò: Quia magis prævenit gratia sufficiens exercitium liberi arbitrij, quam gratia efficax: Mirum ergo est, quod defectus gratiæ magis prævenientis exercitium liberi arbitrij imputaretur libero arbitrio, secùs autem defectus gratiæ minus prævenientis.

14. Quattò: Quia Deus non solum paratus est omnibus dare gratiam sufficientem, sed etiam efficacem, immo gratiam sufficientem requisitam ad posse vitare peccatum, non tam paratus est dare, quam actu semper dat, & ea nemò caret, adhuc sua culpa, culpa enim non est, si careret gratia sufficienti ad illam vitandam, ut contra Jansenium sèpissimum asterit Doct. Castel: Sed Div. Thom. inquit, Deum esse paratum omnibus dare gratiam, eam nempe, qua plures carent sua culpa, & quam, qui non accipit, sibi debet imputare, non Deo;

Tom. II.

Ergo non loquitur de gratia sufficientia Quintò: Nam falsum est, quod Div. Tho. sup. Epist. ad Habr. vbi citat Doct. Castel, habeat illa verba *Deus quantum in se est paratus est, &c.* solum enim habentur, 3. contra Gent. vbi sup. Falsum item est quod ex illo Apost. Testimonio *vult omnes homines salvos fieri*, intulit D. Thom. vbi citat Doct. Castel, quod *gratia nullis deficit, &c.* id enim dixit supra Epist. ad Habr. mentionem non faciens illius Textus Apost. sed alterius, quem ibi exponit, nempè: *Contemplantes ne quis desit gratiæ*. Item falsum est, quod ex voluntate salvandi omnes solum infertur, Deum præparare omnibus auxilia sufficientia: Nam etiam infertur, Deum ea conferre omnibus. Et item, quod conferendo gratiam sufficientem paratus est dare gratiam habitualem, immo & actualem efficacem non se impedientibus ad eius receptionem; aliter enim si Deus ad id paratus non esset ex illa voluntate generali salvandi omnes; ea voluntas generalis non esset sincera, nec vitaret quo minus imputaretur ipsi Deo carentia salvationis in eis, qui non salvantur, quandoquidem, collatis auxilijs sufficientibus. Deus paratus non esset adiuvare in actu secundo peccatores ad conversionem, & ad salutem, sed tale adiutorium ex parte Dei desiceret, Deusque esset prima causa deficiens, ex cuius defectu sequeretur à priori defectus conversionis, & salutis. Nec obstat, quod gratia efficax sit effectus solius voluntatis consequentis, & specialis; nam hoc solum probat, quod Deus illam actu non conferat, nisi per voluntatem consequentem, & specialem, cum quo componitur, quod per voluntatem antecedentem, & generalem paratus, & promptus sit eam conferre, modo, quo explicuimus latè à num. 73.

*ALIA EXPOSITIO EIUSDEM
Authoris refellitur, & amplius expa-
nitur Trid. entinum Con-
cilium.*

15. IPSE Doct. Castel videns forsitan prædictas, & alias plures difficultates contra expositiones Div. Thom. à se præmissas, non satisque illis fidens, subiungit: Vel si mavis, hæc testimonia expones de impedimento passivo gratiæ efficacis, non de activo, quatenus disensus voluntatis est forma incompossibilis cum

gratia efficacis ad consensum. Vel dices, voluntatem per peccatum se impedire demeritorie ad habendam gratiam efficacem ad alia opera meritoria; quia eam de facto Deus denegat in poenam peccati praecedentis, non tamen Div. Thom. docet eam nos impedire culpabiliter, ita ut defectus gratiae efficacis nobis ad culpam imputetur. Sed huiusmodi expositiones tergiversationes sunt difficultatis, quam ingerunt tam clara D. Thom. testimonia. Nam prima, si recte intelligatur, cantat palynodiam, nos enim nunquam diximus liberum arbitrium ponere impedimentum activum, seu impedire activè gratiam efficacem, hoc enim esset impedire Deum ne eam donaret, quod aperiè negavimus, & contrarium expressè propugnavi; solum autem defendi voluntatem interdum se impedire, ne recipiat gratiam efficacem, seu præstare impedimentum gratiae receptioni, quod plane est impedimentum passivum, seu ex parte pauci, quantum ad munus passivum recipiendi gratiam, & hoc est quod impugnandum suscepit Doct. Castel. Ergo si tandem concedit, liberum arbitrium posse impedire passivè, seu præstare impedimentum passivum gratiae, tandem confitetur id ipsum, quod impugnandum suscepit. Deinde, inconsequenter appellat peccatum impedimentum passivum gratiae efficacis: Nam per ipsum gratia efficax presupponitur pro priori reali naturæ ante peccatum actu deficiens intrinsecè in libero arbitrio, & per talem defectum intrinsecum impedita formaliter eius receptionio, & existentia: Sed peccatum supponens formaliter impeditam, & exclusam gratiam efficacem, seu receptionem illius, inconsequentissime appellatur impedimentum passivum illius: Ergo.

16. Secunda item expositio est expressè contra Div. Thom. Tum quia D. Thom. expressè ait, non immerito in culpam imputatur ei, qui impedimentum præstat gratiae receptioni: Ergo falsum est quod defectus gratiae efficacis non sit nobis ad culpam imputabilis, iuxta D. Th. Nec doctrina Div. Thom. quam allegat num. 712. ad id probandum, est ad rem, quia ex illa solum probatur, negationem gratiae in poenam peccati originalis, vt est pena illius, non esse nobis personaliter voluntariam, nec imputabilem, quod nos etiam dicimus; ceterum defectus gratiae efficacis in eo, qui voluntarie se impedit ne illam recipiat, dicimus esse

illi personaliter voluntarium, propter impedimentum personaliter ab ipso libere positum. Tum etiam: Quia quod voluntas per unum peccatum se impedit determinate ad gratiam efficacem pro alijs in posterum, est omnino extra intentum D. Thom. quod solum erat explicare quomodo ille, cui deficit gratia requisita ad credere, peccat non credendo, aut cui deficit gratia requisita ad perseverare, peccat non perseverando: Et de his, inquit, imputari eis ad culpam, quia non est defectus ex parte trahentis, vel adiuvantis, sed ex parte illius, qui non credit, aut non perseverat, quia impedimentum præstat gratiae receptioni, non certè gratia requisita ad alia opera meritoria in posterum; hoc enim impertinet se haberet, ut ei imputaretur ad culpam, non credere, aut non perseverare de præsenti, sed gratia requisita ad ipsum credere, & perseverare, seu ad vitandum ipsum peccatum non credendi, aut non perseverandi de præsenti, pro quo gratia requisita supponitur, & eius receptione impeditur de præsenti.

17. Deinde, conatur etiam expondere Tridentinum dicens: Deus semel iustificatos non deserit sua gratia, nisi prius deseratur ab eis: Non quidem de desertione gratiae habitualis; nam de ista fatetur, Concilium non recte exponi, sed exponendum esse de gratia auxiliante sufficienti; quod probare nititur ex Belarmino lib. 1. de Grat. & Liber. Arbitr. cap. 11. dicente: Concilium Tridentinum hoc loco apertissimè docere, Deum non deserere, quia non denegat auxilium. Secundò ex P. Vega lib. 11. cap. 11. dicente: PP. non simpliciter, & absolute dixerunt iustos posse servare mandata; sed adiecerunt hoc temperamentum: Cum Auxilio Divino: Et ut sciremus hoc auxilium, tam potens, quam necessarium, nulli desesse iustorum, mox subiecta sunt illa verba totius suavitatis plena: Deus sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur: Ergo Concilium hanc tentiam usurpat, ut probet nulli desesse iustorum id Divinum Auxilium, quod ad posse observare mandata necessarium adstruxit. Idque ipsum suadet ex Zumele, idem omnino dicente. Item ex Augustino Lib. de Natur. & Grat. cap. 26. probante contra Pelagium, quod ipse Deus, cum sanat agrum, & ad perfectam iustitiam perduxerit, non deserit, si non deseratur; quia sicut vulnere claudicans ideo curatur, ut sanato malo præterito

rito, futurus dirigatur ingressus; sic mala nostra non ad hoc solum supernus medicus sanat, ut illa iam non sint, sed ut de cetero recte ambulare possimus, quod quidem, etiam sani, non nisi illo adiuvante poterimus. Quid clarius? ut Augustinus loquatur de desertione, quae actualē gratiam substrahit, quasi expreſſe impugnet Pelagium, afferendo quod Deus iustum, & sanum non deserit, sed potius adiuuat, ut de cetero recte ambulare possit, ut pie, iusteque semper vivat, nisi prius ab ipso deseratur per peccatum. Ac demum: Nam id probat dicens: *Sicut enim oculus corporis, etiam plenissime sanus, nisi candore lucis adiutus, non potest cernere, sic homo, etiam perfectissime iustificatus, nisi aeterna luce iustitiae divinitus adiuvetur, recte non potest vivere.* Ex quo testimonio communiter probatur, iustum exigere, præter habitualem, actualē gratiam, ut possit recte vivere. Unde hanc conclusionem immediate adversus Pelagium intulit: Sanat ergo Deus, non solum, ut debeat, quod peccavimus, sed ut præstet etiam ne peccemus. Ex quo denique infert, illam Tridentini sententiam esse intelligendam de subtractione gratiae sufficientis.

18. Sed in his omnibus frustra defudat Doct. Castel, & equivoco laborat. Fatemur enim hominem, adhuc iustificatur, ad bonum operandum, & implemandam legem indigere auxilio actuali Dei distincto à gratia habituali, & à donis habitualibus illam consequentibus. Ceterum difficultas est de hoc auxilio actuali, an requiratur ad posse, an ad actu agere bonum, & implere legem? An sit auxilium gratiae sufficientis, an efficacis? Et in primis, ut cum distinctione loquamur, auxilium actualē duplicitè potest intelligi, vel per modum gratiae excitantis, & moventis moraliter, vel per modum gratiae adiuvantis. Et de primo certum est, esse requisitū ad posse implere legē, esseque indifferens, ut lex impleatur, vel non impleatur, & similitè esse etiam requisitū ad peccandum culpabilitè in omissione adimplendi legem; quia deficiente posse ad illam implere, non est culpa non implere ipsam. Loquendo vero de gratia actualē propriè adiuvante, adhuc potest duplicitè intelligi, nempe, vel de adiuvante ex parte actus primi, & per modum virtutis activæ, & hæc semper pertinet ad gratiam sufficientem. Vel de adiuvante ex parte actus secundi, per modum actualis motionis, & operationis,

qua Deus in nobis operatur, & velle, & hæc sane est gratia efficax, seu efficax auxiliū.

19. Nunc rogo ab ipso D. Castel, de qua gratia actuali explicat Concilium? An de gratia actuali excitante? An de gratia actuali adiuvante sufficienter per modum virtutis ex parte actus primi? An de gratia actuali adiuvante efficaciter ex parte actus secundi? Non enim est excegitabilis alia gratia actualis. Sub qua distinctione, si clarè, & distinctè processeret, non posset tergiversare lensum aperatum Tridentini, nec Augustini, ex quo Tridentinum eam sententiam defumpit. Nam in primis, non potest intelligi Tridentinum de gratia actuali excitante requisita ad posse; quod sic probo. Nam hæc gratia excitans nunquam deficit obligatis a lege, sive iusti sint, sive iniusti; nec per eius subtractionem Deus deserit iustos, quamvis deseratur ab eis, cum semper stet ad ostium, & pulset per gratiam excitantem, & iustos, & iniustos: Sed Tridentinum aperiè loquitur de illa gratia, penes quam Deus deserit iustos, si deseratur ab eis: Ergo non loquitur de gratia excitante. Deinde nec loquitur de gratia actuali adiuvante per modum virtutis activæ ex parte actus primi: Nam vt ait D. Thom. 1. 2. quæst. 109. art. 9. in corpor. & art. 10. in corpor. & 3. Cont. Gent. cap. 155. ad fin. iustus ad adimplendam legem, præter gratiam habitualem, & dona habitualia ipsam comittantia, non indiget novo auxilio per modum virtutis: Quia per illa dona habitualia habet plenam, & sufficientem virtutem ad legem implemandam, & bonum operandum; sed solum indiget auxilio actuali, per modum actualis motionis, & applicationis prædictæ virtutis ad actum, quod sane est auxilium efficax, minimè vero auxilium sufficiens: Ergo si Concilium loquitur de gratia actuali adiuvante, distincta à donis habitualibus, non loquitur de gratia sufficiente, aut requisita ad posse, quia hæc est habitualis; sed de gratia adiuvante efficaci, requisita ad velle, & agere. In hoc ergo sensu à nobis exponitur Tridentinum.

20. Et in hoc etiam sensu potest exponi Belarminus, dum inquit Deum non deserere, quia non denegat auxilium actualē efficax, nisi deseratur. Et similiter P. Vega, quasi dieat, iustos posse servare mandata, cum Auxilio Divino efficaci, quod auxilium tam potens, & necessarium nulli deesse iustorum, nisi ab

sis prius deseratur. Et eodem modo exponitur Augustinus, inquiens, quod etiam sani non possunt, nisi Deo adiuvante, nemp̄ in actu secundo, recte ambulare: Et quod non deserit adiuuare in actu secundo, si non deseratur, vt piē, iusteque semper vivatur: Et quod adiuuat in actu secundo, vt de cætero recte ambulare possit iustus, & piē, iusteque semper vivat: Et quod homo perfectissimè iustificatus, nisi eterna luce iustitiae divinitus adiuuetur in actu secundo, recte non potest vivere. Et quod hic sit sensus Tridentini probat P. Lemos lib. 4. part. 2. Tract. cap. 6. iuxta ipsum Castel, ex ipso Tridentino, loquente de dono perseverantiae, sess. 6. cap. 13. hoc modo: *Quod, quamvis nemo sibi aliquid de eo absoluta certitudine sibi pollicetur, tamen in Dei auxilio firmissimam spem collocare, & reponere omnes debent; Deus enim, nisi ipsi illius gratia deserint, sicut cepit opus bonum, ita perficiet, operans velle, & perficere, vbi eandem sententiam repetit: Sed hic non loquitur de auxilio sufficienti ex parte potestatis, sed de auxilio efficaci ex parte actus secundi: Ergo nec in sententia illa, quam versamus. Minor probatur: Quia aperte loquitur de auxilio, in quo firmissimam spem collocare debemus; & quo, sicut cepit opus bonum, ita perficiet, operans velle, & perficere: Sed auxilium, in quo firmissimam spem collocare debemus, non est auxilium sufficiens; tūm, quia cum sit indifferens, non potest fundare firmissimam spem, sed ad summum vacillantem; tūm, quia spes firmissima est spes theologica; auxilium autem sufficiens est quid creatum, & spes theologica non potest nisi firmissimè in auxilio creato, sed solum in auxilio divino activè sumpto, & efficaci, vt ostendimus Tractat. de Spe Theologico agentes de motivo spei. Et item nec auxilium sufficiens, præsertim gratiæ excitantis, est quo Deus incipit bonum opus, nec quo illud perficit, operando velle, & perficere; quia hoc aperte est auxilium efficax: Ergo Concilium non intelligitur de auxilio sufficienti per modum gratiæ excitantis, sed de auxilio efficaci ex parte actus secundi requisito.*

21. Nec in contra obest, quod Belarminus, Vega, Mag. Zumel, & præcertim Augustinus, dicant, quod sine tali auxilio non potest iustus servare mandata, aut quod potest cum illo ea servare: Nam isti modi loquendi non semper insinuant indigentiam auxilij ad posse,

seū ex parte potestatis, sed solum indigentiam illius ad actum secundum; quod innumeris exemplis potest suaderi: Nam re ceterè dicimus, homo non potest credere, nisi volens, aut nisi velit, quin tamen intelligamus, quod velle credere requiritur ad potestatem credendi. Item, recte dicimus: Homo non potest velle, nisi Deus operetur in eo ipsum velle, quin per hoc intelligamus, quod Deum operari nostrum velle requiritur ad potestatem voluntarii. Et universaliter dicimus, neminem posse velle, aut agere, nisi adsit requisita ex parte actus secundi ad velle, & agere, quin per hoc significemus ea requisita exacta esse ad posse. Et ratio est: Quia saepissimè in praedictis locutionibus, & alijs similibus, vbi dicitur hominē nō posse aliquid sine, vel absque hoc, vel illo requisito, quin adsit, vel si desit tale requisitum, ly, sine, ly, absque, ly, quin adsit, vel si desit, aut alia quævis particula indigentiam significans, non refertur ad ipsum posse in recto, sed ad actum potestatis, & sic debet intelligi in praefatis AA. & præsertim in Augustino dicente, quod iam sani recte ambulare, nisi Deo adiuvante, non poterimus: Et quod Deus adiuuat, vt de cætero ambulare possimus: Et quod iustificatus, nisi divinirū adiuuetur, non potest recte vivere, quia ly, nisi divinitus adiuuetur, refertur ad recte vivere, non ad posse: Et ly, adiuuat vt, refertur ad recte ambulare, non ad posse, & sic de alijs. Quod maximè notandum est pro illis AA. qui quotiescumque legunt in SS. PP. liberum arbitrium non posse recte agere sine hoc, aut illo adiutorio, ex hoc præcisè probare conantur eos tale auxilium, aut gratiam exigere ad posse, seū ex parte potestatis, quæ consequentia fallibilissima est, vt in exemplis allatis constat.

22. Sed demum inquit Castel: Ex illo Tridentini Testimonio probant communiter Theologi, contra Jansenium: *Iustis omnibus adesse gratiam, quæ possibilia sunt precepta Dei: Ergo illud Testimonium debet intelligi de ista gratia: Sed ista est sufficiens: Ergo de gratia sufficienti debet intelligi. Sed respondeo, concessu antecedenti, negando consequentiam: Quia licet intelligatur Tridentinum de gratia efficaci, cum ista essentialiter supponat gratiam sufficiensem; si semel verum sit, quod Deus non deserit iustos gratia efficaci, nisi deseratur, multò verius erit, quod nō deserit eos gratia sufficienti, quæ possibilia sunt precepta Dei.*

23. De-

23. Demum ad Textum Anselmi respondet, ipsum loqui de voluntate perseverandi. Vnde ex illo infertur, quod cum donum est voluntas nobis libera, & à Deo actu donata, Deum vterius non dare est, quia tale donum nolumus tenere, seu deserimus; quod afferi, non debet de dono gratiæ efficacis formaliter nobis non libero, nec actu donato. Sed in huiusmodi intelligentia falsa suppositione laborat, nempe, quod gratia efficax, & bona voluntas sint duo dona gratuita distincta, quorum primum non sit nobis liberum, bene vero secundum; quod quidem aperte est falso; quia gratia efficax nihil aliud est, quam gratuita donatio bonæ voluntatis; nec ab illa aliter distinguitur in ratione gratiæ, nisi ea distinctione, qua distinguuntur gratuita donatio à dono gratuito donato. Nec enim gratia efficax ad aliud requiritur ab Augustino, Div. Thom. & alijs Theologis, nisi ut vere salvetur, nostram bonam voluntatem liberam esse gratis nobis donatam à Deo, Deumque gratis eam in nobis operari, ad eamque gratis nos adiuicare; à nomine autem exigitur, ut donum distinctum in ratione gratiæ à dono bonæ voluntatis nobis libere.

24. Et sanè vellem, quod ex Augustino, & Thom. ostenderet mihi, ubi assignaverint donum gratiæ efficacis, distinctum à dono bonæ voluntatis. Et quidem Augustinus expressè ait de peccator. merit. & remiss. cap. 17. Cum à Deo illius adiutorium deprecamur, quid aliud deprecamur, nisi cognitionem, & amorem? Et item de Grat. & Liber. arbitr. cap. 16. Certum est nos implere mandata, si volumus, sed quia preparatur voluntas à Domino, ab illo petendum est, ut tantum velimus, quantum sufficit, ut volendo faciamus. Vbi aperte ait, donum, quod à Deo petimus, dum eius adiutorium petimus, non aliud esse, quam cognitionem, & amorem, & bonam voluntatem efficacem; si autem gratia efficax esset donum distinctum, sanè illud peteremus, dum petimus adiuvari à Deo. Itemque, si bona voluntas nobis libera est donum gratuitum Dei, ad quid aliud donum præmium cum illa connexum, sine quo, cum solo dono bonæ voluntatis èquè boni sumus, ac cum vtroque? Sentus igitur Anselmi est, bonam voluntatem, quam malus Angelus habuit gratis sibi donatam à Deo, ideo illam habuisse in primo instanti, quia illam accepit, ideoque illam accepit, quia Deus dedit. E contra vero in se-

cundo instanti, non ideo illam non habuit, quia non accepit, nec ideo non accepit, quia Deus non dedit, sed potius quia ille volendo, quod non debuit, eam deseruit, eam expulit, mala superveniente, & eam deserendo, & expellendo, non tenuit. Si autem præter bonam voluntatem, accepisset Angelus donum distinctum, & præmium gratiæ efficacis ad illam, abs dubio de illo esset maior difficultas, quare illud in secundo instanti non acceptisset, & quomodo illo non accepto, illi imputaretur non accipere bonā voluntatem in secundo instanti: Quam difficultatem non reliquisset intactam Anselmus, cum potissima esset in eo assumpto, si tale donum gratiæ efficacis daretur; cum autem de illo nihil dixerit, sed solum de dono bonæ voluntatis, pro certissimo haberet debet, Anselm. tale donum gratiæ efficacis à bona voluntate distinctum non agnovisse.

25. Et ut omnes evasions contrariorum complectantur, sic arguo: Concilia, & PP. dum dicunt, Deum non deserere, nisi deseratur: Homines in causa esse ne adiuventur à Deo: Gratiam Dei nulli deficere, nisi sua culpa, & quidquid dicunt in Textibus supra relatis; explicare conantur, quomodo salvetur imputabilitas non adimplendi legem, & obligatio salutariter operandi in eo, qui caret gratia, vel auxilio requisito ad salutariter operandum: Sed ad hoc explicandum nihil conductit loqui de gratia habituali, nec de gratia sufficienti requisita ad posse: Ergo de his non loquuntur in prædictis Textibus: Sed solum restat gratia efficaci: Ergo loquuntur de gratia efficaci. Minor, in qua sola est difficultas, probatur: Quia gratia habitualis non est requisita ad salutariter operandum, præsertim in eo, qui debet se disponere ad illam recipiendā; nec de illa procedit prædicta difficultas; nullus enim dubitavit, cur, qui caret gratia habituali, si non se disponit ad ipsam recipiendā, ei imputetur defectus, vel omissione talis dispositionis; quia ut se disponat ad ipsam, illam non prærequirit. Deinde, nec loqui possunt de defectu gratiæ sufficientis requisitæ ad posse se disponere; quia ille, cui deficit gratia requisita ad posse se disponere, si non se disponit, non peccat, nec est culpabilis in tali omissione, nemo enim peccat eo, quod non facit id, quod facere non potest, seu ad quod faciendum posse non habet: Ergo ad salvandam imputabilitatem omissionis præcepti, vel obligationē salutari-

ter operandi, nihil prodescent praedicti Textus, si loquerentur solum de gratia habituali, aut de gratia sufficienti requisita ad posse. Solum ergo intelligi debent de gratia efficaci, seu de defectu illius.

RESPONSI O DOCTORIS CASTEL
ad nostra fundamenta impugnatur.

26. **A**D fundamenta, quibus à ratione nostram doctrinam probabamus numer. 47. & 50. solum responderet Doct. Castel, a num. 732. negando, quod sit absurdum dicere: *Quod inculpabilitè deficit nobis gratia necessaria ad salutem, & quod per Deum tantum stat, quod tali gratia careamus.* Et probat: Quia inculpabilitè nobis deficit id, quod purè gratis datur nobis, independentè à merito, vel dispositione nostra. Et talis est gratia efficax. Sed iam vidimus expresse ex Div. Thom. hominem se impedit, ne recipiat gratiam, quam nec mereri, nec advocare potest, & ista sanè gratis datur nobis independentè à merito, vel dispositione nostra: Ergo certum est, iuxta Div. Thom. non deficere inculpabilitè nobis, sed culpabilitè id, quod nobis gratis datur independentè à merito, vel dispositione nostra. Et quidem primum meritum, primaque dispositio ad gratiam gratis nobis datur independentè à merito, vel dispositione nostra; quia primum meritum non meremur, nec ad primam dispositionem disponimur; quis autem, nisi absurdissime, dicat, inculpabilitè nobis deficere primam dispositionem ad gratiam, primumque meritum?

27. Deinde instat in Decreto efficaci prædestinationis, & dono finalis perseverantie ad salutem necessarijs, quibus inculpabilitè caret reprobis. Sed nescio an ab aliquo dictū sit, reprobū inculpabilitè carere dono finalis perseverantie; hoc enim donum nihil aliud est, iuxta Augustinum, nisi ipsa finalis perseverantia; quis autem sine ingenti aburdo, dicat reprobū inculpabilitè carere finali perseverantie? Quantum autem ad Decreto prædestinationis, instantia non est ad rem. Primò: Quia tale Decretum non requiritur ex parte nostra, vt quid nobis intrinsecum, nec intrinsecè deficit nobis, sicut nec intrinsecè nobis adest, sed extrinsecè se habet in ordine causæ primæ; vnde admissò, quod deficeret, nihil proprieatæ deficeret homini intrinsecum ex

parte sua requisitū ad salutē. Deinde Decretū prædestinationis non deficit formaliter pro recto, quia in Deo nihil intrinsecum deficit unquam, sed tantū deficit pro connotato, & quantum ad effectum, qui potissimum est gratia efficax, qui effectus non deficit inculpabilitè ex parte hominis, sed quia Deo permittente, ipse se impedit, ne talem effectum recipiat.

28. Deinde, inquit, quod licet parentia gratiæ efficacis ex Deo sit, & dum non adiuvamur, non iustificemur, non ideo est quia non adiuvamur, sed quia nolumus disponi, & iustificari; defectus ergo gratiæ non est origo peccati, sed pondus defectibilitatis nostræ non substantiatæ à gratia. Sed contra est: Nam defectus gratiæ efficacis est prior natura iuxta Doct. Castel, ad defectum conversionis, & iustificationis, & alias infallibiliter, & necessario illum infert à priori, vt suprà ostendimus: Ergo verum est in sensu causalī; ideo deficit conversio, & iustificatio, quia deficit gratia efficax: Ergo similitè verum est; ideo non convertimur, nec iustificamur, quia non adiuvamur efficaciter. Item: Nolle, vel non velle disponi, vel impedit gratiæ efficacis receptionem, inducendo formaliter eius defectum, vel supponit defectum intrinsecum illius ad velle converti? Si primum? Ergo defectus formalis gratiæ est nobis imputabilis, quia nolumus disponi, & iustificari. Si secundum? Ergo ideo nolumus, seu non volumus disponi, & iustificari, quia per prius deficit nobis gratia efficax requirita, vt velimus. Unde cum inquis ex Ioanne à S. Thom. quod defectus gratiæ non est origo peccati, sed pondus defectibilitatis nostræ non substantiatæ à gratia, in primis implicare videtur contradictionem; quia defectibilitas nostra, vt non substantiatæ à gratia, importat formaliter defectum gratiæ: Ergo implicat, quod vt sic non substantata, sit origo peccati, quin defectus gratiæ, seu substantiationis sit origo peccati, si talis defectus est prior natura ad peccatum.

29. Explicatur: Vel peccatum est pura omissione conversionis, vel est actus positivus impediens conversionem? Si primum? Tale peccatum formalissime consistit in defectu conversionis debitæ, supponente pro priori naturæ defectum gratiæ efficacis requisitæ ad conversionem. Tum sic: Sed defectus talis gratiæ infert infallibilitè defectum conversionis, non à posteriori, nec purè concomit-

anter,

tantè, sed à priori, & causaliter eo modo, quo vnu defecctus est causa alterius: Ergo defecctus gratiæ est vera ratio à priori, & origo talis peccati in genere causæ deficientis. Si secundum? Talis actus positivus, impediens conversionem, in tantum formaliter est peccatum, in quantum caret rectitudine sibi debita, seu quia voluntas per illum agit cù defecctu rectitudinis debitæ, potens agere cum debita rectitudine: Deindè per te certum est, voluntatem prius prædeterminari à Deo intrinsecè ad talem actum, prædeterminatione intrinseca realiter prævia ad ipsum actum. Nunc rogo: Vel ea prædetermination, vt intrinsecè recepta in voluntate pro priori ad talem actum, est defectuosa in movendo, vel non est defectuosa? Vel est motio ad actum, & ad rectitudinem ipsius, vel solum est motio ad actum, cum defecctu motionis ad rectitudinem? Primum dici non potest; nam alias sequeretur rectitudo in actu voluntatis, cum talis motio supponatur efficax ab intrinseco: Ergo dicendum est secundum, nempè quod illa motio, vt immediatè recepta in voluntate, est motio defectuosa, hoc est, non integrè movens ad bonum debitum, sed movens tantum ad actum quoad entitatem, cum defecctu movendi ad rectitudinem: Sed quoties motio est defectuosa, seu deficiens ab integritate movendi, si actus ex illa secutus sit defectuosus, seu deficiens ab integritate, seu rectitudine sibi debita, imputatur tanquam causæ primo deficienti eidem, cui imputatur defecctus in motione, seu in movendo: Ergo in tali casu defecctus rectitudinis, & integratis in actu secuto, & consequenter peccatum, imputabitur in genere causæ deficientis prædictæ motioni deficienti in movendo. Vide quæ in huius confirmationem diximus quæst. 20. de Provid. num. 139.

30. Confirmatur amplius ex Div. Thom. in 2. dist. 37. quæst. 2. art. 1. in corpor. vbi sic ait: *Qui agit propter finem non deficit à fine, nisi propter defectum alicuius, vel sui ipsius, vel alterius: Et ille, in quo invenitur defectus, erit causa oblicationis à fine, sive illud sit ipsum principale agens, sive materia, sive instrumentum, sive quidquam aliud:* Ergo illud in quo primo inveniatur defecctus, erit causa cur voluntas deficiat à fine suo: Sed si vera est sententia contraria, primus defecctus ne voluntas tendat in finem suum, est ex parte divinæ motionis, quæ

Tom. II.

vel tota deficit, vt quando est peccatum puræ omissionis, vel moveret tantum ad agere cum defecctu movendi ad rectitudinem in agendo, & hic defecctus divinæ motionis, vel totalis, vel partialis, vnicè tribuitur Deo, iuxta contrarios, non autem voluntati: Ergo defecctus in motione Dei, vel Dei moventis, erit prima causa, cur voluntas deficiat à fine, vel oblicationis à fine. Explicatur: Nam propterea inquit D. Thom. in prædicto discursu, quod Deus non est causa peccati; quia in Deo nullus defecctus cadere potest: Sed iuxta contrarios, in Deo cadit defecctus, tūm in volendo, tūm in agendo, tūm in movendo, pro priori ad defecctum rectitudinis in agendo, vel actus debiti in voluntate: Ergo iuxta ipsos Deus erit prima causa deficiens oblicationis à fine, vel peccati in voluntate. Minor probatur: Nam iuxta contrarios, prius deficit in Deo decretum de actu debito, vel de rectitudine debita, priusque deficit in Deo actio Omnipotentiæ, motioque activa, imò & motio passiva intrinseca in voluntate, quam voluntas deficiat ab actu, vel à rectitudine sibi debita: Ergo iuxta contrarios in Deo cadit defecctus, tūm in volendo, tūm in agendo, tūm in movendo, &c.

INSTANTIJS PRÆFATI AUTHORIS respondetur.

31. **S**ED dices, hoc argumentum militare contra omnes. Probat enim, quod in Deo, seu ex parte Dei, nunquam deficit, nec decretum gratuitum, nec actio gratuita, nec gratuita motio ad actus obligatorios; quod sanè absurdum est intolerabile; quia alias, si semper adfissent in Deo decretum, actio, & motio ad tales actus, semper adfissent in nobis tales actus, & nunquam peccaremus.

Sed hæc difficultas solum oritur ex eo, quod non intelligimus exercitum divinæ voluntatis, & Omnipotentiæ, prout revera se habet, sed sequimur nostros modos imperfectos concipiendi ipsum ad modum nostræ libertatis. Qui modi concipiendi, licet vitari non possint in actu exercito, abigendi tamen sunt pro posse ex parte rei significatae ad veritatem ipsam realem inveniendam, afferendam, & propugnandam. Igitur dicimus, quod realiter loquendo, seu à parte rei, nunquam deficit ex parte Dei, seu in Deo intrinsecè decretum liberum, aut actio

XXX libera

libera suæ Omnipotentiæ secundum quod pro recto importat intrinsecum Deo; cum enim talis actio, seu decretum sit prima determinatio nostræ contingentia, implicat quod ipsum decretum, vel actio sit contingens, aut defectibilis; nam alias egeret priori determinatione suæ contingentia, qua determinaretur ad esse præ non esse, & iam non esset prima determinatio contingentia: Non ergo tale decretum, vel actio est intrinsecè, & ex parte Dei defectibilis, quia semper verum est, quod in Deo nullus defectus cedere potest: Solum ergo potest idem ipsissimum decretum, eadem ipsissima actio, quæ nunc v.g. est prima determinatio positiva, & causativa motionis passivæ, sive conversionis nostræ voluntatis in Deum, eadem ipsissima, intrinsecè omnino invariata, esse permissiva defectus conversionis ex parte nostræ voluntatis, quo impediatur voluntas, ne recipiat ex Deo motionem passivam, seu conversionem. Unde totus, & primus defectus ex parte nostræ voluntatis est, vel deficiente participantis divinam motionem, vel illam impedientis in se ipsa defectu voluntario actus debiti, vel debitæ restitutudinis, dependenter à Deo liberè permittente per idem omnino, & invariatum decretum, per eandem omnino, & invariatum actionem ex parte Dei. Et hoc ita re ipsa se habere, quidquid sit de nostro modo concipiendi, efficaciter ostendimus agentes de actu libero Dei, ut ibi videri potest, propterea que à maiori explicacione supersedemus.

32. Demum inquit: Quod per defectum gratiæ efficacis ad actum præceptum non impossibilitatur voluntas ad ipsum, quia non impossibilitatur, vt talem gratiam recipiat. Item: Quod non impeditur voluntas impedimento actus primi, impeditur tamen impedimento actus secundi; quod, licet non imputetur voluntati, imputatur tamen ei ad culpam omissione sequuta; sicut licet non imputetur ad meritum ipsa gratia efficax, vt in voluntate recepta, imputatur tamen ad meritum actus fecutus ex illa.

Sed contra primum est; quod semper subiectum capax duorum contradictiorum pro eodem instanti, per unum exercitum impossibilitatur ad aliud. Difficultas autem est, an hæc sit impossibilitas consequens, an comittans, an antecedens. Et quidem certum est, quod subiectum per unum contradictorium exercitum non impossibilitatur antecedenter ad

aliud pro eodem instanti; ceterum nullus negabit, quod impossibilitatur consequenter, vel concomitantè ad aliud exercitè habendum pro eodem instanti: Quis enim negabit, quod voluntas per amorem exercitum impossibilitatur consequenter, vel concomitantè ad omissionem eiusdem amoris pro eodem instanti? Et è contra, per omissionem impossibilitatur ad ipsum amorem eodem modo? Ergo pariter per defectum intrinsecum gratiæ, seu motionis efficacis, impossibilitatur consequenter, vel concomitantè voluntas ad gratiam, & motionem efficacem recipiendam pro eodem instanti: Tunc sic: Sed hæc impossibilitas, quæ est consequens, vel concomitans ipsum defectum formalem gratiæ efficacis, non potest non esse antecedens realiter ad omissionem actus præcepti, seu ad exercitum nostræ libertatis, si ille defectus realiter præcedit omissionem, seu exercitum nostræ voluntatis, & soli Deo imputatur causaliter pro illo priori: Ergo erit impossibilitas antecedens ad actum præceptum. Hæc est difficultas, quam non solvit, sed tergiversare nititur Doct. Castel.

33. Contra secundum pariter vrgeo: Nam impedimentum formale, ne voluntas prædeterminetur, per te, est impedimentum realiter antecedens ad actum secundum voluntatis: Ergo non est impedimentum actus secundi, sed actus prioris ad actum secundum, & consequenter actus primi. Et quidquid sit de hoc, semper manet absurdum in suo robo, nempe voluntatem intrinsecè impediri inculpabiliter à Deo, ne impleat præceptum Dei. Nec paritas de prædeterminatione ad actum præceptum militat contra nos; tūm quia iuxta nostram doctrinam, illam voluntas recipit, & participat liberè, Deo etiam liberè donante; tūm quia nullum est absurdum in eo, quod Deo prædeterminanti, aut eius prædeterminationi imputetur, tanquam primæ causæ, & primo libero, actus præceptorius, & meritorius: Attamen est magnum absurdum, quod Deo deficieni à prædeterminando, vel in movendo, seu defectui prædeterminationis soli Deo libero, imputetur omissione peccaminosa actus præcepti: Tūm demum, quia prædeterminatio potest esse impedimentum consequens ad actum præceptum eminenter, vel quia illum supponit in idea divina, vel quia Deus magis continet in se bonam voluntatem, quam nos ipsi;

ipſi. E contra vero impedimentum actus præcepti nullo modo potest esse consequens ad omissionem actus præcepti, adhuc eminenter, quia talis omisio non continetur eminenter in Deo, nec in eius idea; ac proindè ſolum reſtat quod sit impedimentum actus præcepti antecedens omissionem eiudem; impedimentum inquam intrinſecum, conſtituens voluntatem intrinſecem, & formaliter impeditam pro priori reali ad ſuam liberam determinationem, vel omissionem, & hoc inculpabiliter à ſolo Deo. Quia autem pīs auribus audire poſſit, volūtatem inculpabiliter impediſti intrinſecem, & formaliter à ſolo Deo, ne impleat præcepta Dei, & nihilominus damnari, quia non implet? Hæc eſt diſcultas, quam tergiverſare nititur Doct. Cateſel, cum eam enodare non poſſit.

34. Recurrit ad instantias, quarum primam deſlumit ex illa quæſtione, cur Deus vni donat gratiam efficacem, ut convertatur, & non alteri? Cur iſum convertit, & non illum? Cur illum adiuvet, illum noſt adiuvet? Cur iſum trahat, illum non trahat? Quam quidem inſcrutabilem eſte inquit Auguſtinus ſeptiſiūmē, minimèque ſolvi per velle, & nolle liberi arbitrii: Et Div. Thom. reducendam eſte in ſimplicem Dei voluntatem: Sed si voluntas impedit gratiam efficacem per ſuum velle, aur nolle, prædicta quæſtio ſolvi poſſet per velle, & nolle liberi arbitrii, cum responderi poſſet, ideo iſte non trahitur, non adiuva- tur, non recipit gratiam efficacem, quia non vult; & ideo ille adiuvatur, quia vult: Ergo.

35. Sed hanc instantiam, vel diſcultatem, præfata quæſt. 18. præclusi, num. 37. in iſpla aſſertione, vbi dixi, quod voluntas non poſt impediſti Deum, ne active prædeterminet, aut conferat gratiam efficacem obſervandi præceptum. Quod probabam num. 58. ex hoc ipſo fundamento, quo probat Doct. Cateſel. Vnde dico, præfata quæſtione dupli- citè intelligi poſſe, nempe, vel interro- gando per cauſas inferiores, cur unus ho- mo intrinſecem in ſuo ordine creato tra- hatur, adiuvetur, aut recipiat gratiam efficacem, & non alter? Et hoc in ſentu dicimus, reddi poſſe cauſam ex parte liberi arbitrii, quantum ad defectum intrinſecum gratiæ adiuvantis; quia voluntas, cum ſit primum deficiens à participatione, & receptione gratiæ, iſpa deficien- do vel ab actu debito per omissionem.

Tom. II.

peccaminosam, vel à rectitudine debita actui per peccatum commissionis, eſt prima cauſa, & prima ratio à priori, cur ſibi intrinſecem deficiat gratia efficax ad actu præceptum, Deo tamen id liberè permittente. Quantum autem ad recep- tionem iſpīs gratiæ efficacis, dico, reddi poſſe rationem, & cauſam proximam ex parte voluntatis; quia nempe voluntas li- berè participat per liberam conversionem gratiam efficacem; ſed non rationem, aut cauſam primam; quia cum iſpa gratia efficax ſit propriè effectus de genere cauſe efficientis, & voluntas non poſſit eſſe cauſa prima in genere cauſe efficientis, ſed ſolum cauſa ſecondā, agens per participationem à Deo primo agente, nun- quam iſpa poſſet eſſe prima ratio, nec prima cauſa talis effectus, ſed ſolum pro- xima, & ſecondā participandi iſpīam in ſuo ordine, dependenter à prima com- municante, & efficiente talem effec- tum.

36. Aliter poſt exagitari talis quæſtio per cauſam altissimam, ſeu per ſapientiam, que respicit effectus per cauſas altissimas, & profundas, & hoc mo- do exagitatur ex parte Dei, interrogando, cur Deus iſum trahat, illum non trahat? Iſum convertat, illum non con- vertat? Huic donet gratiam efficacem, alteri non donet? Et hoc modo propo- ſita iſta quæſtione, dicimus cum Auguſti- no, & cum Div. Thom. eam ſolvi non poſſe per velle, & nolle liberi arbitrii, eſque inſcrutabilem, reducique ad ſimplicem Dei voluntatem, vel effectivam, vel permiſſivam, taliter quod prima ra- tio cauſalis, & effectiva cur Deus iſum trahat, adiuvet, aut convertat, non eſt alia, niſi quia Deus vult. Item prima ra- tio permiſſiva, cur alter non trahatur, non adiuvetur, non convertatur, ſit etiam ſo- la voluntas divina, permiſſens liberè, & voluntariè iſum ſe impediſti ad gratiæ receptionem, aut deficiere à participa- tionē iſpīs in operando, ſemper ſerva- ta illa diſtinctiōne erga gratiam, & de- fectum gratiæ, quam assignat Div. Tho- dicens, quod prima ratio, ſeu cauſa collationis gratiæ, eſt ex Deo: Prima au- tem cauſa defectus gratiæ eſt ex nobis; quia Deus ſolum eſt primum permiſſens, quod nos deficiamus à participatione gratiæ.

38. Ex quo in forma ad prædic- tam instantiam, confeſſa maiori, nego minorem: Quia velle, & nolle liberi arbitrii, licet poſſit eſſe ratio ex parte ip-

sius voluntatis, prima quidem in genere causę deficientis, cur deficiat à participatione, & receptione gratię modo explicato; proxima vero, seu secunda participationis, & receptionis gratię per modum secundi agentis; cum tamen ipsum deficere à participatione gratię pendeat ex Deo ut primo permittente, ipsumque participare gratiam, pendeat ex Deo, ut primo communicante, & efficiente ipsam, restat inquirere altius, & profundius per altissimam, & profundam causam, cur Dens isti donet gratiam efficacem, alteri permittat ab illius participatione, & receptione deficere? Cur ictum convertat; illum permittat non converti? Cur ictum adiuvet, & illum inadu-
vatum relinquat? Et hæc est quæstio illa altissima, & profundissima, quę solvi non potest per velle, & nolle liberi arbitrij, sed reducitur in simplicem Dei voluntatem: Quia velle, & nolle liberi arbitrij, nec potest esse ratio cur Deus adiuvet, & convertat voluntatem; nec cur illi donet gratiam efficacem; nec potest esse ratio, cur Deus permittat voluntatem se impedire ne recipiat gratiam, aut ne adiuvetur, nec convertatur; licet possit per velle liberum bonum participare gratiam, & converti dependenter à Deo dante, & cōvertente; & per velle, aut nolle malum, impedire gratię receptionem, aut participationem in genere causę primo deficientis, dependenter à Deo permittente.

39. Secundam instantiam desumit ex aliquibus locis Div. Thom. in quibus ait, Deum negare, aut denegare nobis gratiam, nempe efficacem; Deumque substrahere gratiam: Sed qui negat, aut denegat gratiam, vel illam substrahit, est proprię causa defectus gratię, eique unice imputatur parentia illius: Ergo Deus est causa defectus gratię efficacis, eique unice imputatur. Et confirmari potest: Nam 1. 2. quæst. 79. art. 3. inquirit Div. Thom. *Vtrum Deus excacationis, & inductionis nostrę causa sit?* Et respondet ita: *Dicendum quod excacatio, & obduratio duo importat, quorum unum est mortus animi humani inharentis malo, & aversi à divino lumine; & quantum ad hoc Deus non est causa excacationis, sicut non est causa peccati: Aliud est substractio gratię, ex qua sequitur quod mens divinitus non illuminetur ad recte vivendum, & cor non emolliatur ad recte vivendum; & quantum ad hoc Deus est causa excacationis.* En, inquit Castel, vbi S. D. Deum

subtractionis gratię efficacis Authorem nominat; cum tamen peccati inde sequuti causam non esse dicat: Ergo substractio gratię non imputatur voluntati nostrę, sed soli Deo.

40. Respondeo tamen, quod si quando invenitur tam in Div. Thom. quam in Augustino, vel alijs PP. ille modus loquendi negativus ex parte Dei, quo dicitur Deum negare, denegare, auferre, vel substrahere gratiam; vel Deum nolle, aut non velle gratiam dare, nec adiuuare; aut velle non dare gratiam, illam negare, aut substrahere: Prædicti modi loquendi intelligendi sunt pro eodem, ac Deum ex parte sua liberè permittere negationem, aut defectum gratię in voluntate, sive quod voluntas per modum causę primo deficientis se substrahat, se averrat à participatione gratię; aut quod impedit illius receptionem; significando tantum ex parte Dei actum pure permissivum negationis, aut defectus gratię ex parte voluntatis create. Minime vero per illos modos loquendi significari ex parte Dei, seu ex parte rei significare, actionem aliquam, vel actum modo negativo tendentem, nempe per veram nolitionem dandi gratiam, aut per actionem ab intrinseco denegativam gratię, aut substractivam illius: Quia hic modus negativus proprię, & ex parte rei significare non datur in divina voluntate, nec in Deo, ut latè probavimus. *Tract. de Deo Vno, disp. 6. quest. 4. præfertim à num.* 50. vbi nolitionem propriętalem à divina voluntate relegavimus. Et item talis modus negativus esset superfluus, cum satis sit per actum positivum permissivè se habere ut deficiat gratia libero arbitrio, quod ex se, &c. à se illa caret, Deo pure sinente, & permittente; nec est credibile de divina bonitate, quod ab intrinseco deneget gratiam, & bonitatem creaturis; aut ab intrinseco illam auferat, vel substrahat conatu positivo: Hoc enim intelligi non potest, quin negatio gratię proprię emanet, & causetur ab ipso Deo, & consequenter quin in ipso contineatur, vel formaliter, vel eminenter: Cum tamen certum sit nullum defectum, parentiam, aut negationem contineri in Deo, nec formaliter, nec eminenter, & consequenter nec ab ipso proprię emanare, aut profluere posse, nec causari per veram actionem.

41. Imò, cum dicitur Deum non velle gratiam dare, ly non potest intelligi

propriè, vt significans negationem aliquius velle possibilis ex parte Dei; quia ipsum velle Dei pro recto est in Deo indefectibile adæquatè; & in Deo repugnat vera omissio libera actus volendi. Vnde solum ly non debet referri ad obiectum, non vero ad actum volendi, ita vt sensus sit: Deus vult permisive non dari gratiam; imò & cum dicitur: Deus non adiuvat, non convertit, non dat gratiam, ly non minimè negat actum, vel actionem dandi, vel adiuvandi ex parte Dei, Deoque intrinsecam, cum hæc ex parte Dei intrinsecè deficere non possit: Solum ergò refertur ad terminum, vel effectum ex parte nostra, remanente totali affirmatione positiva, quantum est ex parte Dei intrinsecè, & pro recto, ita vt Deus permittat hominem carere gratia: Hominem non adiuvari: Hominem non converti. Vide quæ diximus quest. 18. cotta à num. 85. 86. & 87. & Tract. de Volunt. quest. 6. & 7. & Tract. 7. de Predestinat. quest. 9. & 12. Quibus locis diffusè tractavimus de permissione divina, de libertateque Dei positiva ad bonum, seu ad esse creaturarum, & quomodo sit permisiva tantum erga carentias, defectus, aut negationes illarum. Et inde cuique constare poterit, quod re ipsa, & ex parte rei significatè Deus solum negat, denegat, aut subtrahit gratiam, quatenus permittit hominem ipsum se negare gratiæ, se subtrahere ab illius participatione; & item in tantum Deus non vult dare gratiam, in quaatum permittit ad extra gratiam non dari. Itemque in tantum Deus non dat gratiam, non adiuvat, non convertit, in quantum permittit voluntatem non participare gratiam, non adiuvari, aut non converti; quia ex parte Dei nulla negatio est, sed solum actus purus totaliter positivus, & tota negatio ex parte nostra se tenet, Deo ad extra finente, & permittente.

42. Ex quo ad confirmationem ex Div. Thom. Admisso textu, in primis nego quod in eo S.D. nominet Deum Auth. subtractionis gratiæ; quia nec nomen Authoris in textu continetur. Solum enim ait, quod, quantum ad subtractionem gratiæ, Deus est causa excæcationis, & nihilominus ibid. paulo infra subiungit: Vnde causa subtractionis gratiæ est non solum ille, qui ponit obstaculum gratiæ, sed etiam Deus, qui suo iudicio gratiam non apponit. Vbi subtractionem gratiæ imputari supponit, tanquam cau-

se, illi qui obstaculum ponit, licet assertat etiam imputari Deo, vt cause, quatenus suo iudicio gratiæ non apponit; hoc autem non apponere non est negatio actus, vel actionis ex parte Dei, sed est actus positivus permittens ad extra gratiam deesse, seu non existere: Et hoc pacto dicitur Dens causa subtractionis gratiæ, nempe quatenus subtractionis gratiæ nominat permissionem defectus gratiæ, seu defectum gratiæ vt permisum: Quo pacto tantum est à Deo, quia solus Deus est qui permittit, & solum à Deo permititur defectus gratiæ: Et in hoc sensu solus Deus est causa subtractionis gratiæ, id est, defectus gratiæ reduplicativè vt permisisti: Sed cum hoc componitur, quod ille, qui ponit obstaculum gratiæ, sit causa deficiens talis defectus gratiæ; quia causa propria cuiusvis defectus, in quantum defectus est, sola potest esse causa deficiens; hæc autem sola est voluntas, quæ ponit obstaculum. Vnde illa contrapositio Div. Thom. Deus est causa excæcationis, & indurationis, quantum ab subtractionem gratia, non quantum ad peccatum inde sequutum, equivalet huic: Deus est causa excæcationis, & obdurationis, permisive subtractione gratiam, non tamen causando peccatum.

43. Et quidem, quod prefati modi loquendi ita sint exponendi, & intelligendi, primò persuadet ipsa veritas, quæ nullum intrinsecum defectum, aut negationem in Deo recognoscit, qui est ipsa plenitudo essendi, & actus purissimus, nullo defectu admixtus, aut negatione; & inde nullus negationis, aut defectus fontem, ac causam Deum permittit asserere, minusque Deum velle, aut determinare positive negationes, carentias, aut defectus verè tales, sed solum ea permettere absque omni defectu ex parte sua: Secundo ipsa summa Dei bonitas, & benignitas talem expositionem exigere videtur; quia negari non potest quod ea sit magis pia, magisque conformis divinae clementiæ, divinae bonitati, eiusque divinae misericordiæ. E contra vero illi modi loquendi, si in rigore exponuntur, durissimi videntur, & propter illos forsitan rigide observatos, & frequentissime usurpatos à R.R. doctrina Augustini, & Div. Thom. apparuit durior, & regidior, quam re ipsa illa sit, & minorem habuit acceptationem, quam meretur, vt alibi etiam notavi.

QUÆSTIUNCULA XI.

*AN DECRETUM INDIFFERENS
ex parte Dei sit constitutivum intrin-
secum nostræ libertatis, & an
nostræ libertas sit purè
creata?*

1. **T**RACTAT. de Provid.
question. 16. ne-
gativam sententiam
probabam à num.

100. & à num 166. & 170. Verūtamen contra illas probationes diversis ex capitibus insurrexerunt duo celebres DD. Complutenses, nempè Doct. Castel, & Doct. Prado; sibi quidem invicem aduersi fere in omnibus; mutuo tamen sectantes, vbi nostra doctrina impugnanda occurrit. Cum ergo in p̄fata quast. 16. num. 169. probarem, decretum indif-
fēns non esse constitutivum nostræ li-
bertatis; quia nostra libertas constat no-
bis evidenti experientia, & decretum in-
differens non est evidens, nec experien-
tia constat. Noster discursus displicuit D.
Castel, in suo opere *de liber. arbitr. in se-
cunda editione num. 35.* & sic subiungit:
Unde credit (P. Palanco) quod eo ipso,
quod evidenti ratione, & experientia
*constet nobis nostra libertas, debent simili-
tēr constare constitutiva nostræ libertatis,*
*non tantum metaphysica, indifferētia sci-
licet dominij eleētivi ad opposita, sed etiam*
*constitutiva physica, quæ ad talem indiffe-
rentiam cōsiguntur.*

2. Sed hoc (subiungit num. 56. compendio adunans, quas in Doct. Pra-
do, impugnationes legit) falso omnino
est. Primo: Quia nec esset evidens exis-
tere in Deo libertatem, cum constitutiva
divina libertatis sint omnino obcura.
Secundo: Quia nec unitas Dei esset evi-
denti ratione cognita, cum Trinitas per-
sonarum superet omnem evidētiā, &
constitutia physice unitatem Dei. Tertio:
Si ad inferiora descendimus, evidenti ex-
perientia cognoscitur continuum; & eius
constitutiva inter Philosophos controver-
tentur. Quartò: Evidens est, dico alba
esse similia, & constitutivum huius simi-
litudinis disputatur inter Logicos. Quinto:
In mea sententia libertas constituitur
per parentiam prædeterminationis intrin-
secæ; & licet evidenter constet nostra li-
bertas, non audebo affirmare parentiam
talis prædeterminationis evidenter constare.
Sexto: In sententia communi Tho-

mistarum libertas nostra constituitur per
parentiam cuiuscumque prædetermina-
tionis ex parte actus primi: Et tamen ex
quo evidenter suadetur nostra libertas,
non eadem evidētia convincitur præde-
terminationem excludi ab actu primo: Si
ergo stat libertatem evidenter notam
constitui physicè per prædicata negativa
non evidenter nota, cur idem non erit de
prædicatis positivis? Urget: Esse certum
de fide existere libertatem, non cogit, vt
sit fide certum existere, quod assertur
esse constitutivum libertatis: Ergo nec
esse evidens existere libertatem, cogit, vt
sit evidens, quod assertur constitutivum
physicum libertatis. Antecedens constat;
quia una Schola constituit libertatem per
exclusionem determinationis ab alio, &
altera per subiectiōnem ad aliud, vt pri-
mum determinans, & neutrum ex his
duobus est de fide. Consequentia infertur
à pari, & à priori, &c.

3. Subdit autem pro meo assump-
to argumentum quoddam, ex suo gene-
re sophisticum, quo tamen ego non vtr
loco citato; & quod mireris, omisit p-
nitus rationes, & probationes, quibus
vtr ibi ad suadendum assumptum; quas
tamen solvere opporebat, vt inefficaces
ostenderet.

E X P E N D U N T U R M O T I V A
premissa, & nulla esse com-
probatur.

4. **D**I C O igitur primò:
Illam propositionem uni-
versalem, quam me cre-
dere inquit, & quam suscipit impugnan-
dam, a me, nec ibi, nec alibi scriptam
inveniri: Ratio autem postulat, vt quis-
quis studio me impugnandi laborat, im-
pugnet quod à me scriptum, aut dictum
invenerit, non quod me credere ipse au-
guraverit. Pone igitur me negare, sicuti
nego, quod crediderim illam propo-
sitionem, vt iacet; & ecce finxisti hostem,
quem ferires, & aerem verberasti. Dico
secundò: Me ibi loquutum fuisse de
constitutivo ultimo completivo nostræ li-
bertatis adæquatè realiter distincto à cæ-
teris, & potente deficere, cæteris per-
manentibus, quo solo deficiente, & cæ-
teris permanentibus, deficeret nostra li-
bertas; & de hoc probabam, quod quam-
vis cætera omnia, quæ libertatem consti-
tuunt, constent nobis evidenti expe-
rientialia, si illud ultimum constitutivum
non constat experientia, non constabit ab

experientia nostra libertas; & quod de huiusmodi constitutiva loquutus fuerim constabit legenti totum meum discursum à num. 163. citat. usque ad num. 177. & quia decretum indifferens hoc modo, & non aliter apud Jesuitas constituit nostram libertatem.

5. Ex quo minimè infertur illa propositio, ut iacet, quam me credere dicit: Scio enim posse constare evidenter nobis aliquid, quin constet evidenter ex quibus implicite illud constat; nego tamen posse nobis constare evidenter aliquid, si ultra, & extra omne, quod nobis constat evidenter, desideratur aliud constitutivum illius incertum, & dubium. Exempli grat. non potest nobis constare evidenter verum Sacramentum existere hic, & nunc; quia licet nobis constet evidenter quidquid sensibile constituit Sacramentum; tamen ultra desideratur ad rationem Sacramenti aliud constitutivum insensibile occultum, & incertum hic, & nunc. Sic igitur arguebam: Quod si ultra indifferentiam intrinsecam nobis ab experientia evidenter subiectivam, & obiectivam, constituenda foret libertas per decretum indifferens nobis incertum, in ratione libertatis, non esset evidens ab experientia nostra libertas, ex inevidencia ultimi constitutivi. Contra quod nihil obstant argumenta obiecta. Ad primum enim dico, non esse ad rem: Tum, quia divina libertas non constat nobis experientia, nec evidencia intuitiva, nec quidditativa, sed solum abstractiva, & à posteriori; nostra autem libertas constat nobis ab experientia, & evidencia quasi intuitiva: Et Angelis, in quibus vrgebam argumentum num. 177. constat sua libertas intuitiva, & quidditativa, quibus tamen non constat evidenter decretum indifferens. Tum; quia constitutivum divinae libertatis, in tantum est obscurum, in quantum obscurum est, quo implicitè constet actus liber Dei, quod nobis evidenter constat; non vero quia ultra, & extra illud, quod nobis evidenter constat, desideretur aliud constitutivum incertum de sua existentia, & possibiliitate, sicut est decretum indifferens, & hic est casus noster, non primus.

6. Ad secundum est eadem disparitas. Et ulterius falsum est, quod Trinitas constitutat physicè unitatem Dei: Tum, quia in Deo non datur modus constituendi physicè, sed ad summum metaphysicè: Tum, quia si per impossibile deficeret Trinitas, permanente in

Deo quidquid absolutum est, maneres unitas, absque Trinitate: Solum ergò Trinitas identificatur realiter cum unitate Dei, identitate non exacta ex conceptu explicito, & evidenti unitatis, & ideo potest esse evidens abstractiva unitas, absque evidencia Trinitatis: Et nihilominus non potest esse evidens intuitiva, & quidditativa unitas, absque evidencia Trinitatis, ut est communis Sententia Thomistar. Quanto ergo minus poterit esse evidens, evidencia experimentali, & quidditativa libertas, si ultimum illius essentialie constitutivum, essentialiter ab illa exactum, non sit evidens, nec nobis, nec Angelis?

7. Ad tertium, iam constat; nam constitutiva continui, controversa inter Philosophos, non sunt extra, vel ultra quantitatem continuam nobis evidenter constantem, sed implicitè in illa considerantur inclusa; at decretum indifferens est extra, & ultra totam indifferentiam intrinsecam nobis evidenter constantem. Ad quartum, dico, esse evidenter similitudinem duorum alborum fundamentalium, & absolutam, quæ per nihil incertum, aut controversum constituitur; non vero esse evidenter similitudinem formalem relativam existentem à parte rei, nam de hac est controversia. Ad quintum: Nego quod in mea sententia libertas constitutatur per carentiam prædeterminationis intrinsecæ: Tum, quia non nego prædeterminationem intrinsecam, ut sapere inculcat Doct. Castel, sed potius illam admitto ut indistinctam realiter ab actu libero voluntatis, solumque nego qualitatem physicè prædeterminantem ab eius actu realiter distinctam: Tum, quia nec per huius qualitatis carentiam, ut superadditam toti indifferentiae activæ, & obiectivæ voluntatis, constituo libertatem, sed vincere per totam illam indifferentiam positivam, subiectivam, & obiectivam, quæ nobis ab experientia constat. Quod si existimo illam qualitatem pugnare cum nostra libertate, non ideo est, quia nostram libertatem constituo per carentiam illius; hæc enim esset insignis petitio principij, sed quia censeo probabilitè illam qualitatem physicè prædeterminantem, si datur, destructuram fore illam indifferentiam nobis intrinsecam, quæ nobis ab experientia constat.

8. Ad sextum, idem dico: Quia Thomistæ solum constituant nostram libertatem in actu primo per indifferentiam præ-

prædictam intrinsecam , & positivum dominium ; ad quam communiter ipsi dicunt consequi negationem , vel carentiam prædeterminationis se tenentis ex parte actus primi ; non quia per illam carentiam constituunt libertatem , sed quia ex constitutivis intrinsecis , & positivis libertatis infertur illa carentia , & excluditur ab actu primo omnis prædeterminatione. Ad vrgentiam: In primis, omissa antecedenti , nego consequentiam : Quia certitudo fidei, cum sit obscura, nihil mirum , quod non exigat eandem certitudinem de quolibet constitutivo ; at certitudo evidens ab experientia, vel intuitiva , & quidditativa , in qua vim faciebat noster discursus, opposita ratione exigit evidentiam cuiusvis constitutivi , & præferentim illius, quod extrâ , & vtrâ cetera desideratur ad rationem constituti. Deinde, nego etiam antecedens de constitutivo prædicto ; quia ut *num. 179.* ibidem vrgebam , non posset esse de fide nostra libertas, si vtrâ totam indifferentiam exactam , quæ in illa est certa de fide, desideraretur ad rationem libertatis pro illius constitutivo Decretum divinum indifferens. Nec contra hoc militat, quod Schola Societatis constituit libertatem per exclusionem determinationis ab alio , & nostra per subjectionem ad aliud primum determinans ; quia nostra non id ponit pro constitutivo intrinseco libertatis , sed pro consequenti proprietate ad nostram libertatem, vt finitam , & per participationem talem : Si enim *Div. Thom. 1. part. quæst. 44. artic. 1. ad 1.* censet, quod habitudo , seu dependentia entis creati ab alio, non intrat diffinitionem ipsius entis, sed consequitur tanquam pañio ad ipsum, sicut esse risibilem ad esse hominem; quanto magis subiectio , & dependentia nostre libertatis à primo determinante erit passio consequuta ad nostram libertatem vt talem per participationem , sed non constitutivum illius , quod intret in eius definitione? Si autem Schola Societatis constituit nostram libertatem per exclusionem determinationis ab alio , seu per exclusionem Decreti efficacis illam determinantis, hoc nihil obest ; quia contra hoc ipsum procedebat meum argumentum , probando , non posse constitui libertatem certam de fide per carentiam, vel exclusionem Decreti efficacis nobis incertam , sicuti neque per Decretum indifferens fide non certum ; ineptè autem opponitur contra meum discursum sententia Societatis , contra quam præfatus discursus militabat,

9. Et ut videoas , an præfatus noster discursus sit efficax , ex ipso Castel probo, Scholam Societatis non posse probare ab evidenti experientia nostram libertatem ; nam iuxta Doct. Castel, *vbi supra, num. 59.* vt conclusio aliqua sit evidens, opus est, quod vtraque præmissa, ex quibus infertur, sit evidens ; nec satis est, quod una sola evidens sit, si altera evidētia careat. Tunc sic : Sed Schola Societatis nō potest assumere præmissas evidentes ab experientia, ex quibus evidentè inferatur nostra libertas: Ergò non potest ab evidenti experientia probare nostram libertatem. Probo minorem: Quia Schola Societatis indiget, ad probandum nostram libertatem , pro præmissa necessaria ponere Decretum indifferens , & exclusiōnem Decreti efficacis ; nam quidquid præter hoc assumpserit creatum , & intrinsecum voluntati, iuxta ipsos, non sufficit ad libertatem , si Decretum divinum sit prædeterminativum , & non indifferens : Sed præmissa de Decreto indifferenti , & noa prædeterminativo, nec nobis, nec ipsis potest esse evidens ab experientia : Ergo conclusio nostræ libertatis non potest ab ipsis probari evidentè ab experientia ; & hoc ipsum erat assump- tum nostrum in præcito loco , quod dum impugnare tentat Doct. Castel. tandem illud confirmat.

Q U I D O P P O N A T D O C T.
Prado , & eius impugnatio.

10. **D**OCT. Prado, *seet. 5. de Decreto indifferenti*, postquam sibi opposuit præfatum Argumentum ex evidenti experientia nostre libertatis desumptum , suoque modo formatum , inquit : *Hoc argumentum levissimum est, plenum fallacijs, & instantijs innumeris obnoxium.* Et quia illud argumentum vrgebam primò : Quia libertas in actibus humanis est modus adæquate creatus. Secundò : Quia est proprietas naturæ adæquate creatæ. Tertiò: Quia debet constare nobis , & præferentim Angelis in scipsis evidenti , & intuitiva experientia. Quartò: Quia non posset probari libertas contra hæreticum illam negantem. Quintò : Quia libertas debet consistere in eo , ex quo notionem libertatis desumperunt Philosophi. Sextò: Quia notio libertatis debet esse communis vtrique Scholæ , ac per consequens, non includere Decretum divinum indiffe-

differens. Septimò: Quia libertas nostra secundum verum conceptum talis est de fide: Ergò non constituitur intrinsecò decreto indifferenti, quod non est de fide. Demum ex Div. Thom. aperte dicente, quod voluntas divina debet considerari ut extra ordinem entium existens, & consequenter non potest constitutere ens aliquod, nec modum eius.

11. Ad has igitur probationes, ibi videndas, vti satis urgenter à nobis expressas, respondet num. 65. libertatem nostram in actu secundo esse nostris actibus intrinsecam iuxta probabilissimam sententiam, & propterea nihil includere divinum, sed solum presupponere libertatem in actu primo constitutam per decretum indifferens. Sed quia in hac sententia, urgentius assumptam probabam à num. 179. Propterea, illa prætermissa, respondere nititur lectando aliam, nempè quod libertas sit extrinseca actibus voluntatis.

Et inquit, primò, libertatem non esse modum intrinsecum, nec creatum voluntatis, nec actuum eius; sed pure per denominationem extrinsecam, & ideo potest aliquo divino constitui. Et instat, tūm in potestate proxima beati ad videntem Deum, quę non minus est creata, quam nostra libertas, & constituitur ultimo per divinam essentiam per modum speciei. Et in ratione meriti, quę est modus proprius operis honesti creati, & tamen apud plures, meritum quantum ad ius, & valorem constituitur per ordinationem divinam. Secundo, ad secundum respondet, quod libertas radicalis est proprietas naturę creatę, & ideo debet esse adæquate creatę; secus vero libertas proxima, formalis, & completa, & hæc potest esse inadæquate divina: Et similiter instat, quia nostra libertas est proprietas voluntatis creatę adæquate naturalis, & tamen potest inadæquate constitui comprincipijs supernaturalibus. Tertiò, ad tertium inquit, constare nobis experientia aliquo genere evidentię, & experientię nostram libertatem in actu primo, quantum ad conceptum metaphysicum talis, scilicet quantum ad sufficientiam electivam vtriusvis; sed non eo genere evidentię, aut experientię, qua nobis evidenter, & per experientiam constent singula illius constitutiva physica. Instatque, vt Doct. Castel, in exemplis similitudinis duorum alborum, & alijs suprà expensis. Et item, quia libertas voluntatis constat nobis evidentię ex-

perientia, quin nobis evidenter constet oppositio illius cum qualitate physice prædeterminante.

12. Quartò, ad quartum inquit, hereticum negantem libertatem non posse facile convinci probando singula constitutiva libertatis, sed agendum esse cum illo probando libertatem quoad conceptum metaphysicum, in quo clare non eluent constitutiva physica. Et iterum instat in eo, qui negaret similitudinem duorum alborum, negando modum relationis distinctum; & in eo qui negaret libertatem, asscrendo qualitatem physice prædeterminantem. Quintò, ad quintum inquit, quod libertas debet consistere in adæquate in eo, ex quo Philosophi notionem libertatis sumiserunt, non tamen in illo adæquate, quia iuxta Catholicos plura alia involvit libertas constitutiva, que non moverunt Philosophi, vt plura supernaturalia, in quibus instatur nostra probatio. Sextò, ad sextum inquit, quod notio libertatis debet esse communis vtrique Scholę secundum conceptum metaphysicum, non secundum constitutiva physica: Et instat iterum in similitudine duorum alborum, & in existentia, de qua controvertitur, an sit, vel non sit realiter distincta ab essentia. Septimò ad septimum, inquit, quod libertas est de fide secundum aliquem conceptum metaphysicum, non vero secundum omnia constitutiva physica, quę controvertuntur. Ultimo ad ultimum respondet, ex Div. Thom. solum probari, quod nostra libertas quoad sola creata non possit constitui per decretum indifferens. Verumtamen voluntati liberę sufficienter ex parte creatorum debere Deum connaturali exigentia adiungere decretum indifferens, sicut causę necessarię decretum prædeterminans. Hactenus Doct. Prado.

13. Cæterum, si quis illud meum argumentum cum his solutionibus conferre voluerit, planè inveniet, eius vim, & efficaciam à contrario contemptu, & dissimulatione vilipendi quidem, sed minimè evacuari. Levissimum quidem illud vocat, plenam fallacijs, & instantijs in numeris obnoxium. Sed quis non videat, hunc modum respondendi nihil ad minuendam argumenti vim conducere, sed frequentissimè ex inopia solidę solutionis procedere. Sed veniamus ad singula. Id enim, quod primo ait, nempè libertatem in volendo non esse modum intrinsecum nec creatum in voluntate, nec in acti-

bus eius , sed denominationem purè extrinsecam ex Decreto Divino indifferenti. Non solum non evacuat , sed auget vim argumenti ; quia eo ipso incertissimum manebit , an voluntas re ipsa sit, vel non sit libera in volendo , ea ipsa in certitudine ,qua incerta est illa extrinseca denominatio à Decreto Divino indifferenti. Instantia autē de potestate beati proxima ad videndum Deum, non est ad rem, quia nulli , nisi ipsi beato videnti Deum, est evidens talis potestas; quæ si constituitur per essentiam divinam intelligibiliter actuarem intellectum beati , vt tenet Schola Thomistica , in qua procedit instantia , falsissimum est , quod ea potestas sit èquè creata , ac nostra libertas , cum pro forma intelligibili , qua constituitur in actu primo , sit divina , & increata , & id erit evidens ipsi beato. Velle autem ita èquare illam divinam potestatem constitutam formaliter per essentiam divinam intimè vnitam mentibus beatorum , cum potestate , & libertate naturali nostræ voluntatis ad volenda quælibet obiecta naturalia , vt ista èquè divina , & increata sit , ac illa; à veritate alienissimum est. Vnde èquè inepta est instantia , ac ista consequentia : *Potestas proxima mentis beati ad videndum Deum non est adaequatè creata , sed inadæquatè divina : Ergò nec potestas libera nostræ voluntatis ad amandas pecunias , est adaequatè creata , sed inadæquatè divina ; quæ certè ridicula foret.*

14. Instantia etiam in ratione meriti nulla est in Schola Thomistica , quia nullus Thomista constituit meritum puræ creaturæ formaliter per aliquid divinum , nec per favorem purè extrinsecum ; & sententia illud ita constituens eandem difficultatem habet , ac ista, quam impugnamus , licet ista maiorem dissonantiam importet , quia multo dissonantius est constituere libertatem naturalē voluntatis per aliquid divinum , quam nostrū meritum apud Deum divino favore cōstituere; nam cum libertas communis sit culpa , & merito , iam etiam culpa vt talis inadæquatè constaret aliquo divino , quod certè dissonantius valde est.

15. Secunda iterum evasio , non minus à veritate aberrat , tūm quia , si aliqua libertas est proprietas naturæ intellectualis creatæ , non est libertas radicalis , seu quæ radicat formalem ; nam quæ radicat formalem , non proprietas , sed natura est ; sola autem libertas radicata

est proprietas , hæc autem est libertas formalis , tūm in actu primo , tūm in actu secundo ; quis enim neget esse proprium naturæ intellectualis creatæ esse formaliter liberam in actu primo , & in actu secundo respectu bonorum particuliarum , quæ sibi indifferenter occurunt , & prōponuntur. Instantia autem de constitutis supernaturalibus non est ad rem , quia principia supernaturalia , seu gratiæ excitantes non constituunt libertatem naturalem ad actus naturales ; & hæc sola est , quam diximus esse proprietatem naturæ intellectualis , & evidenter notam ; minimè vero diximus , quod libertas supernaturalis esset proprietas naturæ substantialis creatæ ; nec admittimus , quod libertas naturalis , quæ est proprietas naturæ intellectualis , constituitur formaliter per comprincipia supernaturalia. Vnde instantia potius est contra producentem ; nam si libertas naturalis ad actus pure naturales constitui nequit per aliquid supernaturale , adhuc inadæquate : Ergo libertas creata ad actus pure creatos , constitui nequit , adhuc inadæquate , per aliquid divinum , & increatum.

16. Tertia item evasio non minus est fragilis. Primo : Quia nostrum argumentum vrgebam potissimum in Angelis , de quibus dubitari nequit , quod tuam propriam libertatem naturalem evidenter , & experimentaliter , imò & intuitivè cognoscunt lumine suo naturali ; & consequenter omni genere evidenter , cognoscendo etiam omnia illius constitutiva tam physica , quam metaphysica: Sed non cognoscunt evidenter Decretum Divinum indifferens ex parte Dei , vt in meo argumenro probabam a num. 177. Ergo decretum indifferens non est constitutivum nec physicum , nec metaphysicum libertatis angelicæ , & consequenter nec nostræ. Et cum sic vrgerem maximè difficultatem illam , non satis capio , cur nec Prado , nec Castel , huius vrgentiaæ mentionem faciant : Nisi quia illius argumenti vim , vel dissimulare , vel obscurare solum poterant , ineptis multiplicatis instantijs , sed non directe enervare ; vel etiam quia illa propositio : *Qui cognoscit evidenter quidditatib[us] constitutum , cognoscit evidenter omnia eius constitutiva , in Angelo nullam habet instantiam.*

Secundo : Quia vterque Author fatetur , quod nobis constare potest evidenter ab experientia nostra libertas quoad conceptum metaphysicum talis , scilicet , inquit Doct. Prado , quoad sufficien-

cientiam electivam utriusvis: Ergo nostra libertas, quoad conceptum metaphysicum talis, seu quoad sufficientiam electivam utriusvis, salvatur adaequatè in tota indifferencia subiectiva, & obiectiva nobis intrinseca, & creata nobis evidenter nota, sive Decretum Divinum, nobis ignotum sit indifferens, sive determinans: Ergo præcisivè à decreto indifferenti, & à quolibet prædicato in creato, salvatur essentia, & conceptus metaphysicus nostræ libertatis evidenter nobis notus ab experientia.

17. Tertio: Quia essentia metaphysica cuiusvis rei semper dignoscitur ex essentia physica ipsius, & semper essentia physica est nobis magis nota, quam essentia metaphysica; vt patet in homine, cuius essentia physica, nempè, quod sit ens compositum ex corpore, & anima rationali, magis nota nobis est, quam eius definitio metaphysica, quod nempe sit animal rationale, imo definitionem metaphysicam ex physica discimus, & non è contra: nam genus sumitur à materia, & differentia à forma, & non è contra: Ergo implicat, quod nostra libertas secundum sui essentiam metaphysicam sit nobis ab experientia evidenter nota, nisi etiam sit nobis similitè nota secundum essentiam physicam: Sed si ultra totam indifferenciam subiectivam, & obiectivam nobis intrinsecam, & creatam, quam solam ab experientia evidenter cognoscimus, ad essentiam libertatis, sive physicam, sive metaphysicam, desideratur Decretum Divinum indifferens, nobis certè ignotum ab experientia, implicat, quod essentia physica libertatis constet nobis ab experientia, imo nec essentia metaphysica, quia totum quod nobis constat ab experientia, nempè tota indifferencia nobis intrinseca infra Deum, non satis est ad essentiam libertatis, nec physicam, nec metaphysicam, sed ultra desideratur ad illius essentiam tam physicam, quam metaphysicam, Decretum Divinum indifferens: Ergo nec quoad conceptum metaphysicum libertatis erit evidens ab experientia nostra libertas; vel si ita est evidens, salvatur essentia metaphysica nostræ libertatis, sive Decretum Divinum sit indifferens, sive determinans, de quo nullam habemus evidentiam: Ergo essentia metaphysica nostræ libertatis rectè cohæret, quamvis Divinum Decretum sit determinativum, & non indifferens, dummodo salvetur tota indifferencia creatuæ, & nobis intrinseca

subiectiva, & obiectiva, nobis evidenter nota.

18. Ad instantias autem iam supra satisfecimus. Et quod attinet ad oppositionem nostræ libertatis cum qualitate creata, & intrinseca prædeterminante, probabilitè iudicamus indifferenciam subiectivam, & obiectivam nobis intrinsecam, & adaequatè creatam nobis evidenter notam implicitè claudare illam oppositionem, & repugnantiam, scilicet, si velis, parentiam formalem illius qualitatis intrinsecæ, & creatæ, quia indifferencia adaequatè creatuæ; & nobis intrinseca evidenter nota, bene potest implicitè claudare parentiam prædeterminationis creatæ, & intrinsecæ: Ceterum, indifferencia purè, & adaequatè creatuæ, & nobis intrinseca, implicitè claudere non potest Decretum Divinum formaliter nobis extrinsecum, & increatum; implicat enim contradictionem constitutum adaequatè intrinsecum, & creatum, implicitè includere aliquod divinum, increatum, & extrinsecum, seu quod idem est, indifferenciam adaequatè creatuæ, & nobis intrinsecam, implicitè includere indifferenciam Divini Decreti increatam; & extrinsecam; vnde si illa sit constitutum nostræ libertatis, debet illam constituere, vt extra, & ultra totam indifferenciam creatuæ, & intrinsecam desiderata ad essentiam libertatis; quo pacto, quantumvis nobis evidenter constet tota indifferencia adaequatè creatuæ, & nobis intrinseca, adhuc nobis non constabit evidenter, illam esse libertatem essentia libet talem nec physicæ, nec metaphysicæ, quia extra, & ultra totam illam indifferenciam, adhuc desideratur indifferencia alia nobis ignota; & hoc sensu procedit nostrum argumentum, cuius vis ineluctabilis est, licet à contrarijs impertinentibus instantijs multiplicatis, obscuratur, & pervertatur.

19. Quarta item evasio, difficultati potius succumbit, quam responderet, quia haereticus ille diceret, in tota indifferencia nobis intrinseca adaequatè creata infra Deum non salvari essentiam libertatis nec physicam, nec metaphysicam, sed extra, & ultra desiderari indifferenciam increatam in Divino Decreto concurrendi; & in hoc Iesuita illi non posset contradicere, sed cum illo conveniret: Negaret vero haereticus indifferenciam Divini Decreti de concurrendo; in quo dissenseret à Iesuita. At ex quo motivo evidenti posset à Iesuita

redargui? Aut ex quo conceptu metaphysico libertatis? Non certè ex conceptu metaphysico libertatis adæquatè creatæ, quia illum nec ipse Iesuita admitteret: Nec item ex conceptu metaphysico libertatis completivè increatæ; quia hic conceptus evidentè nulli constat, nisi constet evidentè indifferentia increata Divini Decreti, quam ille constantè negaret: Ex quo igitur conceptu metaphysico libertatis evidenti, posset à Iesuita redargui? Certè ex nullo; cum Iesuita nullum admittat conceptum metaphysicum libertatis, nisi saltē completivè divine, & increatæ; qui certè nulli potest evidentè constare. Oppositum tamen mihi contingere cum illo hæretico, (vt instantiè importunè occurram,) si ille hæreticus contendere dari qualitatem physicè prædeterminantem, & per illam auferri libertatem. Quia contra arguerem, ex indifferentia subiectiva, & obiectiva nobis adæquatè intrinseca, & adæquatè creata, nobisque evidenti; rogando ab ipso, an ea esset comparibilis cum illa qualitate? Quod si affirmaret: Inferrem: Ergò non obstante illa qualitate, sumus evidentè liberi in eligendo. Si negaret, inferrem: Ergò non datur illa qualitas, quia datur indifferentia subiectiva, & obiectiva evidentè nobis nota, cum qua iuxta ipsum non compateretur illa qualitas: Et utrinque evidentè illum convincerem de existentia libertatis adæquatè creatæ, & nobis intrinsecè, consistentis adæquatè in illa indifferentia subiectiva, & obiectiva adæquatè creata. Vide ergò quanta sit disparitas, & quam nulla, & impertinens instantia?

20. Quinta etiam evasio non minus al errat; quia falsum est, quod Philosophi sumperunt notionem libertatis ex eo tantum, in quo libertas inadæquatè consistit, cum hoc sit contra omnes rationes, & leges Philosophiae, nempè ex sola parte inadæquata desumere notio nem totius; & hoc asserere de Philosophis, & Sapientibus antiquitate illustribus, satis probat vim nostri argumenti, quandoquidem aliter illud solvere contrarius non potuit, nisi tam stultum modum accipiendo notiones rerum imputando Philosophis. Similiter falsum est, quod plura alia involvit libertas, præter ea, ex quibus Philosophi notionem libertatis sumperunt; seu quæ Philosophi non noverunt; si enim nostra libertas ab experientia evidentè constat, cur Philoso-

phis negari potest, quod illam evidentè noverint: Si autem libertas, præter ea quæ Philosophi evidentè noverunt, plura alia importat, quæ ipsi non noverunt; plane ipsi veram libertatem non noverunt, quod sine absurdo vix dici potest.

21. Instantia autem desumpta ex principijs supernaturalibus, potius est contra producentem. Nam quia Philosophi non cognoverunt constitutiva supernaturalia libertatis supernaturalis, nec etiam noverunt libertatem supernaturalem: Ergo si noverunt libertatem naturalem evidentè, nullum illius constitutivum ignorarunt, quod esset ultra, & extra ea, quæ evidentè noverunt, & ex quibus notionem libertatis naturalis desumperunt. Catholici enim non habemus aliam notionem novam libertatis naturalis ab ea, quam Philosophia antiquitate venerabilis habuit; ac propterea nec debemus alia illius constitutiva essentialia superaddere. Semel autem quod libertas naturalis naturaliter electiva sit adæquatè creata, & nobis intrinseca, quin ad illam essentialiter constituendam desideretur Decretum Divinum concurrendi, id nostro arguento satis erit; nec enim contrarijs, admissa libertate naturali adæquatè creata, restabit ratio illa ad probandum, quod libertas supernaturalis non possit etiam esse adæquatè creata, & nobis intrinseca, vt ipsi bene agnoscunt.

22. Nec evasio sexta maioris est momenti, quia sensè concessò, quod notio libertatis secundum conceptum metaphysicum esse debet utriusque Scholæ communis: Ergò secundum conceptum metaphysicum est adæquatè, & purè creata, quia aliter communis esse non potest utriusque Scholæ: Eo autem ipso implicat, quod implicitè includat aliquid divinum; conceptus enim, seu essentia metaphysica purè creata, implicat quod claudat implicitè, aut constitutivè aliquid divinum, & increatum. Nec instantiæ sunt ad rem. Ad primam enim de similitudine reali, iam suprà diximus. Ad aliâ de existentia creata realiter distincta, vel identificata cum essentia, dico, quod bene potest dari conceptus metaphysicus existentia creatæ, immo, & physicus, de quo dubitetur an implicitè, & realiter includat distinctionem, vel identitatem realem cum essentia, quia talis distinctione vel identitas realiter includitur in conceptu obiectivo rei vel distincte, vel identificata, licet ex terminis existentiae, non

explicetur, & sic conceptus explicitus existentię creatę bene potest esse communis vtrique Scholæ. Attamen implicat conceptus explicitus libertatis humanæ, & creatæ, qui implicitè possit includere prædicatum divinum, & consequenter, qui sit communis vtrique Scholæ, si Jesuitica illam constitutat inadæquate per aliquid divinum. Et ratio est manifesta, quia Jesuita non potest contendere, quod libertas purè creata ex suo conceptu metaphysico includat aliquid divinum, & increatum realiter constitutivè, cum evidenter omne increatum sit realiter extra conceptum cuiusvis essentiaæ puræ creatæ.

23. Et quidem Thomistæ solum defendimus in voluntate creata libertatem secundum conceptum metaphysicum, & essentiam metaphysicam essentialetè purè creatam, & de hac dicimus non posse constitui decreto illo divino: Vel ergò Jesuitæ de hac ipsa libertate purè creata ex conceptu suo metaphysico volunt constitui per Decretum Divinum? & hoc implicat in terminis. Vel de alia libertate, quæ ex conceptu metaphysico sit inadæquate increata? & hanc, nec hunc conceptum metaphysicum libertatis nos non agnoscamus, nec defendimus: Ergò vel non habent conceptum metaphysicum libertatis humanæ, & creatæ nobiscum communem, vel si illum habent, prætendere non possumus, quod constitutatur essentialetè aliquo increato. En difficultatem?

24. Nec septima evasio tenet, quia si semel libertas nostra est de fide secundum conceptum aliquem metaphysicum libertatis, ut conceditur: Ergo secundum conceptum metaphysicum libertatis humanæ, & creatæ: Sed de libertate, quæ secundum conceptum metaphysicum solum est humana, & creata, nullus potest contendere, quod essentialetè constitutatur aliquo increato, & divino, ut per se est manifestum: Ergo de libertate nostra secundum conceptum metaphysicum, secundum quem est de fide, nullus potest contendere, quod constitutatur essentialetè per aliquid increatum. En difficultatem in suo roboare.

25. Nec denique ultima evasio contra doctrinam D. Th. aliquid valet, quia D. Th. evidenter considerat divinam voluntatem, & consequenter quodlibet Divinum Decretum, ut extra ordinem entium existens, & extra omnes modos

entium creatorum; modus autem libertatis creatæ est modus entis creati; ergo Decretum Divinum debet esse extra modum libertatis creatæ, & extra ipsam libertatem creatam. Dicere autem, esse extra illam consideratam secundum sola creata, est manifesta petitio principij, immo & implicatio, quia libertas creata solum est creata, & sola creata constitutiva importare potest. Quod autem ait, voluntati sufficienter libera ex parte creatorum debere Deum ex connaturali exigentia adiungere decretum indifferens, ipse minimè probat; nos autem oppositum in arguimento probavimus, & probationi nostræ non respondet. Et quidem nulla natura, aut causa creata connaturaliter exigit Decretum aliquod Divinum, nisi proper aliquam intrinsecam, & creatam perfectionem, aut complementum, ad quod illud decretum requiritur; voluntas autem sufficienter libera ex parte creatorum, nullam omnino perfectiōnem, aut complementum creatum, aut intrinsecum desiderat ut sit sufficienter libera in suo ordine; ad quid ergò exigeret connaturaliter illud decretum indifferens? Non certè ad puram denominationem extrinsecam ab illo accipiendam, quia sine tali denominatione extrinseca, æquè completa, & perfecta infra Deum, & in suo ordine creato supponitur, ac cum illa: Ergò falsa est talis exigentia connaturalis decreti indifferens.

26. Vide insimil nostrum argumentum in ipsa quest. 16, de Provident. à num. 244. & quest. 17. à num. 139. & quest. 6. per totam, & Tract. de Deo Vno, disp. 5. quest. 6. a num. 271. Ex quibus omnibus aperte colligere poteris, soliditatem nostræ doctrinæ, & an argumentum prefatum levissimum sit, plenum fallacij, & innumeris instantijs obnoxium, an potius ita efficax, quod nisi his dictarijs ad illud respondere difficile, vel impossibile sit. Et ut eius vim magis callere possis, sic illud vrgeo: Libertas ut sic, prima sui divisione, dividitur in creatam, & increatam, sive in finitam, & infinitam, sive in talem per essentiam, & à se, & in talem per participationem, & ab alio: Quis hoc neget? Hæc autem divisione iuxta omnes est divisione adæquate, sive in membra divisionis adæquate distincta essentialetè in suo conceptu metaphysico: Ergo sicut libertas divina est adæquate divina, increata, infinita, & per essentiam, ita libertas creata est adæquate

æquatè creata, finita, & per participationem: Ergo sicut divina nihil creatum, aut finitum realiter includere potest pro constitutivo essentiali, nec physico, nec metaphysico, ita creata nihil divinum, infinitum, increatumvè includere potest, pro constitutivo essentiali, nec physico, nec metaphysico.

27. Item ipsi DD. Castel, & Prado, planè farentur, nostram libertatem secundum conceptum metaphysicum, esse nobis evidentem ab experientia, & consequenter secundum conceptum metaphysicum, & essentiam metaphysicam esse nobis intrinsecam, & creatam, alter enim non esset nota evidentè ab experientia secundum talē conceptum: Sed in conceptu metaphysico entis pure creati, nihil potest includi implicitè, & essentialiter divinum, & increatum, ut per se patet: Ergo in conceptu metaphysico libertatis nostræ humanae, & creatæ nihil potest includi implicitè, & essentialiter divinum, & increatum: Tunc sic; sed in conceptu metaphysico cuiusvis rei includuntur implicitè, & essentialiter semper omnia constitutiva essentialia physica ipsius rei, ut etiam est evidens; quia implicat salvare essentiam metaphysicam rei absque constitutivo essentiali physico ipsius; vnde implicat homo, qui sit metaphysicè essentialiter homo, quia essentialiter includat corpus, animam rationalem, & vniōnem vtriusque, & sic de alijs; alias enim posset dari homo essentialiter metaphysicè homo, qui essentialiter physicè non esset homo, & libertas creata essentialiter metaphysicè talis, quæ essentialiter physicè non esset talis, & cuilibet rei posset convenire cum veritate sua definitio metaphysica, & non illi convenire sua definitio physica, quod certè falsissimum est: Ergo nullum constitutivum essentialie physicum libertatis nostræ, (quæ secundum conceptum metaphysicum nihil includit increatum) est divinum, & increatum.

28. Ex quo inferes, illam distinctionem visitatam à DD. Castel, & Prado, de libertate penè conceptum metaphysicum, & penè constitutiva essentialia physica, nihil prorsus minuere difficultatem nostri argumenti, quia in conceptu metaphysico, seu definitione metaphysica libertatis creatæ debet includi definitio physica, & consequenter omnia constitutiva essentialia physica, ac proinde libertas nostra nullum potest habere constitutivum essentialie physi-

cum, quod sit extra conceptum metaphysicum essentialiem nostræ libertatis: Si ergo conceptus metaphysicus essentialis nostræ libertatis est nobis adiquatè intrinsecus, & creatus, quia evidentè notus ab experientia interna: Ergo nullum esse potest constitutivum essentialie illius, adhuc physicum, nobis extrinsecum, & increatum; quia emne quod est nobis extrinsecum, & increatum, est omnino extra illud, quod est nobis intrinsecum, & creatum, ut evidentè patet. Hæc sufficiat adumbrasse, ut quisque videat illam evasionem esse nullam.

RATIO SPECIALIS, QUA DOCtor Prado, probare nititur deeretur indifferens, fallax ostenditur.

29. **M**IRUM videri debet, quod præfatus D. qui nostra fundamenta plena fallacijs frequentè asserit, non adverterit in suis fallacias aperatas. Igitur, quæst. citata de decreto indifferenti, ostendere nititur nostram libertatem eo essentialiter constitui, hac ratione late prosequuta. Libertas nostra in actu primo expedita, de qua loquitur, est necessitas metaphysica vaga alterutrius extremi liberi, seu alicuius liberi exercitij: Sed hoc non salvatur, nisi sit constituta Decreto Divino indifferenti: Ergo. Minor videtur certa, quia extra Decretum Divinum indifferens solum restat aggregatum ex omnibus comprincipijs creatis cum voluntate ipsa, adiquatèque creatum: Sed nullum aggregatum pure creatum ex solis comprincipijs creatis potest essentialiter connecti cum aliquo exercitio, vel operatione adhuc vagè, sed omni illa potest saltē miraculose privari, quia in toto illo aggregato nullum potest esse ius ad ullam operationem, nisi solius connaturalitatis, quod à Deo miraculosè frustrari posset: Ergo nisi constituatur Decreto Divino indifferenti, non potest esse necessitas metaphysica alterius extremi, vel exercitij liberi.

30. Maiorem vero probat sic: Idem est esse necessitatem metaphysicam disiunctivam alterutrius extremi liberi, ac ita connecti cum altero, ut nulla potentia, etiam per miraculum, sciungi possit simili ab utroque: Sed libertas in actu primo constituta, nulla potentia, etiam per miraculum, sciungi potest ab utro-

vtroque : Ergò est necessitas metaphysica disiunctiva alterius extremi , vel exercitij liberi . Probat minorem : Quia stante libertate in actu primo constituta , metaphysicè repugnat voluntatem consentire , aut dissentire , nisi habens potestatem ad oppositum : Sed hoc est formalissime consentire , vel dissentire liberè , seu liberè exerceri : Ergò repugnat metaphysicè , adhuc per miraculum , illam seiungi ab utroque libero exercitio . Secundò , quia ut allegat ex P. Izquierdo , quando causa libera libertatem proximam habet ad suum actum , impossile est , quod cum eliciat , quin se ipsam sponte determinet ad eum eliciendum , & hoc appellat principium ex ipsis terminis evidens in praesenti materia : Ergò idem quod prius . Tertiò , quia si libertas in actu primo constituta seiungi posset ab omni libero exercitio , necessariò careret utrovis , nam si careret liberè , hoc ipsum carere esset liberum exercitium : Sed implicat , quod carreat necessariò : Ergò . Probatur minor : Quia nihil implicantius , quam voluntatem necessariò , & citra libertatem non consentire , quando potest liberè consentire ; & item , quia non consentire illi imputaretur , cum posset liberè consentire : Ergò illud non consentire minime necessarium , sed liberum foret .

31. Respondeo tamen , hoc argumentum impertinens esse , fallax , & nullius roboris . Quod sit impertinens , sic probo , quia adhuc constituta libertate in actu primo per decretum indifferens , eadem manet difficultas & ratio , ut possit miraculosè seiungi ab omni exercitio libero , & consequenter , ut non sit necessitas vaga metaphysica alicuius ; & item , licet illo non constituatur , eadem probabilitas , seu ratio probabilis manet , ut sit talis necessitas metaphysica vaga alicuius exercitij liberi : Ergò omnino impertinens est , quod constituatur libertas in actu primo decreto indifferenti , ut sit , vel non sit necessitas metaphysica vaga alicuius exercitij liberi , & consequenter argumentum est omnino impertinens .

32. Prima pars antecedentis probatur , quia decretum indifferens iuxta contrarios non est efficax , sed inefficax , & per modum voluntatis antecedentis : Sed eo ipso , adhuc illo supposito , manet Deus potens ex sua determinatione voluntate consequente suspendere omnem concursum , quia in Deo rectè cohærent voluntas inefficax , & antecedens de aliquo cum voluntate consequente de op-

posito : Ergò adhuc constituta libertate per illud decretum indifferens , potest per miraculum Deus suspendere omnem concursum , & consequenter libertatem seiungi ab omni exercitio libero . Vide hanc probationem latè prosequitam , Tract. de Provident. quest. 6. a num. 103 . Et urgetur , quia vel decretum indifferens est disiunctivè de omni extremo contrarietatis , & contradictionis , hoc est , de amore , vel odio , vel omissione virtus que ; & hoc decretum esset fatuum , quia ante illud est necessitas metaphysica in voluntate amandi , vel odio habendi , vel omittendi utrumque , ac proinde fatuum foret disiunctivè illud decernere . Vel est solum disiunctivum inter actus positivos , quo nempè Deus velit concurrere disiunctim ad amorem , & odium ? Et tunc , vel id vult efficaciter , vel inefficaciter ? Si efficaciter , iam non poterit voluntas omittere utrumque , & peribit libertas contradictionis . Si inefficaciter , cut non poterit Deus simul cum illo decreto inefficaci suspendere omnem concursum ? Vide , ubi supra , quatuor modos explicandi decretum indifferens refutatos ; ubi quidquid à Doct. Prado dici posset , præclusum manet . Et propterea forsitan , ipse ab omni explicatione illius abstinuit .

33. Secunda etiam pars antecedentis , non minus constat , quia vel sensus arguentis est , quod libertas sit necessitas metaphysica vaga alicuius exercitij positivi libertatis , v. g. amoris vel odij ? & hoc est fallum , sive constituantur decreto indifferenti , sive sine illo , quia voluntas potest omittere utrumque , immo & omnem actum positivum in sententia arguentis . Vel sensus est , quod sit necessitas vaga alicuius exercitij , vel positivi , vel negativi , hoc est , eliciendi aliquem actum positivum , vel nullum eliciendi omittendo negativè omnes ? Et si hoc dicatur , ante decretum indifferens voluntas de se est ad hoc disiunctivè necessaria metaphysicè , ita ut nec per miraculum seiungi possit ab omni actu positivo , & simul ab omissione negativa , vel suspensione omnium : Ergò ad hanc necessitatem metaphysicam impertinenter se habet decretum indifferens .

34. Deinde argumentum est fallax , quia quando probat libertatem esse necessitatem metaphysicam vagam alicuius exercitij liberi , computat etiam puram omissionem omnis exercitij liberi inter exercitia libera ; cum vero probat , quod

quod ex solis comprincipijs creatis non potest sic esse necessitata; solum computat inter exercitia libera actus positivos; ait enim, quia *nullum aggregatum ex principijs creatis potest connecti cum aliquo exercitio libero, vel operatione, & quia ab illa potest saltem miraculosè privari.* Ubi certè pro exercitio libero solum operationem computat, non omissionem, quia certè non facile probaret, voluntatem instructam omni comprincipio creato posse, miraculosè adhuc, privari omni operatione, & simili omni omissione: Hæc autem diversa acceptio exercitij liberi in præmissis, iam pro sola operatione, iam etiam pro pura omissione, fallacia est aperta. Sed quia hæc, & nullitas argumenti melius ostenditur faciliter illius solutione.

35. Respondeo, distinguendo maiorem: Libertas in actu primo constituta est necessitas metaphysica vaga alicuius exercitij liberi, si inter exercitia libera computetur pura omissione, & suspensio omnis actus, concedo: Si solum computentur exercitia libera per actum positivum, nego maiorem, & minorem in sensu concessio; quia præcisœ decreto indifferenti, voluntas cum suis comprincipijs creatis est metaphysicè necessitata vagè ad aliquod exercitium positivum, vel ad puram omissionem, aut suspensionem omnium, vnde si hæc inter exercitia libera computetur, erit metaphysicè necessitata vagè ad aliquod exercitium liberum, adhuc præcisœ decreto indifferenti.

36. Ceterum, quia negamus puram omissionem omnis actus esse posse exercitium liberum, quia repugnat liberum exercitium voluntatis nisi per positivum actum ipsius, ideo in hac nostra sententia negavi quod libertas in actu primo constituta sit necessitas metaphysica vaga alicuius exercitij liberi, quia quantumvis in actu primo proximo constituta sit nostra libertas, potest Deus suspendere concursum omnem positivum, & per totalem suspensionem omnis concursus libertas privaretur omni exercitio positivo, & actu secundo libero: Quod esse possibile miraculosè, satis efficaciter ostendimus *Tract. de Prov. q. 16.* tūm, quia causa libera in actu primo constituta non est magis necessitata vagè ad aliquod exercitium, vel ad aliquem actum secundum liberum, quam causa necessaria sit determinate necessitata ad suum actum secundum determinatum: Sed ut ostendimus

ibid. num. 67. causa necessaria ve constituta in actu primo solum est necessitata physicè, & ex natura rei ad summum actum secundum, non vero necessitata metaphysicè: Ergò causa libera in actu primo proximo solum erit necessitata physicè, non vero metaphysicè ad aliquem actum secundum liberum vagè, seu ad aliquod exercitium positivè liberum: Ergò sicut causa necessaria, non obstante illa physica necessitate, potest suspensi miraculosè à suo actu; ita libertas, non obstante illa necessitate physica vaga alicuius exercitij positivè liberis, poterit miraculosè privari omni exercitio libero in actu secundo. Tūm quia vt *ibid.* etiam ostendimus, omnis actus primus proximus potentialis ad actum secundum, potest, divinitus saltē, privari omni actu secundo. Vide etiam *suprà Tractat. de Peccab. quest. 2. per totam.*

37. Ex quo ad probationes, ad primam, concessa maiori, nego minori. Ad eius probationem, concessa, vel omissa maiori, & minori, nego consequiam, quia ex quo voluntas, semel libera, non possit consentire, nec dissentire, nisi liberè, minimè probatur, eam non posse privari omni exercitio libero; potest enim privari divinitus consensu, & dissensu, & omni alio positivo. Ad secundam, omitto etiam illam doctrinam P. Izquierdo, sed ex illa solum probatur, implicare, quod voluntas, proximè libera, eliciat actum, ad quem est libera, nisi liberè, quod ego etiam fateor; sed minimè infertur, quod non possit voluntas, adhuc proximè libera, divinitus suspendi ab omni actu, & exercitio libero, nec de hoc loquitur Izquierdo. Ad tertiam, nego maiorem, & eius probationem equivocam, quia casu quo libertas in actu primo constituta sciungeretur ab omni exercitio libero, nec necessariò, nec liberè illo careret, sed contingentè pure, contingentia pure passiva ex parte libertatis, vnde voluntas sub illa libertate actus primi absque illa contradictione careret omni actu secundo, quin istud carere esset ei liberum, & quin illi imputaretur, & quin esset illi necessarium, quia videlicet illa carentia omnis exercitij esset illi pure contingens, & præternaturalis, & minimè ex propria determinatione: Et omnia, que contra hoc obijci possent, solvimus præfata *quest. 2. de Peccab.* satis superque. Et ideo à maiori discussione supersedeo.

38. Non tamen prætermittam in-

culpe

culcare, quod inter necessarium antecedenter, & liberum alicui est medium, nempè purè contingens; vndè præfatus Author, ob huius non advertentiam, plures paginas insumit, probando, quod ex miraculosa negatione omnis concursus libertati creatę, omissio esset illi antecedenter necessaria, & rursus non esset illi antecedenter necessaria, sed libera, inde concludens, talem suspensionem esse implicitoriam, & repugnantem divinitus. Sed frustra laborat: Quia sicut igni applicato ad passum, & physicè naturaliterque necessitato proximè ad cōburendum, potest Deus negare concursum ad actum secundum comburendi, vt hactenus omnibus inconfesso fuit; quo casu, cessatio à combustionē nec esset igni necessaria, nec libera, sed purè passivè contingens. Sic similitè, posset Deus voluntati creatę proximè liberę ad se determinandum, negare illi concursum ad omnem liberam determinationem, & ad omnem actum liberum contra naturalem exigentiam illius; quo casu, cessatio ab omni libera determinatione nec esset voluntati antecedenter necessaria, nec libera, quia solum illi esset passivè contingens præter omnem illius determinationem, aut exigentiam. Et mirū est, quod cum hanc doctrinam de contingentī medio inter liberum, & necessarium respectu cause secundē sepè in illo *Tract. de Provid.* tradiderimus, nihil minus præfatus Author, quasi illam non legisset, frequentè arguit, ex non libero ad necessarium, & ex non necessario ad liberum.

39. Similitè non prætermittam, quod in ea quæstione, seu disp. 5. de decreto indifferenti, conatur quidem illud probare authoritate PP. præsertim à num. 29. Sed prætermittit expositionem genuinam, & claram, qua PP. testimonia explicavimus non semel in illo tractatu, præsertim quæst. 16. à num. 125. Conatur item solvere argumenta alia, quibus illud decretum latè impugnavi quæst. 6. Sed in primis ea satis diminute proponit, & tandem omnes solutiones, quas adhibet, ego ipse pro contrarijs exhibui, sed valide refutavi, vndè ad illas refutandas sola opus est iterata lectione meorum fundamentorum, & impugnatione evasionum, & propterea ab illis iterum refutandis abstineo.

40. Non denique prætermittam, textum, quem allegat num. 45. ex Andrea Vega, de iustificatione, dicente: Tom. II.

Tam potentem enim fecit propter suam summam sapientiam, & misericordiam nostram voluntatem, & tam admirabiliter suum omnem concursum, & omnem suam scientiam, & prædestinationem, & voluntatem illius arbitrio subiecit, vt possit ipsa de se quidquid voluerit statuere; & per se causare possit, que per unum ipsum specialiter adiuvantem potest. Hunc mihi textum opponit, quia ipsum Vegam allegavi quæst. 17. num. 185. vti afferentem, PP. Concilij Tridentini aperè distinxisse duas gratias, vnam excitantem, & aliam adiuvantem. Sed certè ego ipsum allegavi vt testem de re facti ocularem, quia eidem Concilio interfuit, quo pacto habet ineluctabilem authoritatem; prædicta autem verba contra me allegata, non sunt ab illo vt teste, nec vt Concilij interprete, sed vt spectali Authore Scotista, quo pacto nihil roboris habent. Potissimè, cum equum sit, vt ipse Prado fatetur, in sano sensu ipsum exponere, mitigando scilicet absurditatem, quam ea verba præferunt, vt nempè inrelligantur de concursu Dei, de scientia Dei, de voluntate, & prædestinatione, quantum ad terminum inspectum ad extrā, quasi dicat, quod voluit Deus subiçere nostrę libertati, & voluntati, id ipsum, quod subest eius concursui, eius scientię, eius voluntati, & prædestinationi, seu terminum ipsorum; quo sensu nihil prorsus probat pro decreto indifferenti.

QUÆSTIUNCULA XII.

UTRUM EQUALIS SIT DIFFICULTAS in concilianda libertate cum prædeterminatione in actione divina formaliter consistente, ac cum qualitate intrinseca formaliter voluntati, eamque physicè prædeterminante?

1.

IN Tractatu de Provid. quæst. 15. ostendimus qualitatem physicè prædeterminantem voluntatem pro priori naturę ad eius actum, non cohærere cum libertate. Et tamen quæst. 16. per totam ostendimus, prædeterminationem, in Decreto Divino, ex se efficaci, aut in actione divina consistentem non excludere, nec lacerare nostram libertatem.

Modo dicimus, quod disparitas, quare prima non cohæreat cum libertate, be-

nē vero ista secunda , manifestè constat ex diversitate , seu dis�ritate rationis: Nam rationes , & authoritates , quibus de qualitate physicè prædeterminante , probavimus lädere libertatem , minimè id probant de prædeterminatione in decreto , vel actione divina consistente ; sicuti rationes , quibus probavimus istam secundam prædeterminationem cohærente cum libertate nostra , minimè id ipsum probant , nec probare possunt de qualitate prædicta ; idque planè constabit attingente legenti illas duas quæstiones , imò & totum Tractatum. Verùntamen Pat. Vincentius Ramirez , Complut. D. Primar. Iesuita in suo *Tract. de Prædestinat.* disp. 6. impugnare nititur præfatam disparitatem rationis.

PRIMUM ARGUMENTUM
prefati Auct. enervatur.

2. **S**IC arguit primò : Prædeterminatione intrinseca , in qualitate posita , eo lädit libertatem , quia est prærequisita ad consensum , connexa cum illo , & inimpedibilis per dissensum : Sed hæc omnia prædicata inveniuntur in decreto efficaci , & in actione divina prædeterminante voluntatem : Ergò eadem est ratio , vt ita etiam lädit libertatem. Respondeo primò , negando maiorem : Quia qualitatem prædictam lädere libertatem , minimè probavimus ex eo , quod sit antecedens , prærequisita , & inimpedibilis ; imò ex his præcisè titulis libertatem non auferre satis efficaciter ostendimus *quæst. a 6. à num. 199.* Sed ulterius , quia reddit voluntatem intrinsecè prædeterminationem in suo ordine creato pro priori reali naturę ad exercitium suę libertatis ; & quia constituit actum primum ipsius. Quę ratio minimè tenet in decreto efficaci , aut in actione divina formaliter immannente , & solum virtualiter transeunte.

3. Sed contra replicat: Si prædeterminatione , quia antecedens , connexa , & inimpedibilis , libertatem non lädit ; modus superadditus *intrinsecitatis* præcisè potest facere voluntatem habere intrinsecè id , quod ex se libertatem non destruit : Sed implicitorum est libertatem voluntatis destrui per intrinsecam habitionem illius , quod libertatem servat : Ergò si prædeterminatione propter illa tria prædicata complexivè sumpta libertatem non destruit , nec illam destruit , quia intrinseca .

Vrget : Omnis forma ; aut quasi forma , quę ex prædicatis alijs distinctis à modo intrinsecę communicationis non est disconveniens , aut repugnans naturę subiecti , quamvis intrinsecę communicetur , illi non repugnat : Sed prædeterminatione ex prædictis titulis præscindentibus ab eo , quod sit intrinseca , vel extrinseca , non est disconveniens , nec repugnans naturę voluntatis : Ergò nec eo , quod sit intrinseca , eius naturę repugnat : Sed de natura voluntatis est esse liberam : Ergò eius libertati non repugnat , quia intrinseca. Maiorem probat : Quia cognitio , quę dum est extrinseca obiecto cognito , illi non repugnat , quamvis sit intrinseca obiecto cognito , vt in Angelo , & homine se cognoscentibus , minimè illis repugnat. Et quia virtus indifferens , quę vt talis non habet prædicatum infensum libertati , quamvis ponatur intrinseca , eius libertati non repugnat , vt patet in habitibus , & in omnipotentia , quę quia ex se libertati creatę non repugnat , quamvis facta intrinseca , vt in Humanitate Christi , libertatem non lädit. Ergò si prædeterminatione , præscindendo à modo intrinsecę communicationis , non est disconveniens voluntati secundum libertatis modum , quamvis fiat per unionem intrinseca , libertatem non immutabit.

4. Respondeo , negando maiorem : Quia prædeterminatione , per illud additum *intrinseca* , non conservatur eadem ipsissima cum prædeterminatione extrinseca , quasi illud additum , seu illa differentia penès intrinsecam , & extrinsecam , sit differentia , vel additum accidentale eidem realiter prædeterminationi , sed est differentia essentialis , & entitativa toto cœlo distinguens unam ab alia : Nam prædeterminatione formaliter extrinseca est increata , entitativè divina , actio formaliter immanens in Deo , & tantum virtualiter transiens , collocata supra , & extra ordinem , & seriem causę secundę , ac per consequens non mediants inter tales seriem , & ordinem , nec tales seriem , & ordinem interrupentes , sed potius ab extra illum continuans. Prædeterminatione vero intrinseca , entitativè , & essentialiter est qualitas creata , intra ordinem creatum existens , & consequenter intra seriem , & ordinem cause secundę constitutus voluntatem formaliter determinatam irresistibiliiter pro priori reali ad consensum , v. g. & ideo differentia illa *intrinsecitatis* minimè facit quod id ipsum , quod conservat libertatem

tem, præscindendo à tali modo, illam auferat ratione *intrinsecitatis*, quia non est idem, sed rōto cœlo distinctum, quod appellamus prædeterminationem extrinsecam, ab eo, quod appellamus intrinsecam prædeterminationem.

5. Præterquamquod ly *intrinseca* non debet accipi ita èquivocè pro qualibet intrinseca communicatione, sicut sumitur ab argente, sed determinatè pro inhærentia intrinseca propria accidentis, & qualitatis; nam hoc modo esset intrinseca qualitas physicè prædeterminans: Hoc autem modo, ex quo sit intrinseca, constituit voluntatem formaliter intrinsecè determinatam in actu pro priori ad actum secundum, & consequenter in actu primo proximo, & ideo aufert libertatem: Quę ratio adaptari non potest, nec prædeterminationi extrinsecę, nec eidem, quamvis foret intrinseca alio modo per communicationem mediatam, vt in Christo, v. g. respectu humanitatis.

6. Ex quo ad vrgentiam, distingo maiorem: Omnis forma, quę ex prædicatis alijs distinctis à modo intrinsecę communicationis, non repugnat nature subiecti, quamvis intrinsecę communicetur illi, non repugnat eidem, si sit eadem realiter forma; transeat maior. Si sit diversa realiter ex modo intrinsecę communicationis, nego maiorem; & omissa minori, nego consequentiam: Quia modus intrinseca communicationis, de quo loquimur in prædeterminatione intrinseca, est per inhæsionem propriam accidentis, & qualitatis immediatam ipsi voluntati, ex quo modo inhæsionis inferuntur alię diversitates ingentissimę à prædeterminatione extrinseca, nempè esse creatam, & in ordine creato cause secundę intervenire, voluntatemque constituere intrinsecè determinatam in actu immediatè ante actum secundum; & ex his titulis aufert libertatem, quę minimè conveniunt prædeterminationi extrinsecę propter oppositam rationem, vt dictum manet. Ad probationem maioris, dico, ea exempla non esse ad rem: Quia cognitio, quamvis sit intrinseca obiecto cognito, naturam illius non immutat, nisi aliundè probetur; possit autem aliquando immutare, vt si obiectum cognitum esset potentia sensitiva, & cognitio illius poneretur intrinseca inhæsivè ipsi potentie, quo pacto illam intrinsecę redderet intellectivam, scū intelligentem se ipsam contra naturam ipsius; & similitè,

Tom. II.

cognitio creata de Deo poneretur intrinseca inhæsivè Deo, constitueret Deum finitè, & limitatè cognoscentem se ipsum: Ergò stat optimè, quod aliqua forma, quia extrinseca, non repugnet conditioni subiecti denominati, repugnaret tamen, si poneretur inhæsivè intrinseca, præstanto illi intrinsecè suum effectum formalem.

7. Similiter ad exemplum virtutis indifferentis, dico quod illa, quantumvis intrinseca, non potest auferre libertatem; quia cum libertas sit indifference, per indifferentiam auferri non potest, quamvis intrinsecam: Cæterum, si absque tali virtute indifferenti supponeretur potentia impossibilitata ad actum, certum est, quod illa virtus, manens extrinseca, non tolleret impossibilitatem illam potentiarum; è contra autem si poneretur intrinseca inhæsivè, vt est communis, & fundatissima Thomistarum Sententia. Potest ergò aliqua forma, titulo *intrinsecitatis*, auferre à subiecto, quod præscindendo ab illo auferre non potest. Nec demum exemplum de Omnipotencia est ad rem; quia quamvis intrinsecę communicetur humanitati Christi per uniuersum hypostaticam, & mediater potentias humanitatis, non tamen illis communicatur immediatè intrinsecę inhæsivè, præstanto illi suum effectum formalem. Unde quod illa sit indifferentis, vel determinata, aut connexa, non est ad rem, vt constituat, vel destruat modum intrinsecum operandi illarum potentiarum; qualitas vero physica prædeterminans est inhæsivè intrinseca, formaliterque præstans suum effectum voluntati pro priori ad suum exercitium: Unde immutat intrinsecę modum agendi, auferendo per prius indifferentiam, & libertatem immediatam voluntatis formaliter.

8. Et quidem, vt videas fallaciam apertam arguentis, credo non negabit visionem beatam necessitare formaliter beatum ad amorem exercitum Dei, auferreque ab illo libertatem omittendi talam amorem, contra quam communissimam Theologorum sententiam idem argumentum formari posset, hoc pacto: Visio beata, præscindendo ab eo, quod sit intrinseca, vel extrinseca subiecto, non aufert ab illo libertatem amandi, vel non amandi Deum, nec ipsum necessitat ad Dei amorem, alias enim visio beata extrinseca mihi, à me auferret talem libertatem, & induceret in me talem necessitatem; imò & visio beata vnius al-

terum , cui esset extrinseca, necessitaret ad amorem Dei , quod plane ridiculum est. Sed ex hoc addito *intrinseca* , seu titulo præcisè *intrinsecitatis* non potest talē libertatem auferre : Ergo visio beata , adhuc *intrinseca* , talē libertatem non auferit. Ea tuum argumentum evidenter fallū probans ex p̄misis à te assertis.

9. Vel secundò ad principalem obiectionem , vt omnis confusio vitetur, distinguo maiorem : Determinatio *intrinseca* , eo lēdit libertatem , quia est prærequisita in ordine creato per modum principij , & causæ , non per modum actionis , & propterea ex parte actus primi cause secundæ ad consensum , connexa cum illo , & inimpedibilis per disensem , concedo maiorem : Quia est prærequisita vt cumque , connexa , & inimpedibilis , nego maiorem , & minorem in sensu concessō : Quia prædeterminatio *intrinseca* inhæsive , de qua loquimur , est qualitas , vel actualitas creata , concurrens ad consensum , non per modum actionis causæ primæ , nec causæ secundæ , & consequenter concurrens per modum principij , & causæ creatæ , & ingrediens seriem , & in ordinem causæ secundæ , & aliæ inhæsive *intrinseca* voluntati , præbendo illi totum suum effectum formalē , & constituendo illam formaliter in actu priori ad actum secundum , seu in actu primo proximo irresistibiliè determinatam ad consensum ; his enim titulis , & fundamentis diximus præfatam qualitatem *intrinsecè* prædeterminantem non cohærere cum libertate ; quæ quidem rationes , & fundamenta minimè convenientia prædeterminationi formaliter extinsecæ in decreto , vel actione divina consistenti ; quia ista nec est creata , nec ingreditur seriem , & ordinem creatum causæ secundæ , sed ab extra se habet , nullumque effectum formalem præstat voluntati pro priori ad consensum , vt latè probavimus ex ipso P. Suarez *quest. 16. à num. 7.* & ex P. Izquierdo à *num. 53.* quæ si legantur , invenietur infinita penè disparitas inter prædeterminationem extrinsecam in actione divina , aut in eius decreto consistentem , & prædeterminationem intrinsecam in qualitate sitam , vt ista , & non illa lēdat libertatem.

10. Prætermitto quæ à *num. 17.* usque ad *22.* reponere conatur meis fundamentis ab authoritate Div. Thom. & ratione defumptis contra physicam qualitatem : Nam ea omnia , lectis meis fun-

damentis , evanescunt , & præsertim expositio D. Thom. qua illum ad suam sententiam trahere nititur ; & ad eius argumenta transeo.

SE CUNDUM , E T TERTIUM
argumentum præfati Authoris.

11. **A**RQUIT secundo , & efficiacius probare nititur , me Div. Thom. habere contrarium : Nam Div. Thom. *1. part. quest. 15. art. 1. ad 4. & art. 5. ad 1.* exp̄s̄ ait , dari in Deo speciale attributum Omnipotencie , si non re , ratione tamen distinctum ab essentia , & reliquis attributis , à quo actio externa procedit ex voluntatis imperio : Unde fit clarum dari in Deo actiones transentes , quæ existunt imperatae per actus immanentes divinæ voluntatis ; & vltierius dari in Deo potentiam operativam distinctam à voluntate , cuius actus non est voluntatis formaliter . Hęc autem formalissime opponuntur assertis huius Authoris , qui non aliam actionem admittit in Deo , quam formaliter immanentem , & ratione termini virtualiter transentes , ac per consequens tenet etiam defendere , non dari in Deo speciale attributum Omnipotencie distinctum ratione à voluntate , & intellectu , ex quibus tantum provenit omnis actio immanens Dei . Ita me fate ri *quest. 16. num. 11.* asserit ; quia dico , quod *Suarius nomine concursus Dei intellectus semper ipsam actionem creature , prout ex Divino Decreto descendente , quam actionem creaturæ , si velit appellare concursum Dei imperativæ , sive actionem imperatam Dei , nobiscum sentiet , si tamen velit actionem creature esse actionem elicitem Dei , eiusvè Omnipotencie , id negamus . Quæ (subiungit) quomodo iuratissimus Thomista cum doctrina D. Thom. componat , ipse viderit .*

12. Sed respondeo , me cum Div. Thom. concedere Omnipotentiam esse attributum ratione distinctum ab intellectu , & voluntate , quin tamen ex hoc licet inferre esse potentiam ratione distinctam à potentia intellectus , & voluntatis , aut actionem Omnipotencie non esse operationem intellectus , & voluntatis ; sicuti omnes fatentur misericordiam , & iustitiam esse attributa distincta ratione ab intellectu , & voluntate , quin tamen fateantur esse potentias distinctas , aut actus iustitiae , & misericordiae non esse

esse actus intellectus , nec voluntatis. Et ratio est ; nam ad distinguenda per rationem attributa in Deo solum attenditur , quod explicent distinctam perfectiōnem , aut bonitatem , minimè autem requiritur quod explicent distinctas potentias. Fateor etiam cum D. Thom. locis citatis, potentiam in Deo importare rationem principij exequentis id , quod voluntas imperat , & ad quod scientia dirigit. Sed cum hoc componitur , quod tale principium sit intellectus practicus ex imperio voluntatis , & directione scientiæ efficaciter imperantibus ad extra fieri passum rerum , eo modo quo in Geneli dicitur: *Dixit Deus, fiat lux : Fiant lumina ria, &c.* Ubi ipsum dicere imperativum ponitur pro actu Omnipotentiæ ; cum tamen tale dicere sit actus proprius intellectus practici procedentis ex imperio voluntatis , & directione scientiæ , secundum nostrum modum concipiendi cum distinctione tales actus , ut cum communī Thomistarum dicebam *Tract. de Provid. disp. 7. quest. 3. à num. 49.*

13. Nec in Div. Thom. vñquam invenietur quod agnoscat in Deo potentiam purè activam transeuntem , modo non vitali , nec spirituali , qualis esset Omnipotentia , si non ageret actione immanente , sed purè transeunte. Non ergò ex D. Thom. colligi potest , Omnipotentiā agere per actionem realiter à se distinctam , & formaliter externam , seu transeuntem , potissimè cum oppositum continuo afferat in cunctis suis operibus , vt ostendebam in ipso *Tractat. de Provid. quest. 9. ferè per totam.* Nec oppositum , vel insinuavi illis meis verbis contra me oppositis , imò expressè dixi , quod si Sua-rius velit actionem creaturæ esse actionem elicitem Dei , vel eius Omnipotentiæ , id negamus ; & solum concedebam , quod si velit illam appellare concursum Dei imperativè , sive actionem imperatam Dei , id fatemur , quia omnes actiones creatas , & si non elicitas à Deo , nec ab eius Omnipotentia , dicimus esse imperatas à Deo imperante , vt fiant à creatura elicitive : Et hoc pacto esse effectus ipsius Dei , & ab ipso Deo prædeterminatas ; in quo nihil est contra D. Thom. sed potius eius doctrinæ cohærens.

14. Tertiò opponit : Per nos determinatio libera voluntatis per se excludit determinationem aliam intrinsecam provenientem ab agente superiori , cui subordinatur , quin propterea voluntas creata substrahatur in linea intrinsecæ de-

terminantis à divino dominio , aut constitutatur primum determinans : Ergò pariter stabit , quod voluntas creata , ex intrinsecis determinationis liberè , per se excludat determinationem liberam immediatam eiusdem actionis ab aliis agentibus libero , cui subiicitur , provenientem , quin propterea in linea operantis liberè eximatur à supremo dominio , aut constitutatur primum liberum. Probat consequentiam : Non minus est dependens voluntas creata in linea se determinantis intrinsecè , quam in linea se determinantis liberè ; nec minus Deus est Dominus illius in una , quam in altera linea : Sed cum hoc stat , quod in linea se determinantis intrinsecè excludat determinationem Dei intrinsecam sibi : Ergò cum eisdem prædicatis stabit , quod in linea se determinantis liberè essentialiter excludat aliam determinationem liberam Dei eiusdem actionis. Confirmat: Vel determinari à se , & per se , excludit determinari pro priori ab alio , vel determinari intrinsecè à se non excludit determinari intrinsecè pro priori ab alio: Sed primum est verum: Ergo & secundum. Probat maiorem: Quia sicut esse intrinsecè est modus actus voluntatis , ita esse liberè est modus ipsius: Sed esse liberè à voluntate non excludit per nos esse liberè immediate ab alio pro priori , scilicet à Deo: Ergò esse liberè intrinsecè à voluntate , non excludit esse liberè ab alio per determinationem intrinsecam voluntati. Et vrget: Nam diversitas illa penes intrinsecè , vel extrinsecè determinari permittit in voluntate duplē indifferentiam passivam , sine repugnantia determinabilem : Ergò pariter diversitas illa , penes à se , vel ab alio , cadens suprà duas determinationes intrinsecas , permittet in voluntate duas indifferentias passivas , sine repugnantia determinabiles.

15. Respondeo , concessο antecedenti , negando consequentiam. Ad cuius probationem , concessa maiori , & minori , nego consequentiam. Et ratio est clara : Quia voluntas , vt pendeat immediate à divino dominio in linea se determinantis intrinsecè , opus non est , quod habeat duas determinationes intrinsecas , sed satis est , quod ipsa vñica determinatio libera intrinseca voluntatis immediate determinetur efficienter , & causaliter per determinationem extrinsecam sibi , Deoque intrinsecam ; & quod voluntas , in se determinando intrinsecè , pendeat immediate , immediatèque subiicitur de-

terminationi divine sibi formaliter extrinsecè; sicut, ut voluntas habeat dominium intrinsecum sui actus in ratione talis, subordinatum dominio divino, non requiritur, quod dominium divinum sit intrinsecum ipsi voluntati formaliter. Quod si dicas, dominium voluntatis creatæ in ratione dominij intrinseci esse primum, quia non supponit aliud dominium sibi intrinsecum, hoc erit planè ludere terminis, & in hoc sensu pariter dicemus determinationem liberam voluntatis esse primam determinationem intrinsecam ipsius, quia non supponit alteram priorem determinationem intrinsecam. Cæterum sicut dominium voluntatis creatæ, quamvis non supponat dominium divinum sibi intrinsecam, nihilominus, adhuc ut dominium intrinsecum voluntati creatæ, est dominium secundum respectu dominij divini, & illi subordinatum, ita pariter determinatio intrinseca voluntatis, quamvis non supponat determinationem divinam, ut sibi formaliter intrinsecam, quia tamen illam supponit intrinsecam ex parte Dei, & in genere causæ efficientis illam causaliter determinantis, est determinatio secunda, subordinataque primæ divinæ determinationi.

16. Ad confirmationem, respondeo: Quod determinari à se, & per se, prout, ly, determinari à se, dicit determinari per essentiam, & non per participationem ab alio, ad modum, quo dicitur, *esse à se, intelligere à se, &c.* in hoc inquit sensu determinari à se excludit omnino determinari ab alio; quia solus Deus in hoc sensu determinatur à se, & per essentiam, quia est per essentiam sua propria determinatio. Si autem determinari à se, & per se, intelligatur pro determinari à se elicitive, recipiendo, & participando determinationem à se elicitem, in hoc sensu excludit determinari pro priori ab alia determinatione prius recepta, & participata in ipsa voluntate; non tamen excludit determinari ab alio pro priori efficiente, quod voluntas elicitive se determinet: Et in hoc sensu, dico, quod determinari intrinsecè à se excludit determinari intrinsecè pro priori ab alio, quia hoc sonat duas intrinsecas determinationes ad idem, ita ut prius voluntas intelligatur formaliter determinata per unam, & immediatè pro posteriori determinetur formaliter per aliam ad idem, quia determinatum, ut determinatum formaliter, implicat rursus determinari formaliter ad ipsum. Cæterum determinari formaliter

per unam determinationem à se elicitem, non excludit determinari causaliter, & efficienter pro priori per aliam determinationem priorem existentem in causa prima, quia nulla est implicatio, quod causa prima per suam determinationem priorem efficiat, quod voluntas se determinet formaliter pro posteriori. Similiter ad probationem maioris, dico, quod esse liberè à voluntate elicitive, non excludit esse liberè ab alio causaliter per aliam determinationem causalem in alio residentem: Attamen esse liberè intrinsecè à voluntate, excludit esse liberè ab alio media alia determinatione intrinseca voluntati, qua voluntas intrinsecè, & formaliter supponatur determinata antequam liberè determinetur; licet non excludat, quod eius determinatio intrinseca libera dependeat efficienter, & causaliter ab alia priori determinatione sibi non libera, nec intrinseca; libera tamen, & intrinseca primo determinanti.

17. Ad vrgentiam, nego antecedens: Quia illa diversitas penes determinari extrinsecè, & intrinsecè super eandem determinationem voluntatis minime permittit in ipsa duplice indifferentiam passivam sine repugnantia determinabilem, sed potius exigit, quod sit tantum unica indifferentia passiva, formaliter quidem determinabilis per determinationem elicitem, & intrinsecam voluntatis, & efficienter, seu causaliter à priori per determinationem divinam primi determinantis, quia eadem potentialitas est, quæ formaliter actuatur per actum receptum, & efficienter, seu causaliter per causam efficientem talis actus; & similiter eadem indifferentia passiva est, quæ formaliter determinatur per determinationem formaliter inharentem, & efficienter, seu causaliter per determinationem primi efficientis. Vnde nego consequiam: Quia diversitas illa à se, & ab alio, quantum ad determinari intrinsecè pro priori ab alio, & pro posteriori à se, designat duas determinationes intrinsecas, & formales, unam priorem, & alteram posteriorē ad eundem actum, & hæc diversitas, non solum permittit, verum etiam exigit in voluntate duplice indifferentiam passivam ad eundem actum, duabus determinationibus determinabilem intrinsecè, & formaliter ad ipsum, per unam pro priori, & per alteram pro posteriori, quæ indifferentiæ, & determinationes ad eundem actum inter se omnino repugnant; quia implicat contradictionem, quod

quod voluntas determinata passivè ad actum, determinet iterum passivè ad ipsum; & quod determinata vna indifferenta passiva voluntatis ad actum, maneat indifferens alia indifferenta passiva ad eundem.

18. Et vt videas argumentum esse planè sophisticum, sic ipsum retoriqueo in arguentē: Non minus est dependens voluntas creata in linea se determinantis liberè, quam in linea se determinantis intrinsecè: Sed in linea se determinantis libere, dependet à primo determinante determinatione sibi libera non libera voluntati creatę: Ergo in linea se determinantis intrinsecè, pendet à primo determinante determinatione tibi intrinseca, non intrinseca voluntati creatę. Maior est ipsius arguentis. Minor ab ipso admittitur nobiscum. Consequentia autem est opposita consequentiæ ab ipso illatę. Forma arguendi melior, & clarior.

19. Quartò opponit, probando prædeterminationem extrinsecam, non minus quam intrinsecam, pertinere ad actum primum voluntatis creatę, mea ipsa forma arguendi: Actus voluntatis immediate antecedens ad eius actum secundum comparatur, tanquam actus primus, proximus ad actum secundum: Sed prædeterminatio extrinseca constituit voluntatem in actu immediate antecedente ad actum secundum: Ergo constituit actum primum. Probat minorem: Quia ex me, prædeterminatio extrinseca actuat formaliter voluntatem pro priori naturę ad actum liberum ipsius. Ergo.

Respondeo, concessa maiori, negando minorem. Ad cuius probationem, nego antecedens, imò & suppositum: Quia nihil magis oppositum contra meam doctrinam, quam quod prædeterminatio extrinseca actuat formaliter voluntatem; oppositum enim tæpè probavi quest. 16. & præsertim à num. 4. vbi sic arguebam: Actio divina nullum effectum formalem præstat voluntati, vel causæ secundæ, non enim se habet ad causam secundam in genere causæ formalis, sed solum in genere causæ efficientis causat eius actionem: Sed quod tolum te habet efficienter ad actionē voluntatis, nullumque effectum formalem per se præstat voluntati, nequit illam formaliter necessitare ad talem actionem: Ergo. Vnde falso mihi imponitur, quod ex me prædeterminatio extrinseca actuat formaliter voluntatem, sed potius in hoc toto

cœlo distat à prædeterminatione intrinseca, quę intrinsecè, & formaliter actuat voluntatem.

20. Sed contra replicat: Quia licet formę extrinsecę non dicantur actus potentię, ea proprietate, qua intrinsecę attamen verè sunt actus illius, in quantum determinant indifferentiam ad aliquam denominationem ipsam actualiter denominando, sicut cognitio dicitur actus, non solum cognoscentis, sed obiecti cogniti, in quantum auferit indifferentiam ut cognoscatur, & ex vi ipsius denominatur cognitionem: Sic etiam existentia alterius dicitur actus mei, ut coexistentis alteri, cum me constitutat alteri coexistentem, & determinet indifferentiam, quę ex parte mei est, ut illi coexistam. Secundo: Quia non omne, quod constituit actum primum effectivum aliquius actionis debet esse intrinsecum efficienti: Ergo ex quo physica prædeterminatio ponitur extrinseca voluntati, non sequitur, quod non constituat actum primum illius ad suam actionem. Probat antecedens in omnibus illis virtutibus, quę mutao se adiuvant ad producendū effectum, quem singulę non possunt produce-re, absque unione intrinseca inter ipsas, ut in duabus porrantibus lapidem, aut in multis trahentibus navem: In quibus actus primus, aut potentia expedita cuiusvis constituitur per virtutem alterius prout applicatā ad operandum cum ipso, sine qua tātum esset in actu primo remoto ad productionē effectus. Constat etiam in voluntate prout in actu primo proximo ad amandum, quem constituit cognitionis bonitatis obiecti, quin sit intrinseca voluntati, sed intellectui. Constat etiam in omnipotencia, per quam constituimur in actu primo proximo ad operandum: Ergo non omne, quod constituit actum primum effectivum aliquius actionis, &c.

21. Respondeo tamen, negando maiorem in sensu proprio: Quia verè, & propriè loquendo actus alicuius potentię solus est ille, ad quem est in potentia passiva, & receptiva, & respectu cuius dicitur potentialis; forma autem extrinseca denominans subiectum, ex hoc titulo non est talis; alias cognitionis mea, qua Deus denominatur extrinsecè à me cognitus, esset verè, & propriè actus Dei, actuans potentialitatem Dei, eiisque indifferentiam passivam formaliter determinans, quod quis dicat? Vnde cognitionis minimè est actus obiecti cogniti,

ti, non enim respicit illud, ut subiectum potentiale actuandum per ipsam cognitionem, sed ad summum ut terminum, & objectum extrinsecè denominabile. Nec similiter existentia alterius est actus mei, adhuc ut coexistentis ipsi: Non enim ego formaliter coexisto alteri per existentiam alterius, sed solum per meam, cui per accidens est omnino, quod simul detur cum existentia alterius; nec indifferenter ex mea parte ad coexistendum alteri determinatur per existentiam alterius, sed vnicè per meam, quia per meam existentiam actu sum determinatus, quantum est ex mea parte, ad coexistentiam cum altero, scèt deficiat determinatio ex parte alterius. Et quidem, nemo vniquam dixit, actu entitativum, seu actu essendi, vel existendi posse esse formaliter extrinsecum rei, cuius est actus; patet autem quod actus coexistendi alteri, seu existendi cum altero est actus entitativus essendi, vel existendi: Ergò non potest constitui subiectum in actu entitativo essendi, vel existendi simul cum altero per existentiam alterius, nec existentia alterius potest esse actus entitativus mei: Et hoc dicere est contra omnem philosophiam, & metaphysicam.

22. Ad secundum, nego antecedens. Ad eius primam probationem, nego quod ille virtutes, vel causæ simul concurrentes ex quo ad eundem effectum, ita se habeant, quod actus primus, aut potentia expedita cuiusvis ad suam actionem constituatur per virtutem alterius ut applicatam; quælibet enim ex illis causis elicit, & exercet totam suam propriam actionem independenter à virtute alterius; operantur enim omnes illæ causæ per accidens aggregatae per distinctas actiones etiam per accidens aggregatas, vnaquæque per suam tantum, nullaque per actionem alterius, ut est evidens in ipso exemplo; nam ex duobus portantibus lapidem, aut trahentibus navem, quilibet agit, conatur, & laborat per suam actionem, conatum, & laborem, minimè vero per actionem, conatum, & laborem alterius: Ad suam autem actionem, conatum, & laborem nemò constituit proximè potens, aut in actu primo proximo per virtutem alterius, sed vnicè per suam propriam. Falsum ergo est, quod actus primus effectivus alicuius actionis possit constitui per virtutem alterius agentis extrinsecam elicenti talem actionem. Nec obest, quod unius solus possit portare lapidem, aut

trahere navem, quod tamen potest associatus cum alio; nam hoc non provenit, nec significat quod associatus cum alio possit ampliorem actionem elicere, aut maiorem conatum, vel laborem exercere in ordine ad effectum; imò sapè magis laborat, agit, & conatur, quando solus conatur ad effectum, quam dum associatur alteri; sed solum significat, quod tota actio, conatus, & labor vnius non vincit totam resistantiam passi, quam ramen vincunt actiones, & conatus duorum. Vnde ex ipso exemplo sic arguo: Non constituit actu primum alicuius agentis ad actionem id, sine quo quæ proximè potest elicere, seu exercere ramen actionem: Sed ex duobus trahentibus navem quilibet sine altero potest elicere, seu exercere eandem actionem, quam elicit associatus cum altero, imò sapè maiorem: Ergò actus primus ipsius ad talem actionem minimè constituit per virtutem, aut potestatem alterius, ut sibi associatam.

23. Ad secundum exemplum, dico, quod cognitio proponens bonum voluntati ratione boni propositi est forma intentionaliter intrinseca voluntatis; bonum enim propositum ratione cognitio-
nis est forma apprehensa informans intentionaliter voluntatem, illamque complens, & actuans formaliter in linea intentionalis, & determinans quoad speciem actus, ad modum quo quidditas obiecti per speciem intelligibilem est forma intentionalis intellectus, illum informans in esse intelligibili, actuansque, & determinans ad speciem intellectio-
nis, ut explicavimus prædicta quest. 16.
à num. 86. ubi huic paritati satis superque occurrimus. Imò illam sibi opposuit Suarez, & solvit, ut vidimus num. 21. di-
cendo, quod propositio intellectus est mutatio intrinseca voluntati moraliter, licet non physique. Similiter ad tertium exemplum, nego quod per omnipotenti-
am constituatur causa secunda proximè potens, aut in actu primo proximo ad suam actionem; id enim dicitur absque illa probatione, cum tamen oppositum contra Avendaño probaverim, ubi supra
a num. 100.

24. Sed inquit Pat. Ramirez, non esse mirum, quasi inauditum, nec ex cerebro P. Avendaño compositum, quod omnipotentia, sicut & decretum applicativum ipsius ad concurrendum, constituat actu primum proximum cause secundæ; vnde miratur meam admiratio-
nem,

nem, in qua, inquit, me ostendere vnum legisse Auct. vt Doctrinam Societatis impugnarem; nam si alios, vt par erat, legisset, in omnibus, quod singulare reputo in uno, velut generale principium conspicerem; quod probare nitor ex publicis disputationibus, in quibus pro constitutivo actus primi ponitur ab Schola Societatis omne prærequisitum immediatum ad actum à nostra potestate independentem.

25. Verūtamen prædicta doctrina Pat. Avendaño non ita est communis in omnibus AA. Societatis, vt afferit P. Ramirez, imo est expressa contra Pat. Suarez, qui potestatem voluntatis ponit adæquate intrinsecam voluntati, vt latè vidimus ex ipso *vbi supra à num. 8. usque ad 23.* & illud principium: Omne requiritur ad actum voluntatis, independentem à potestate voluntatis, requiritur ex parte actus primi, exponit P. Izquierdo de requisitis ex parte subiecti operantis, non de requisitis ex parte alterius; vt vidimus *ibid. à num. 53.* Quidquid autem sit, an ea doctrina sit communis inter ultimos RR. Societatis, semper mihi mira videbitur, non quasi inaudita, sed potius, quia à tantis asserta, contra doctrinam communem antiquorum, & cæterorum omnium iudicantium, vt quid per se manifestum, potestatem divinam, & potestatem creatam, potestatem causæ primæ, & potestatem causæ secundæ esse duas potestates adæquate omnino distinctas, neutramque per alteram formaliter constitutam, licet una alteri realiter subordinata.

26. Sed quidquid sit de admiratione sua, vel mea, quam fateor nihil probare pro una, nec pro altera parte, si ratione destituatur, veniamus iam ad istam indagandam. Sic arguit: Virtutem, & potentiam aliquam esse ita dependentem in operando ab alia, vt hac, non concurrente, operatio repugnet, est dari actum primum impeditum in ipsa ad operandum sine alia: Ergo donec intelligatur alia non intelligitur actus primus expeditus ad operandum: Sed id, sine quo actus primus non intelligitur expeditus ad effectum, est id, per cuius existentiam, constituitur actus primus proximus operandi: Ergo per omnipotentiam constituitur actus primus proximus causæ secundæ, & illius libertas. Quod si hæc ratio fallat, quid firmum remanet pro constitutione potestatis proxime, & actus primi?

Sed ego subijcio: Si hic discur-

sus non est fallax, vbi erit fallacia in discurrendo? Nam medium enim variatur in præfato syllogismo; medium enim est *actus primus impeditus*; in antecedenti ponitur *actus primus impeditus in ipsa causa secunda ad operandum sine alia*: In consequenti ponitur *actus primus ipsius, ut non expeditus ad operandum*, vbi non addit *sine alia*: In minori subsumpta ponitur *actus primus non expeditus ad effectum*. Vide nunc, qualis consequentia, nisi fallaciter, deduci possit. Igitur dico, quod causa secunda, eiusque actus primus, semper est impeditus ad operandum sine alia, id est, sine causa prima operante; quia causam secundam operari sine prima, est manifesta chimera, & ad chiméram semper est impedita causa secunda, sive adit, sive desit altera. Solum ergo causa secunda potest esse impedita, vel expedita ad operandum absolutè in suo ordine dependenter à causa prima operante: Ad id autem non constituitur expedita formaliter per potestatem causæ primæ, nec per nullum decreterum, aut actionem illius sibi formaliter extrinsecam, sed plenissimè constituitur in suo ordine causæ secundæ proximè potens, & expedita per sua compunctionia intrinseca sibi in sua sphæra causæ secundæ, & ad summum per parentiam cuiusvis impedimenti intrinseci in suo ordine creata causa secundæ, expedita quidem, non ad operandum sine causa prima, seu independenter ab illa, sed ad operandum per participationem à causa prima operante, & dependenter ab illa.

27. Sed inquit: Pariter alium posse dicere, actum primum causæ creatæ constitui tantum per virtutem sibi identificatam, sive sibi intrinsecam per identitatem. Contra quem opponi non poterit, quod sine alijs intrinsecis per informationem manet impedita, & incompleta ad operandum. Nam facile respondebit, non manere incompletam, nec impeditam, sed dependentem in operando ab alijs intrinsecis; quod est diversum. Respondeo tamen esse immensam disparitatem: Nam taliter respondent, manifestè refragabor, probando comprincipia intrinseca causæ secundæ per inheritancem, aut informationem, illam informare, & actuare intrinsecè, & formaliter, fœcundareque ad suam propriam actionem specificam, & præbere illi præcontinentiam illius, sine quibus tamen per suam nudam entitatem talem actionem in suo ordine causæ

secundæ non continet in actu, nec est fœcunda proximè, sed manet purè potentialis ad fœcunditatem, & continentiam talis actionis in suo ordine causæ secundæ: Nihil tamen huius potest dici de potestate causæ primæ, respectu potentatis causæ secundæ, propter oppositam rationem.

28. Et ratio est: Quia Deus, nec eius Omnipotentia minimè complet causam secundam in genere causæ formalis, sed solum in genere causæ efficientis, dando illi effectivè omnē complementum requisitum ex parte actus princi; & hoc supposito, etiam effectivè dat illi ultimum complementum actus secundi; formaliter vero non constituit, nec complet, nec actum primum, nec actum secundum; quia alias ex causa prima, & secunda integraretur, & constitueretur una causa per se unius actionis, quod est absurdissimum.

29. Cum hoc legisset præfatus Auth. a grè fert, me tale inconveniens ilatum absurdissimum vocasse; & subdit: Si tam facile esset absurdita probare, quam proferre, infœlix esset omnis sententia, quæ mihi non arrideret. Et probare conatur, non solum non esse absurdum, sed etiam esse verum: Quia certum est, Deum esse causam per se omnis actionis honestæ, & liberæ causæ secundæ: Certum etiam est, Deum, se solo, non posse causare, & producere actum liberum creaturæ, actionemque creature non posse existere à Deo solo, nec à creatura sola, sed à coniuncto utriusque: Ergo Deus est causa per se talis actionis liberæ: Sed non est causa per se adæquata, alias sine consortio alterius posset causare tales effectus per se: Ergo est causa per se inadæquata: Ergo simul cum alia causa per se inadæquata constituit unam causam per se adæquatam, & totalem.

30. Sed quantum veritas obscuratur his modis discurrendi, satis ostenditur ex his, quæ diximus contra P. Suarez ubi supr. quest. 9. à num. 128. explicando quomodo causa prima, & secunda, unaquaque sit causa totalis in suo ordine respectu actus liberi creati. Unde dico, quod causa prima est causa totalis per se efficientis actionem causæ secundæ, actione naturæ præcedenti ad ipsum agere causæ secundæ: Et similiter causa secunda est causa totalis elicitiya talis actionis, ita ut actio creaturæ sit effectus solius causæ primæ, & sit actio solius causæ secundæ,

atque adeò inter istas duas causas non est unitas, nec unio vlla, vi cuius ex utraque fiat una causa per se; unum enim per se, in quacumque linea, minimè resultat, nisi ex duobus unitis per modum actus, & potentiae. Quid autem absurdius quam dicere, quod causa prima, & secunda vniuntur semper per modum actus, & potentiae, & constituant unum per se in genere causæ efficientis? Solum ergo causa prima, & secunda subordinantur, tanquam duæ causæ totales, unaquaque in suo ordine, absque omni compositione, & unione. Idque exigit perfectio infinita primæ causæ. Cui tamen manifestè repugnat, quod cum alia causa creata constituat unam causam totalem per se, tanquam pars essentialis talis cause totalis; imo & quod integraliter cum alia causa creata componat unam causam totalem tanquam pars integralis ipsius; nam planè divinæ perfectioni repugnat, quod Deus sit pars essentialis alicuius totius per se unius, imo & quod sit pars integralis alicuius totius integralis.

31. Adeò ut SS. PP. Deum nec partem totius mundi appellare audeant, nec vilum esse totum agnoscant, cuius Deus sit pars; idque evidens ratio probat: Nam evidens est, quod omne totum est maius sua parte, & quod pars est minor suo toto: Ergo si Deus esset pars, vel integralis, vel essentialis alicuius totius, esset minor illo toto, & totum illud, cuius Deus esset pars, esset maius Deo ipso. Hoc autem absurdissimum esse dico quidem, sed non probo; quia probatione non eget: Ex quo tamen facile constat absurdissimum etiam esse quod ex causa prima, & ex causa secunda constituatur una causa totalis per se, cuius una pars sit causa prima, nempè Deus, & altera, causa secunda, nempè creatura. Et propterea Thomistæ communiter vitamus, & relegamus à Deo voces, & significatum *causa partialis, principij partialis, partialiter concurrentis, potentiae partialis, virtutis partialis*, tanquam ex ipsa notione Dei, qui semper est totum in omni linea perfectionis, & supra omnia tota, imo respectu cuius nihil propriè est totum, sed omnia sunt participationes illius infiniti, & simplicissimi totius, ex hac, inquam, perfectissima Dei notione repugnant illi prædictæ voces, & eorum significata, quibus Deo partialitas attribuitur cum alijs compartibus. Eoque absurdum diximus Deum, & creaturam integrare, & constitutere unam causam pec-

per se totalem, tanquam duæ partes illius, aut tanquam duæ causæ partiales componentes per se vnam totalem. Nec quod in contra opponit P. Ramirez vllius est momenti, sed illud iam solvimus contra Suarez ubi supra.

32. Sed rursus obijcit: In Christo Domino constituit personalitas Verbi vnam causam per se meritoriam merito infinito, & quidem constituendo actum primum ad actiones sic meritorias: Ergo pariter potentia humana, & creata poterit compleri per potentiam divinam, & per ipsam constitui in actu primo proximo, & ab ipsa adæquatè non distingui. Parificat etiam in actu primo intellectus, & voluntatis, qui completeret ex habitibus supernaturalibus. Et inde concludit: Est ergo potestas creata, & humana complexivè sumpta, finita, & infinitè distans à Deo, non vero inadæquatè considerata; veluti complexum ex Deo, & creatura in communi sententia, & meritum simpliciter infinitum, iuxta omnes. Quare supprimatur in posterum hoc vocale *absurdum*, vel retento nomine, si placet, absurdè ab eius constructore devetur.

33. Respondeo, quod vocale illud *absurdum* ego minimè construxi, sed frequentè usurpatum inveni apud Scholasticos pro inconvenienti præferente magnam repugnantiam, vel dissonantiam; & illorum morem secutus sum in meis scriptis. Vide supra q. 31. n. 13. & 14. exemplum notabile in Mag. Herrera. Deinde non videtur leve absurdum in illa constitutione vnius causæ totalis per se ex causa prima, & causa secunda, quod ad illam substanendam vt possibilem, recursus fiat ad Mysterium ineffabile Incarnationis, & ad illam vniōrem hypostaticam mirabilem, superantemque omnem intelligentiam naturalem, etiam Angelorum, cuiusque possibilitas lumine naturali indemonstrabilis est, solaque fide divina credibilis. In qua non parum laborant Theologi explicando quomodo salvetur in Verbo ratio actus purissimi, totius perfectissimi, & suppositi completissimi, cum eo, quod cum humanitate componat per se, & substantialiter vnum hominem, aut quomodo in hac compositione Verbum libereatur ab imperfectione partialitatis, incompletionis, & informationis, vt videre est in ipsis. Quomodo igitur non sit absurdum hanc vniōrem, vel unitatem per se resultantem inter Verbum Divinum, & humanitatem.

Tom. II.

creatam, ita mirabilem, transferre ad communem, & generalem, naturalemque ordinem causæ primæ, & secundæ erga omnes actiones creatas, adstruendo, quod ex causa prima, & divina, & ex causa secunda, & creata componitur, seu constituitur vna causa per se totalis efficiens elicita vnius actionis? Si enim hoc ita est, secluso Incarnationis Mysterio, iam invenimus, quod ex Deo, & creatura constituitur, seu componitur vnum totum per se in genere agentis, seu efficiens. Ex quo facile infertur constitui etiam vnum ens per se; siquidem agere sequitur ad esse, & consequenter implieat vnum agens totale per se, quod non sit vnum ens totale per se, immo, & vnum suppositum: Non enim video, quomodo ex causa secunda, & prima, ex agente primo, & secundo coalescat vna causa totalis efficiens, vna per se, & vnicum agens totale, vnum per se, quin talis causa totalis efficiens, & tale agens totale vnum per se, sit vnum suppositum? Quid ergo erit mirabile in Mysterio Incarnationis? Si quod ibi appetit difficile, celebratur generalissimè in omni concursu causæ primæ cum secunda, etiam in ordine naturali.

34. Iam ad obiectiōnē, omissō antecedenti, nego consequentiam: Quia personalitas Verbi cum humanitate constituit vnam causam per se, quatenus unitur cum humanitate per modum subsistentiæ purè personantis, terminantis, & actuantis humanitatem absque physica informatione, aut physica inhesione, & consequenter absque incompletiōne, & partialitate, servata totalitate perfectissima, & completissima, & ratione actus puri in Verbo personante, & terminante humanitatem, vt explicant Theologi tractantes de illa vniōne: Unde illam appellant compositionem *cum his*, non compositionem *ex his*; vt videre est in Illust. Godoy: Quia compositio *ex his* semper est ex partibus verè talibus, & consequenter ex incompletis, & imperfectis, respectu totius; attamen compositio *cum his* potest esse talis, vt vnum componens sic totum perfectissimè totum, & completum, & componat cum alio incompleto, & partiali, præstando totalitatem, & completionem, sed non illam accipiendo. Ceterū, si Omnipotētia Divina cuin potentia creata constitueret vnam potestatem per se, ita vt potestas humana constitueretur in actu primo proximo per Potentiam Divinam, hoc esset impossibile;

Aaaa 2 biles

bile, quin potentia divina informaret intrinsecè physice potentiam humanam, præstanto illi continentiam physicam in actu primo suæ actionis: Huiusmodi autem informatio intrinseca physica importat essentialiter imperfectionem, & incompletionem; vnde hoc repugnat, licet non primum.

35. Præterquamquod ipsi contrarij pleno ore affirman, causam primam, seu eius Omnipotentiam esse partiale, & incompletam in ordine ad actionem, & ex ipsa, simùlque ex causa secunda, tanquam ex duabus causis partialibus, & incompletis, resultare vnicam causam per se totalem, & completam. Itemque quod ex duobus agentibus primo, & secundo, tanquam ex partialibus, & incompletis agentibus, resultat vnum agens per se totale, & completum vnius, eiusdemque actionis immediate elicivum: In qua compositione planè attribuitur primo agenti, & primæ causæ partialitas, & incompletio, & consequenter manifesta imperfectio, quam vitare semper curant, etiam in Mysterio Incarnationis omnes Theologi. Vide quæ diximus *quest. 9. de Providet. num. 116.* & *150.* probando, quod non solum causa prima est causa totalis, sed etiam eius actio, & causalitas est actio totalis, & causalitas totalis in suo ordine, adhuc comparata respectu eiusdem effectus, ad quem concurrit causa secunda. Et quæ diximus *quest. 16.* à *num. 100.* contra P. Avendaño, & præsertim *num. 112.* vbi explicavimus subordinationem causæ primæ ad secundam.

36. Ad paritatem intrusam, *numer. 32.* de actu primo intellectus, & voluntatis, sive potentiae naturalis ad actus supernaturales, qui completur, & constituitur per habitus supernaturales, dico non esse ad rem: Quia habitus supernaturales intrinsecè informant potentiam naturalem, suntque principium quo intrinsecum ipsius, & constituunt cum ipsa potentia vnum actum primum per se per modum actus, & potentiae, ex quibus tanquam ex partibus essentialibus, coalescit, & componitur ille actus primus totalis in ordine causæ secundæ ad actus supernaturales. Hoc autem transferre ad Omnipotentiam cum qualibet causa secunda, certè absurdum est, & erit. Id autem quod ultimo ait, quod ne tempè potestas creata, & humana, complexivè sumpta est finita, & infinitè distans à Deo, non vero inadæquate considerata;

veluti complexum ex Deo, & creatura, in communi sententia, & meritum simpli- citè infinitum iuxta omnes. Nescio quo sensu verum tenere possit: Nam potestas humana complexivè sumpta, per ipsum, constituitur adæquatè ex Omnipotentiâ divina, & potentia creata; hoc autem complexum adæquatum, quomodo est finitum, & infinitè distans à Deo? Oppositum enim ex ipsis exemplis probatur: Nam complexum ex Deo, & crea- tura complexivè sumptum à nullo unquam iudicatur simplicitè finitum, & infinitè distans à Deo: Et similiter meritum Christi valoratum ex infinita dignitate personæ, complexivè sumptum, a nullo Thomista, nec Jesuita, (vno vel altero excepto) iudicatur simplicitè finitum, & infinitè distans à Deo. Unde quo sensu loquatur in prædictis verbis ipse videtur.

ALIE OBIECTIONES EIUSDEM Authoris.

37. **Q**UINTO opponit P. Ramirez: Prædeterminatio, quamvis extrinseca, eo modo, quo est prædeterminatio, est actus: Sed prædeterminatio, eo modo, quo est prædeterminatio, est voluntatis: Ergo prædeterminatio, eo modo, quo est prædeterminatio est actus voluntatis: Potest ergo nostram voluntatem constituere in actu primo, quamvis illi sit extrinseca. Syllogismus, inquit, videtur recte concludere, si præmissæ constent. Sed respondeo, syllogismum esse fallacissimum ex terminis, cuius fallaciā detego, applicando eandem formam in alijs materijs. Dilectio, qua diuinam voluntatem diligimus, eo modo, quo est dilectio, est actus: Sed eo modo, quo est dilectio, est diuinæ voluntatis: Ergo eo modo, quo est dilectio, est actus diuinæ voluntatis. En ridiculam consequeniam: Item: Iustitia divina punitiva, eo modo, quo est iuste punitiva, est perfectio, & virtus: Sed eo modo, quo est iuste punitiva est damnatorum: Ergo eo modo, quo est punitiva est perfectio, & virtus damnatorum. Mitto applicationes eiusdem formæ ad alias materias, in quibus deduceret consequencias absurdiores. Unde in forma detego fallaciā, distingendo maiorem: Prædeterminatio, eo modo, quo est prædeterminatio, est actus prædeterminantis, concedo maiorem: Est actus rei prædeterminatae, nego ma-

iorē,

iorem; & distinguo minorem: Prædeterminatio eo modo, quo est prædeterminatio, est voluntatis divinæ prædeterminantis, transeat: Voluntatis creatæ prædeterminantis, nego minorē: Et distinguo consequens: Ergo prædeterminatio, eo modo, quo est prædeterminatio est actus voluntatis divinæ, concedo consequentiam; voluntatis creatæ, nego consequentiam.

38. Sed probat in contra: Nam prædeterminatio eo modo, quo est prædeterminatio, constituit voluntatem creatam actualiter determinatam: Ergo est actus voluntatis creatæ, quo constituitur in actu prædeterminata. Præterea, sicut indifferentia est potentialitas, ita determinatio indifferentiæ est actualitas: Sed prædeterminatio est determinatio indifferentiæ voluntatis creatæ: Ergo est actus, vel actualitas potentialitatis ipsius. Respondeo, concessio antecedenti, negando consequentiam. Antecedens enim verum est, quia si prædeterminatio est prædeterminatio causalis in genere cause efficientis efficiendo determinationem formalem voluntatis, causaliter in genere cause efficientis constituit voluntatem determinatam; non vero formaliter, aut in genere cause formalis. Si vero prædeterminatio sit formalis prædeterminatio voluntatis in genere cause formalis, formaliter constituet voluntatem determinatam: Cum autem prædeterminatio in actione divina consistens solum causaliter, & in genere cause efficientis sit prædeterminatio voluntatis creatæ, efficiendo in illa determinationem formalem, qua formaliter determinatur, inde est quod non debet per se, & formaliter esse actus voluntatis creatæ, illam constituens formaliter in actu nec primo, nec secundo, sed solum causalitas, seu actus primi efficientis, efficienter dantis voluntati suum actum secundum, quo formaliter determinatur. Quod explicari potest in qualibet actione physica cause efficientis inducentis formam in subiecto, v. g. in actione projectiva sagittæ causante in sagitta efficienter impulsu, quo formaliter, & passivè impellitur: Ibi enim actio propria projectoris non est per se, & formaliter actus sagittæ projectæ, nec illam formaliter constituit in actu primo, nec secundo ad motum, sed solum causaliter, in genere cause efficientis, imprimis illi impulsu, formaliter inherentem sagittæ, & per hunc impulsu formaliter impellitur sa-

gitte, seu constituitur formaliter impulsu ad motum.

39. Ad secundum, distinguo maiorem: Sicut indifferentia est potentia, ita determinatio formalis talis indifferentiæ est actualitas ipsius, concedo maiorem: Determinatio pure causalis in genere cause efficientis, nego maiorem. Et distinguo minorem: Prædeterminatio est causaliter in genere cause efficientis determinatio voluntatis creatæ, concedo maiorem: Formaliter, seu in genere cause formalis, nego minorem, & consequentiam in sensu formalis, seu in genere cause formalis: Quæ doctrina non indiget explicatione.

ALIA SOLVUNTUR ARGUMENTA eiusdem Authoris.

40. ARGUIT quintò. Quod præcedit actum secundum voluntatis, influendo in ipsum, constituit actum primum voluntatis: Sed prædeterminatio extrinseca ita præcedit: Ergo constituit actum primum voluntatis. Probat maiorem: Quod præcedit actum secundum voluntatis influendo in ipsum existit in signo anteriori ad actum voluntatis: Sed signum anterius ad actionem cuiusvis agentis est signum actus primi: Ergo. Probat minorem. In omni genere causandi efficienter non invenitur, nisi triplex signum, termini, actionis, & cause: Sed prædeterminatio extrinseca non est in signo termini voluntatis, nec in signo actionis eiusdem: Ergo est in signo causæ sive actus primi voluntatis. Sed ad hoc iam respondi in Tract. de Provid. quod prædeterminatio extrinseca, seu actio Dei, non comprehenditur in signo velo pertinente ad seriem, & ordinem causæ secundæ, quia est extra, & supra totam illam seriem, & ordinem. Unde nec intelligitur, aut existit in signo causæ secundæ proximè potentis agere; nec in signo causalitatis, nec actionis ipsius; tunc in signo termini, aut effectus ipsius, sed solum intelligitur in signo actus secundi, vel actionis causæ primæ immediatè anteriori ex parte causæ primæ ad signum actionis causæ secundæ. Ex quo in forma, distinguo maiorem: Id quod præcedit actum secundum voluntatis, influendo in ipsum, constituit actum primum voluntatis, si præcedat ex parte ipsius voluntatis, ut comprincipium ipsius intra seriem, & ordinem causæ se-

cundæ, concedo maiorem : Si præcedat vt actus secundus causæ primæ , extra, & suprà totum ordinem causæ secundæ , nego maiorem. Ad cuius probationem , & reliquas , quæ sequuntur , eadem distinctione respondeo , quod arguens confundit seriem , & ordinem causæ secundæ , & signa illius cum signis , vel signo causæ primæ . Vnde prædeterminatio extrinseca præcedit actum secundum voluntatis creatæ in signo immediatè anteriori ex parte causæ primæ ; quod signum est signum actionis, & causalitatis causæ primæ , præcedens ad actionem causæ secundæ ; non tanquam ad actionē, sed tanquam ad suum effectum , & terminum ; eadem enim actualitas , quæ est actio causæ secundæ , & est in signo actionis causæ secundæ , est effectus actionis divinæ , & est in signo effectus causæ primæ , ante quod signum præcedit ex parte causæ primæ immediatè signum actionis eiusdem.

41. Sed contra replicat : Quia id, quod est in signo actionis vnius agentis, si prout tale præcedat actionem alterius agentis est in linea actus secundi primi agentis , sed in linea actus primi secundi agentis , ad quod terminatur : Sed prædeterminatio extrinseca , etsi sit in signo actionis Dei , præcedit ad actionem voluntatis : Ergò est in linea actus primi voluntatis. Explicat : Omne , quod est comparativè ad aliud vt efficiens , debet esse in aliquo signo comparativè ad ipsum : Sed omne lignum comparativè ad voluntatem , vt efficientem, & determinantem suos actus , est signum effectus , actionis , & causæ ; & physica prædeterminatio extrinseca non est comparativè ad voluntatem in signo effectus , aut actionis illius , cum vitrumque præcedat : Ergò est comparativè ad voluntatem in signo causæ , & actus primi. Et parificat : Nam actio productiva causæ , ex eo quod sit actus agentis dantis esse causæ , non eximitur ab eo , quod sit in actu primo , saltem remoto , ipsius causæ in ordine ad causatum : Ergò quod prædeterminatio extrinseca sit actus secundus Dei præmoventis , & causantis actum voluntatis , non impedit pertinere ad actum primum voluntatis.

42. Respondeo , negando maiorem , quæ minimè probatur , nec probari potest in casu præsenti : Nam actio primi agentis præcedit ad actionem voluntatis vt causæ secundæ , vt extra , & suprà totam seriem , & ordinem creatum

ipsius voluntatis vt causæ secundæ , atque adeò nullum signum illius potest constituere , nec intelligi intrinsecè in signo vlo talis ordinis , & seriei , sed extrinsecè se habet , tanquam exterior formaliter ad omnia illa signa causæ secundæ . Ex quo ad explicationem , quæ nititur in æquivocatione illius termini *comparativè* , concessa majori , & minori , nego consequentiam : Quia in minori prætermittitur alius modus essendi comparativè ad voluntatem in signo actionis , nempè in signo actionis causæ primæ : Fateor enim , quod actio Dei , comparativè ad voluntatem , non est in signo effectus , aut actionis ipsius voluntatis , est tamen , comparativè ad voluntatem , in signo actionis causæ primæ efficientis actionem voluntatis : Nam omnia signa causæ primæ , comparativè ad voluntatem creatam , sunt extrinseca comparativè ad similia signa causæ secundæ , seu comparative ad omnia signa intrinseca voluntatis ; comparantur enim ad illa extrinsecè , tanquam quid extra , suprà totum illius ordinem . Et in hoc est equivocatio : Nam ly *comparativè ad voluntatem* , potest sumi , vel *comparativè intrinsecè* , & constitutivè modo , quo comparantur ad ipsam voluntatem actus primus intrinsecus , & actus secundus intrinsecus ipsius , quibus intrinsecè in ordine creato constituitur in actu primo , vel in actu secundo ; & hoc modo fatemur quod omne signum comparativè ad voluntatem est lignum ipsius voluntatis , vt causæ secundæ : Vel potest sumi ly *comparativè extrinsecè respectu voluntatis* , secundum totum suum ordinem causæ secundæ , & hoc sensu falsissimum est quod signa , quæ sunt talia respectu voluntatis vt causæ secundæ , sint signa ipsius voluntatis vt causæ secundæ , vt evidenter constat in Petro cognoscente seriem , & ordinem causalitatis in Paulo : Cognitionis enim Petri est in signo actus secundi comparativè ad Paulum , sed non est in signo vlo causalitatis Pauli , quia extra totam seriem ipsius se habet , & ad illam comparatur extrinsecè . Sic igitur in nostro casu .

43. Ad paritatem dico , quod actio productiva causæ est actus secundus agentis dantis esse causæ ; nego tamen quod indè non eximatur ab esse in signo actus primi , adhuc remoti ipsius causæ : Nam primus actus causæ productæ , primumque signum illius in serie causæ est esse , quia prius est esse , quam operari , &

& ante actum entitativum essendi, causa non est in actu primo, adhuc remoto ad causandum; cum autem actio dans esse causæ, quæ est actus secundus agentis producentis causam; si anterior ad esse ipsius causæ productæ, minimè constituit formaliter ipsam causam productam in actu primo, adhuc remoto, ad operandum, sed solum efficienter, dando illi actum entitativum essendi, qui est primus actus remotus illius. Vnde paritas oppositum probat.

44. Arguit sexto: Nam physica prædeterminatio extrinseca, ut à me posita, non influit in genere causæ primæ: Deinde nec in genere causæ secundæ: Ergò nullo modo: Est ergo repugnans. Probat maiorem: Quia non influit, ut causalitas prima: Ergò nec in genere causæ primæ. Probat antecedens: Quia non influit, ut perfectissima causalitas: Ergò nec ut prima causalitas. Probat antecedens: Quia de ratione perfectissime causalitatis est esse immediatè ad terminum, & effectum: Sed per nos actio Dei est immediatè ad causalitatem, nempè ad actionem causæ secundæ, non vero immediatè, sed mediante illa ad terminum: Ergò non est perfectissima causalitas. Hoc argumentum fusius proponit, & confirmat. Sed procedit in falsa suppositione. Vnde respondeo, negando maiorem. Ad probationem, nego antecedens. Ad cuius probationem, nego iterum antecedens. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: De ratione perfectissime causalitatis est esse immediatè ad terminum, & effectum perfectissima causæ, cuius est causalitas, concedo maiorem: Est esse immediatè ad terminum alterius causæ, subdistinguo: Sub alia consideratione, concedo maiorem: Sub eadem consideratione, nego maiorem. Et distincta minori eodem modo, nego consequentiam. Nam in primis falso supponitur à contrario, quod actionem Dei dicamus esse immediatam productionem solius actionis, vel causalitatis causæ secundæ, & solum mediatè termini, vel effectus per actionem causæ secundæ producti. Hanc enim sententiam proposuimus quæst. 9. de Provident. à num. 111. & eam impugnavimus num. 112. & asseruimus expresse, quod actio Dei, non solum est immediata productio, & causalitas actionis causæ secundæ, sed etiam simul cum actione causæ secundæ est immediata productio termini, vel effectus illius; & quod primo modo est concursus prævius, secundo ve-

ro modo simultaneus, licet realiter distinctus ab ipsa actione causæ secundæ, quam comittatur, producendo immediatè effectum. Quam doctrinam, si legisset præfatus Auct. à labore proponendi hoc argumentum supersedere potuisset.

45. Verū tamen, adhuc insistendo in actione divina, ut prævia ad actionem causæ secundæ, dicimus illam esse perfectissimam causalitatem; quia licet sic immediatè ad causalitatem causæ secundæ, est tamen ad illam, ut effectus est causa primæ: Quia est ad illam sub ratione formalissima entis, quæ est ratio perfectissima terminativa causalitatis causæ primæ. De ratione autem perfectissime causalitatis primæ causæ solum est, quod sit immediatè ad terminum, & effectum ipsius causæ primæ perfectissima sub ratione perfectissima terminativa ex parte talis effectus: Et hoc pacto ipsa actio, vel causalitas causæ secundæ est effectus immediatus causalitatis causæ primæ, sub ratione nempè perfectissima, & universalissima entis; licet inde sequatur, quod non solum ipsa actio causæ secundæ, sed etiam principium ipsius, & effectus eius, & omnia, quæ constituunt ordinem illum creatum causæ secundæ ab ipsa usque ad effectum eius inclusivè, omnia sint effectus immediatus primæ causalitatis, atque adeò, quod prima causalitas sit immediata productio omnium, & singulorum, atque adeò perfectissima supra perfectionem cuiuslibet causalitatis creatæ, cum nulla sit creata causalitas, quæ immediatè attingat, & efficiat totam seriem, & ordinem alterius causæ à primo actu illius usque ad ultimum illius effectum sub ratione universalissima entis. Vnde tota confusio in præsenti materia oriri solet ex eo, quod non intelligitur illa doctrina Div. Thom. 1. per Hieromen. lect. 14. quam allegavi quæst. 16. de Provident. numer. 181. & alibi sèpè: Quod nempè voluntas divina (idem intellige de actione divina) est intelligenda ut extra ordinem entium existens, & profundens totum ens, & omnes eius differentias. Sunt atem differentiæ entis possibile, & necessarium; & ideo ex ipsa voluntate divina originatur necessitas, & contingentia in rebus, & distinctio utriusque secundum rationem causarum proximarum. Si enim actio divina ita consideretur, facile intelligitur quomodo existens extra totam seriem, & ordinem causæ secundæ, ab extra causat efficienter in actu secundo

totam illam seriem, & omnia, singulaque illius signa immediatissime, non consti-
tuendo intrinsecè, nec formaliter seriem illam signorum, nec ullum ex illis signis,
sed extra se habendo in genere causæ efficientis, quod est genus causæ extrin-
secæ ad illam seriem, & ad singula illius signa. Et in hoc consistit, quod actio di-
vina sit causalitas prima, & perfectissi-
ma supra omnem causalitatem secun-
dam.

46. Sed ègrè fert, & audit hos ter-
minos, causalitas primæ, & causalitas
secunde. Pat. Ramirez, & similiter, me
dixisse quæst. 15. num. 19. Omnum causalitatem,
qua est in genere causæ prima, esse
primam causalitatem incausabilem: Vnde
nulla causalitas secunda est in genere causæ
prima. Verùm tamen meas propositiones
confundit, sic eas referens; ibi enim sic
dicebam: Quidquid insuit in genere causæ
prima, vel est prima causa, vel prima cau-
salitas. Et quod prima causalitas non est
causabilis. Vbi solum distribuebam id,
quod insuit in genere causæ prima, in cau-
saliam primam, & causalitatem primam;
minimè autem dixi: Omnum causalitatem,
qua est in genere causæ prima, distribuen-
do causalitatem in genere causæ primæ in plures causalitates: Nec dixi, quod nulla
causalitas secunda est in genere causæ
prima: Vnde omnia verba mea transver-
tit (quod in alijs locis similiter facit)
vt sic meas possit, aliquo colore, senten-
tias evertere, quod hic disimulare non
valui.

Sed hoc prætermisso, subiungit: Qua
ingeniosa meditatione ductus somniare
alius posse, ludendo terminis primi, & se-
cundi, nullum effectum secundum esse
effectum primum, id est, nullum effectum
provenientem à prima causa esse effec-
tum secundæ, nullumque terminum crea-
tum esse terminum primi principij, sed
secundi, sicut nulla actio prima causæ
est actio causæ secundæ; atque adeò ter-
minus actionis primi principij esse solum
Filiū eternum, & Spiritum Sanctum.
Quod si delirium intolerabile est, primæ
causæ non designare nisi primum effec-
tum, & primo principio non nisi primum
terminum; quo fundamento theologico,
& firmo stabiliti poterit, causalitatem
primæ causæ non esse aliam, quam pri-
mam causalitatem? Et inde sic arguit:
Causalitas secunda, per me, est terminus
causalitatis primæ: Ergo causalitas prima
erit principium, & non causalitas com-
parativè ad effectum causæ creatæ. Pro-

bat consequentiam: Quia non minus
pugnat, aut non pugnat ratio causalitatis
cum ratione terminis quam ratio principij
cum ratione causalitatis: Ergo si causalit-
as potest esse terminus, causalitas etiam
poterit esse principium.

47. Respondeo: Prædictas meas
propositiones non continere ingeniosam
meditationem, sed ipsam rei veritatem;
ex qua, fateor, somniare quis posset per
illusionem, sive ludendo terminis primi, &
secundi, sed non legitimè inferre, nullum
effectum secundum provenientem à cau-
sa secunda esse effectum causæ primæ, reali-
tè, & identicè loquendo; nullumque
terminum creatum esse terminum primi
principij. Hic enim discursus fateor, quod
foret merum somnium per lusum, vel
illusionem terminorum. Sed quid ad me,
quod ex rei veritate, à me asserta, aliis
ita somniare possit? Et quod prædicta illa-
tio foret somnium, patet: Nam propterea
dicimus causalitatem primam esse inca-
sabilem, non posseque esse causalitatem
secundam, & è contra; quia causalitas
prima, sive prima actio est exercitium, &
actualitas causæ primæ; & secunda cau-
salitas, seu secunda actio est actualitas, &
exercitium causæ secundæ: Et implicat
contradictionem actualitatem, & exerci-
tium causæ primæ esse realiter per identi-
tatem exercitium, & actualitatem causæ
secundæ, & è contra, quia actus unius na-
ture non potest esse actus alterius nature,
vt inquit Div. Thom. 3. part. quæst. 19.
artic. 1. in corpor. & quæst. vñca, de Vno
ne Verb. art. 5. in corpor. vbi sic concludit:
Etsi humana natura in Christo moveatur
à divina; quia tamen sunt due nature dis-
tinctæ, necesse est etiam, quod sint due actiones;
ac proindè primæ causæ debet con-
cedi actio prima, & causæ secundæ actio
secunda, que sint actiones realiter dis-
tinctæ; vt latissimè probavimus quæst. 9.
de Provident. At vero effectus causæ, seu
terminus eius, non est actualitas, nec exer-
citium formale ipsius; ac proindè nullum
est inconveniens in eo, quod effectus
idem realiter sit effectus causæ primæ, &
secundæ: Tunc quia effectus causa pri-
mæ tam longè abest, vt petat cum illa
identificari, sicut eius actio, quod potius
ex terminis ab illa sit realiter distinctus:
Tum quia distinctæ nature, licet ex-
poscent distinctas actiones, non sem-
per exposcent distinctos realiter effec-
tus.

48. Vnde consequentia de actio-
nibus distinctis causæ primæ, & causæ
secun-

secundæ ad effectus realiter distinguendos respectu utriusque causæ, somnium esset, & illusio. Et dixi ad effectus realiter distinguendos: Quia formaliter loquendo, D. Thom. assignat effectum proprium primæ causæ, qui nullius causæ secundæ sit effectus in genere causæ principalis, nempe ipsum esse in quolibet effectu causæ secundæ. Unde sèpè inquit, quod secundum ordinem causarum est ordo effectuum, & sic quod causæ primæ correspondet pro effectu proprio ipsum esse in omnibus effectibus causæ secundæ, taliter quod ad esse non agit causa secunda, nisi instrumentaliter in virtute primæ, ut explicavimus ex ipso quæst. 14 de Provident. à num. 59. & in hoc sensu distinguere effectum primum, & effectum secundum non esset somnium, nec delirium intolerabile, ut ponderat præfatus Author.

48. Ad paritatem, concessu antecedenti, nego consequentiam. Ad cuius probationem, nego antecedens: Quia ideo causalitas creata potest esse effectus, & terminus causalitatis divinae, quia est ens per participationem, & ratio entis per participationem est effectus proprius, ratioque formalis terminativa divinae causalitatis, ac proinde causalitas secunda, sive creata est terminus, & effectus causalitatis divinae. Huiusmodi autem ratio minime probat causalitatem posse esse principium, nec ad hoc probandum venit ad rem. Item: Quia causalitas, seu actio causæ efficientis ex propria ratione formalis est ultima actualitas causæ efficientis, seu principij, implicat enim extermis, quod ultima actualitas principij sit etiam principium elicivum actionis distinctæ; quia iam non esset ultima actualitas principij, sed esset ulterius exercibilis, & actuabilis per ulteriore actionem, & actualitatem; quæ ratio non probat, repugnare, quod causalitas sit effectus; quia potest esse effectus, quamvis sit ultima actualitas causæ secunda absque illa repugnantia. Unde ratio, quæ probat causalitatem, & actionem non posse esse principium immediatum actionis, seu causalitatis distinctæ, minime probat, causalitatem non posse esse effectum ulterius causalitatis: Et ratio, quæ probat illam posse esse effectum alterius prioris causalitatis, minime probat eam posse esse principium elicivum ulterioris actionis, vel causalitatis.

Vide, quanta sit dispositio
Tom. II.

ALIA ARGUMENTA EIUSDEM
Authoris, quibus probare inconsequen-
tiam doctrinæ conatur.

49. **S**EPTIMO obiicit, me procedere ut minus fidum assiclam Thomistarum, & cum inconsequentia ad eorum principia. Primo: Nam potentia naturalis, quia est intrinsecè improportionata ad actum supernaturale, iuxta Thomistas non potest proportionari, nisi per virtutem intrinsecam, quin sufficiat auxilium extrinsecum: Ergo pariter, iuxta ipsos consequenter debet defendi, quod indifferentia intrinseca voluntatis ad suos actus non potest determinari, nisi per determinationem intrinsecam, quia est indifferentia intrinseca: Ergo inconsequenter ponitur à me, determinari per prædeterminationem pure extrinsecam. Et primo vrgit paritatem: Quia hoc argumentum: *Improprio est intrinseca, & debet tolli: Ergo extrinseca proportio non sufficit, & intrinseca requiritur,* à Thomistis, & à me iudicatur bonum, & efficax: Ergo pariter debet iudicari similiter efficax istud: *Indiffer-
entia est intrinseca, & debet tolli: Ergo ex-
trinseca determinatio non sufficit, & in-
trinseca requiritur.* Patet consequentia ab uniformitate principiorum ad uniformitatem conclusionis: Nam sicut per medium est principium, *Ab improprio-
nato, ut improprio non potest ori-
actus,* sic est medium, *Ab indifferenti, ut
indifferenti, non potest oriiri determinatio:* Ergo si ex illo principio deducimus, quod si propriez est intrinseca, solum potest tolli per proportionem intrinsecam; ex secundo debemus inferre, quod si indifferentia est intrinseca, debet determinari per determinationem intrinsecam.

50. Secundo vrgit: Nam si voluntas in actu primo indifferentis intrinsecè non prædeterminatur intrinsecè à Deo, sed à se ipsa; primo sequitur, quod ab indifferenti, ut indifferenti, valeat oriiri determinatio: Sed hoc est contra Thomistas: Ergo. Secundo sequitur, quod voluntas creata in linea determinationis intrinsecæ sit primum determinans, quia voluntas intrinsecè se determinat absque prævia determinatione intrinseca Dei: Sed in ea linea, in qua se determinat, absque prævia Dei determinatione, est primum determinans: Ergo in linea de-

terminationis intrinsecæ erit primum determinans. Hoc etiam est contra omnes Thomistas: Ergò inconsequenter ad propria principia procedo.

51. Huic argumento satisfeci quest. 14. de Providentia. à num. 109. vbi explicavi ad mentem Thomistarum, & præsertim D.Thom. illud principium, *Ab indifferenti, ut indifferenti, non potest exire effectus determinatus.* Cuius explanationis, & solutionis non meminit arguens, cum tamen eam questionem perlegerit. Postrem igitur ad eam Lectores remittere. Verūtamen, quia suo modo proponendi argumentum prædictum obscurat nostram doctrinam, ad ipsum respondeo, negando assūptum. Ad cuius probationem, concessio antecedenti in sensu formalī, in eodem etiam sensu, concedo consequentiam, & distinguo consequens subillatum: Ergò inconsequenter ponitur à me, determinari formaliter per determinationem purè extrinsecam, nego suppositum: Determinari efficienter, & causaliter per determinationem purè extrinsecam, nego consequentiam. Admissa enim paritate, dico, quod impropositio intrinseca potentiae naturalis ad actus supernaturales aufertur efficienter, & causaliter per actionem Dei, qua efficit in potentia naturali virtutem supernaturem intrinsecam; formaliter vero proportionatur per istam virtutem supernaturem intrinsecam à Deo donatam, & effectam in voluntate: Sic igitur dicimus, quod indifferentia intrinseca voluntatis constitutæ in actu primo proximo ad suum actum, vel omissionem, determinatur causaliter quidem, & efficienter per actionem divinam extrinsecam, qua Deus efficit voluntatem determinari intrinsecè in actu secundo, sed formaliter determinatur per ipsam determinationem intrinsecam factam à Deo in voluntate, dum operatur in nobis, & velle: Servamus igitur perfectissimè paritatem de improportione intrinseca ad indifferentiam, & indeterminationem intrinsecam, & nullam committimus inconsequentiam.

52. Ex quo ad primam vrgentiam, concedo antecedens, & consequentiam: Nos enim nunquam dicimus, quod ut determinetur indifferentia intrinseca voluntatis, sufficiat sola determinatio extrinseca, & non requiratur intrinseca, sed potius dicimus requiri semper determinationem intrinsecam, qua voluntas formaliter determinetur; licet hæc determina-

tio formalis intrinseca semper descendat ex priori determinatione, seu actione Dei efficiente ipsam, seu, quod idem est, efficienter, & ab extrinseco ipsam inferente, & consequenter causaliter, seu efficienter determinante voluntatem; sicut proportio intrinseca, & formalis voluntatis semper descendit ex actione divina voluntati extrinseca, efficiente in voluntate proportionem intrinsecam, & eam hoc modo efficienter proportionante. Ubi ergò inconsequens? Quantum autem ad illud principium, *Ab improportionato, ut improportionato, non potest oriri actus,* nego quod ex illo probemus, quod si impropositio est intrinseca, requiritur proportio intrinseca, & extrinseca non sufficit: Hoc enim secundum minimè probamus per illud primum, sed quia defectus intrinsecus proportionis non potest tolli, nisi per ipsam proportionem, ut intrinsecam; quia unum contradictionum intrinsecum non excluditur formaliter, nisi per aliud, etiam intrinsecum; carentia enim intrinseca caloris in aqua non excluditur formaliter per calorem aquæ extrinsecum, & sic in alijs mille exemplis. Ex qua doctrina per se nota probamus, quod impropositio intrinseca non tollitur formaliter, nisi per intrinsecam proportionem; non vero ex eo, quod ab improportionato, ut improportionato, non possit oriri actus; hoc enim ad illud primum probandum non conducit; nec est formalis consequentia de hoc ad illud, cum adhuc hoc admissum, restet difficultas, quomodo improportionatum debeat proportionari? Omnes enim, tam Jesuitæ, quam Thomistæ concedimus, quod ab improportionato, ut improportionato, non potest oriri actus, & nihilominus postea disputamus, quomodo principium improportionatum debeat proportionari? Non ergo ex illo principio, *Ab improportionato, ut improportionato, &c.* probamus proportionem debere esse intrinsecam. Nec similiter ex illo principio *ab indifferenti, ut indifferenti, &c.* probamus determinationem debere esse intrinsecam, sed quia indifferentia est intrinseca, & ad actum intrinsecum. Hoc dixerim, licet non necessarium, ut appareat confusio arguentis.

53. Ad secundam vrgentiam dico, quod voluntas determinatur intrinsecè passivè à Deo activè, & extrinsecè determinante ut à se ipsa elicitive, & formaliter determinetur eadem ipsissima determinatione intrinseca, qua passivè

determinatur à Deo. Ex quo ad primam sequelam dico, quod non sequitur, quod ab indifferenti, vt indifferenti, valeat oriri determinatio, nisi in sensu, quo id explicavimus, *vbi suprà*; quia nec sequitur, quod ab indifferenti quoad speciem possit oriri determinatio specifica; quia semper requirimus ex parte actus primi in voluntate, quod determinetur intrinsecè intentionaliter quoad speciem per formam apprehensam, hoc est per bonum propositum voluntati, quo informatur in actu primo, vt velit determinare ipsum præ alio; hac autem supposita determinatione quoad speciem, manet indifferens quoad exercitium volendi, vel non volendi ipsum, quam indifferuntiam quoad exercitium, dicimus non determinari formaliter, nisi per ipsum exercitium volendi, dependenter à Deo efficienter determinante tale exercitium, seu operante in nobis & velle. Ex quo solum sequitur, quod ab indifferenti, vt indifferenti, quoad exercitium, non potest oriri determinatio, nisi dependenter ab alio prius determinante causaliter, & efficienter; quod libenter defendimus, & admittimus; minimè vero sequitur, quod ab indifferenti vt indifferenti quoad exercitium, non possit oriri immediatè ipsa determinatio formalis quoad exercitium, quin determinetur pro priori formaliter, & intrinsecè quoad exercitium: Quia minimè exigitur ad unam determinationem formalem, & intrinsecam quoad exercitium, quod præcedat alia determinatio formalis, & intrinseca quoad exercitium; immò implicat in terminis, quia non determinatur formaliter ad exercitium volendi, nisi per ipsum exercitium volendi: Et implicat manifestè, ante ipsum exercitium volendi, prærequiri exercitium volendi, nisi procedamus in infinitum: Hoc ipsum explicavi amplius *vbi suprà*, & à num. 106. Undè ab indifferenti quoad exercitium non prius determinato formaliter quoad exercitium potest oriri actio determinata, dummodo prius determinetur causaliter & efficienter ab alio prius ita determinante, nempè à Deo, & ab eius actione efficaci.

54. Ex quo ad secundam sequelam iam constat, quomodo ab indifferenti vt indifferenti valeat, vel non valeat, oriri determinatio, & quomodo sit, vel non sit contra Thomistas. Ideoque nego secundam sequelam. Ad cuius probationem, concessa majori, distinguo

Tom. II.

minorem: Sed in ea linea, in qua se determinat absque prævia Dei determinatione formaliter intrinseca voluntati, est primum determinans, nego minorem: Si se determinet absque prævia Dei determinatione causaliter, & efficienter inferente determinationem voluntatis, concedo minorem, & nego consequentiam: Quia vt sit secundum determinans in linea determinantis intrinsecè, & formaliter, satis est quod ipsa linea se determinantis intrinsecè, & ipsum se determinare intrinsecè, & formaliter, sit ex Deo per prius determinante efficienter determinatione sibi intrinseca, licet extrinseca voluntati, quod voluntas intrinsecè, & formaliter se determinet, *vt supra diximus num. 15*. Et parificari potest: Nam homo in suo ordine est secundum eligens, secundus provisior, & secundus dominus suarum rerum in linea intrinsecè eligentis, intrinsecè providentis, & intrinsecè dominantis; quin tamen requiratur ad hoc, quod presupponat alium eligentem sibi intrinsecum, alium providorem providentia sibi intrinseca, aliumvè dominum dominio ipsi homini intrinseco, nec hoc illius inquam exagitavit, sed satis est, quod dominum intrinsecum hominis descendat causaliter, & efficienter ex dominio intrinseco Dei, sibi autem extrinseco; & quod providentia intrinseca hominis proveniat ex providentia intrinseca Deo, sibi autem extrinseca; & quod electio intrinseca homini proveniat efficienter, & causaliter ex electione intrinseca Deo, sibi autem extrinseca. Sic igitur in nostro casu.

55. Secundo probare nititur inconsequentiam doctrinæ, inferendo, me incidere in sententiam Durandi negantis Deum influere immediate in omnes effectus causæ secundæ, & solum concedentis influxum mediatum; & pondendo quod ex mea sententia sequuntur eadem inconvenientia, que contra supradictum Dei dominium inferunt Theologi. Assumptum probare nititur ex eo, quod in mea sententia Deus tantum influit in effectum causæ secundæ mediante influxu causæ secundæ; quia tantum influit per actionem præviam, seu reflexam, qua efficit actionem ipsam causæ secundæ.

56. Sed miratus sum, dum mihi imponi sententiam Durandi cernerem, quam nullum magis contradicere inter omnes Theologos iactare possem; quia

nullus concursum magis immediatum in omnes actiones, & effectus causarum secundarum, magisque immediate Deo liberum, vñquam assertuit: Nam actionem divinam, divinamque causalitatem immediatissimam esse semper defendi in toto Tomo de Provid. & universalissimā ad omnia, quę in causis secundis reperiuntur; nam per illam immediate producit causam quamlibet efficientem, dando illi immediate esse, vel existere; vltius per ipsam etiam immediate dat illi virtutem omnem requisitam ad agendum: Vltius per eandem actionem, etiam immediate dat, & efficit ipsum agere cause secundę: Vltius per eandem actionem, etiam immediate, simul cum actione cause secundę, producit totum illius effectum, & in hoc ultimo possui concursum simultaneum Dei ad effectus cause secundę; & hunc concursum Dei immediatum ad omnia possui etiam immediatissimè liberum Deo, semper ex libera determinatione exercitum, & minimè ex determinatione voluntatis creatę. Hęc est mea sententia, quam in toto Tract. de Provid. consequenter tradidi, ex diametro opposita sententię Durandi prae omni alia ab ista discordante. Excedit enim in primis Doctrinam Societatis, in qua, licet admittatur concursus immediatus Dei ad omnes actiones, & effectus causarum secundarum; iste tamen concursus non ponitur in causis liberis immediate liberè exercitus à Deo, sed exercitus tantum ex determinatione libera voluntatis creatę. Itemque non ponitur quę immediatus ad effectum actionis creatę, ac ad ipsam actionem creatam: Nam ad ipsam actionem concurrit Deus, iuxta ipsos, per ipsam actionem intrasitivę, & identicę ad effectum vero, mediante ipsa actione realiter ab eo, & ab effectu distincta; nisi velint post actionem, qua simūl cum causa secunda producit effectum, pone re pro posteriori aliam actionem ad producendum effectum, de quo statim. Praeminet ergo mea sententia in contradicendo Durando prae Sententia Societatis. Praeminet etiam supra illorum Thomistarum Doctrinam, si qui sunt, qui Deum ad actionem cause secundę solum concurrere dicunt media physica qualitates; cum tamen ego assertam, non media illa, sed immediatissimę actionem cause secundę Deum efficere. Ut quid igitur contra me opponitur sequela sententię Durandi, à qua nullus Theologus removet extitit.

OCTAVUM ARGUMENTUM, QUO
elucidatur distinctio actionis, & termini,
causalitatis, & effectus.

57.

OCTAVO arguit, probando, actionem cause secundę esse actionem omnipotentie per se ipsam, minimeque produci per aliam actionem praeviam; nam propterea à Philosophis ponitur actio distincta à principio, & termino, quia regulariter contingere solet, quod possit existere simūl principium, & terminus, quin terminus sit à principio. v.g. potest existere calor, & ignis, quin calor sit ab hoc igne determinato sed vel ab alio igne, vel à solo Deo. Vnde, vt hic numero calor sit determinate ab hoc numero igne, ponunt Philosophi actionem medium realiter ab utroque distinctam ad ipsam vero actionem non ponunt aliam medium inter ipsam, & eius principium, quia hęc numero actio essentialiter est determinata ab hoc numero principio. Et hac ratione usus ego fui in lib. 2. Physicor. quest. 10. à num. 4. Sed hęc ipsa ratio probat, actionem cause secundę non produci à Deo per aliam actionem: Ergo. Probatur minor: Nam actio cause secundę per se, & immediata est essentialiter à divina Omnipotentia, quin possit, adhuc divinitus, existere, nisi ab ipsa: Sed actio distincta solum requiritur, quando res potest existere, quin sit ab hac causa determinata. Ergo non requiritur in actione cause secundę, quę essentialiter determinata est ab omnipotencia absque omni indifferetia vt esse possit, & non ab illa.

58. Hoc argumentum proposui, quest. 9. de Provid. num. 102. & ad illud sufficienter respondi, actionem, ex conceptu talis, esse ultimam actualitatem potentie activę; & cum actio creature non possit esse ultima actualitas omnipotentie, inde probatur non posse esse actionem formalem ipsius omnipotentie. Et hac ratione probatur etiam distinctio realis actionis productivę à termino producto, quia videlicet terminus productus implicat quod sit realiter ipsam actionem actualitas ultima productentis in esse talis, quamvis non probetur, esse realiter distinctam à principio agente. Vnde ex quo actio creature non possit existere, nisi à Deo, solum probatur non indigere actione distincta realiter ab utroque simūl, non

non vero quod non indigeat actione realiter à se distincta, sed indistincta realiter à Deo. Et argumentum instatur in quolibet effectu, vel ente creato: Nam omne ens creatum est essentialiter determinatum, ut sit immediate à Deo; & tamen nemo dicet, omne ens creatum esse realiter, & essentialiter actionem Dei sui ipsius productivam; alias enim effectus causaliter, & efficienter se ipsum præcederet, eo modo, quo actio productiva præcedit effectum productum: Ergo.

59. Sed Pat. Ramirez hanc sequentiam videtur concedere; nam sic ait: *Vnde iam se prodit tanquam legitima subillatio, quod cum omne ens creatum non possit existere in rebus, nisi à Deo, per se est actio illius, & fluxus immediatus à divina virtute, non indigens exercitio superaddito, qua parte procedit à Deo, licet sit necessarius influxus superadditus, qua parte procedit à causa secunda, à qua non exigit determinatè procedere.* Vnde sub infert num. sequenti, quod omne ens creatum, sive terminus, sive actio sit, sive causatum, sive causalitas, est actio, & causalitas Dei, qua producitur in esse. Sed hæc doctrina, quamvis vi consequentia in ipso necessaria, non potest tamen placere omnibus Iesuitis, quorum plures actionem creativam realiter identificatam cum Deo ponunt, & ab effectu creato realiter distinctam, quam sententiam efficaciter suasi in 2. *Physicor. quæst. 7. & num. 6.* Nunc vero sic arguo: Per te omne ens creatum, sive terminus, sive actio est per identitatem realem actio Dei sui productiva: Ergo quando ignis per actionem medianam producit calorem in passo, actio ignis est actio Dei, & calor ipse passi est etiam actio Dei: Ergo tunc Deus producit calorem in passo dupli actione realiter distincta: Nam in primis illum producit per actionem propriam ignis, que per te est etiam actio Dei, ita ut ignis, & Deus per eandem actionem indivisibiliter efficiant terminum ipsius, nempe calorem: Deinde calor ipse, qui est terminus prædictæ actionis, etiam est per identitatem actio Dei, qua immediate à Deo producitur: Ergo tunc calor in passo producitur à Deo dupli actione realiter distincta, vna identificata cum actione ignis, & alia identificata cum ipso calore per talem actionem producto. Et universaliter idem dicendum erit de omni effectu cause secundæ, quod scilicet producatur à Deo immediate dupli actione realiter distincta, vna, que sit actio

Dei identificata realiter cum actione cause secundæ, & alia, que sit etiam actio Dei identificata realiter cum effectu cause secundæ; & cum effectus cause secundæ, & actio cause secundæ sint realiter distincti, actio cum utroque identificata debet etiam esse realiter duplex, & distincta, cum eadem realiter, & simplex actio non possit realiter identificari cum duobus realiter distinctis.

60. Iam, si sequela ista, evidentè illata, concedatur, sequitur vterius, Deum bis producere eundem effectum cause secundæ, nempe prius realiter per actionem identificatam cum actione cause secundæ, & pro posteriori per actionem identificatam cum ipso effectu. Et quod prima actio debeat esse prior, secundaque posterior, patet evidentè: Nā actio cause secundæ, qua producit effectum, evidentè est prior, prioritate naturæ, & causalitatis, ad ipsum effectum: Ergo actio Dei identificata realiter cum predicta actione debet similiter esse prior prioritate naturæ, & causalitatis ad actionem aliam Dei identificatam realiter cum effectu. Patet consequentia: Quia implicat actionem esse priorem realiter, prioritate naturæ, & causalitatis, ad effectum, quin omne, quod realiter identificatur cum actione sit prius realiter eodem modo ad omne, quod identificatur realiter cum effectu; siquidem, quidquid identificatur realiter cum actione existit in signo actionis, & quidquid identificatur realiter cum effectu existit in signo effectus.

61. Si vero ista etiam sequela concedatur, sequitur, rem semel productam à Deo per unam actionem, iterum à Deo produci per aliam posteriorem in eodem instanti reali, quod veluti magnum absurdum reputant contrarij, & revera tale est: Nam ut quid semel productum, pro posteriori iterum adæquate producitur? Item sequitur, quod per unam ex illis actionibus Dei realiter distinctis, Deus efficit aliam actionem sui ipsius; nam per actionem identificatam cum actione cause secundæ absdubio efficit totum effectum, & quidquid cum illo realiter identificatur: Sed per te effectus est realiter per identitatem alia Dei actio: Ergo hanc etiam Deus producit per priorem actionem; datur ergo actio ad actionem, & causalitas ad causalitatem; non utrumque, sed actio eiusdem principij, & virtutis, nempe omnipotentie ad aliam actionem formalem ipsiusmet

virtutis, & principij, ita ut vna sit terminus, & effectus alterius respectivè ad idem principium elicitivum vtriusque. Qua igitur ratione nobis improperant pro absurdo, si dicimus, actionem vnius principij esse terminum, & effectum actionis alterius principij superioris? Mitto alia plura absurdia, quæ ex prædicta doctrina quisque inferre poterit, & pro reliquis mitto Lectorem ad præfat. quest. 9. de Provid. à num. 45. usque ad 161.

ULTIMA OBIECTIO, IN QUAM
elucidatur, quo pacto in Christo decre-
tum prædeterminans sit intrin-
secum humani-
tati.

62. **D**EUM opponit, quod stando principijs meis sequitur me teneri dicere, in voluntate Christi Domini nullam esse actionem liberam, vel retractare dicta, & fateri physicam prædeterminationem, qua talem, libertati non obesse. Assumptum probat: Quia per me connexum antecedens, & inimpedibile per voluntatem creatam, auferit eius libertatem, si ut quid intrinsecum existat priori ad actionem liberam: Sed in Christo Domino decretum prædiffinitivum actionum naturæ humanæ, & creatæ voluntatis vniq[ue] Verbo, est connexum antecedens, inimpedibile, & intrinsecum, determinans pro priori tales actiones: Ergo vel teneor dicere, tale decretum auferre libertatem humanitati Christi Domini; vel asserere, connexum antecedens inimpedibile, & intrinsecum voluntati creatæ esse cum eius libertate componibile. Cætera patent, inquit, & minorem probat, in Christo Domino, naturæ, & voluntati humanæ est intrinsecum per vniōnem ad Verbum quidquid à Verbo realiter non distinguitur: Sed decretum prædiffinitivum actionum humanitatis non distinguitur realiter à Verbo: Ergo est humanitati intrinsecum: Aliud est antecedens connexum, & inimpedibile per actiones humanitatis: Ergo in Christo Domino decretum prædiffinitivum actionum naturæ humanæ, & creatæ voluntatis vnitæ Verbo est connexum antecedens inimpedibile, & intrinsecum, determinans pro priori tales actiones. Maior, à qua cætera pendunt, constare videtur ex communi PP. doctrina relata à Theologis Tract. de Incarnat. ad quest. de termino assumente, di-

centium, id omne ex parte Dei assump-
tissæ humanitatem per vniōnem hyposta-
ticam, quod relinquat illæstam proposi-
tionem affirmantem: Patrem, & Spir-
itum Sanctum non fuisse incarnatos: Sed
communicatio intrinseca decreti præde-
finitivi intactam relinquit talem verita-
tem: Ergo decretum prædiffinitivum ac-
tionum humanitatis est per vniōnem in-
trinsecum.

63. Non possum non mirari, (quid-
quid contrarius meam admirationem mi-
retur,) quod hoc argumento me cogere
nitatur ad retractanda dicta, quod com-
muniſſimum est in materia de Incarna-
tione, & facillimè ab omnibus solvitur.
Communitè enim arguitur, quod si di-
vinitas est intrinseca humanitati, & ani-
mæ Christi, constituet animam Christi
radicaliter intellectivam, & volitivam:
Et item, intellectus divinus, cum sit in-
trinsecus intellectui humano, constituet
illum infinitè intellectivum, & intellec-
tio ipsa divina, cum sit vnta intrinsecè
intellectui humano, constituet ipsum actu
intelligentem, & comprehendentem
Deum: Et item, omnipotentia, cum sit
intrinseca humanitati, constituet illam
formaliter omnipotentem; & alia huius-
modi, quæ solent argui ex vniōne hy-
postatica divinitatis cum humanitate.
Quibus tamen facillimè respondet ab
omnibus, divinitatem esse intrinsecam
animæ Christi suppositaliter, & hypo-
staticè, sùm personaliter, nempè sub mun-
ere suppositandi, sùm personandi ipsam,
vel etiam moraliter loquendo, sub mu-
nere sanctificantis, significantis, & va-
lorantis; minimè vero esse illi formaliter
physicè intrinsecam sub munere naturæ,
naturizando ipsam formaliter, sùm consti-
tuēdo ipsa formaliter in esse radicis ope-
randi, sed quantū ad hoc munus materia-
litè se habere. Et similitè, quod intellec-
tus divinus, vtpotè identicè ipsa divinitas,
& personalitas, vnitur formaliter intrin-
secè animæ Christi, & intellectui huma-
no sub munere personandi, & supposi-
tandi ipsum, vel moraliter sub munere
valorandi, & significanti totam huma-
nitatem, eius potentias, & operationes;
& hoc modo fatemur, quod omnia, quæ
sunt in Deo per identitatem, vniuntur
formaliter intrinsecè toti humanitati, eius
potentijs, & operationibus, nempè sub
munere suppositandi, & personandi phy-
sicè, & sub munere sanctificandi, digni-
ficandi, & valorandi moraliter.

64. Ceterum minimè vnitur phy-
sicè

sicè formaliter, quoad alia munera propria divinitatis per modum naturæ, intellectus, aut voluntatis, vel omnipotentiæ, quantum ad munera intelligendi, volendi, vel possendi, quæ consequuntur ad propriam rationem naturæ divinæ; immo quantum ad ista munera perinde se habent, ac si unita non forent; eoque unionem hypostaticam communiter dicunt Theologi factam non fuisse in natura, sed solum in persona: Quia videlicet, licet natura divina fuit unita physicè naturæ humanæ, solum fuit unita physicè sub munere suppositandi, & personandi ipsam, ita, ut utriusque esset una persona, & unum suppositum; non vero sub munere proprio naturæ, naturizando naturam humanam, ita ut ex utraque resultaret una per se totalis natura, nec sub munere intellectus, voluntatis, intellectioñis, aut voluntionis, ita ut intellectus divinus actualizaret formaliter intellectum humanum, constituendo cum ipso unum per se intellectum totalem, aut voluntas divina actualizaret formaliter voluntatem humanam, constituendo cum ipsa unam per se voluntatem totalem; nec similiter omnipotentia actualizaret formaliter potentiam activam humanam, constituendo cum ipsa unam totalem potentiam per se. Hæc enim omnia involvunt errores Nestorij, & Monotelitarum ab Ecclesia saepè damnatos contra expresas Ecclesiæ definitiones, ponentes in Christo Domino duas naturas totales adæquatè distinctas, & impermixtas; duos intellectus totales; duasque voluntates; duasque potentias similiter adæquatè distinctas, & impermixtas, absque eo, quod formaliter uniantur sub proprijs muneribus per modum actus, & potentiae, natura divina naturæ humanæ; intellectus divinus intellectui humano; voluntas divina voluntati humanæ; potentia divina potentiae humanæ; sed tota unio istorum est hypostatica, hoc est, in uno supposito, & una persona utriusque naturæ, utriusque intellectus, &c. & tamen sub munere suppositandi, & personandi. Quæ unio de materiali se habet, ut una natura præstet alteri naturæ formaliter conceptum naturæ, aut una potentia alteri conceptum potentiae, sed in ratione talium manent adæquatè distinctæ, & impermixtæ, & unaquæque totalis in suo ordine. Hæc est doctrina catholica, & modus, quo sane, & catholicè intelligitur unio hypostatica, & Mysterium arcaniū Incarnationis.

65. Quomodo autem cum hoc componi possit, quod ex Omnipotentia divina, & potentia humana fiat una causa per se elicita vnius, eiusdemque actionis, ut volunt contrarij, aut quomodo in hac sententia ex utraque potentia divina, & humana non resultet una potentia totalis per se, non facile est exponere. Vide quæ diximus quæst. 9, de Prudent. à num. 59. usque ad 82. Ex quibus ad obiectionem, nego assumptum. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Connexum antecedens, & inimpedibile per voluntatem afferit eius libertatem, si ut quid intrinsecum existat pro priori ad actionem liberam; ut quid intrinsecum formaliter præstanto effectum formalem connexionis, & determinationis voluntati, concedo maiorem: Ut quid intrinsecum pure materialiter, & identice non præstanto voluntati prædictum effectum formalem, nego maiorem, & distinguo minorem, quoad ly intrinsecum eodem modo. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: In Christo Domino naturæ, & voluntati humanæ est intrinsecum per unionem ad Verbum quidquid à Verbo realiter non distinguitur, sub omni munere formaliter, nego maiorem: Formaliter sub munere personandi, & suppositandi, & pure materialiter, & identice quoad alia munera, concedo maiorem, & minorem, & distinguo consequens, distinctione data.

66. Fatemur, ergo quod quidquid realiter identificatur cum Divino Verbo, unitur intrinsecè hypostaticè naturæ humanæ in Christo, eiusque voluntati, & intellectui, (& si velis fatebisur uniri immediate, immediationi reali:) Verumtamen dicimus, non uniri formaliter sub omni munere, nec præstanto formaliter humanitatì omnem effectum formalem, seu formalem, & intrinsecam denominationem, quam in ipso Verbo, & in divinitate ad intra habent, sed solum formaliter quoad munus suppositandi, & personandi humanitatem, ut ex dictis constat: Quia nec natura divina præstat denominationem, aut effectum formalem naturæ humanitati; nec intellectus divinus constituit intellectum humanum formaliter intellectivum; nec voluntas divina voluntatem humanam formaliter volitivam; nec intellectio divina intellectum creatum formaliter intelligentem; nec volitio divina voluntatem creatam formaliter volentem, & consequenter, nec prædefinitio, aut prædeterminationis divina.

voluntatem humanam intrinsecè formaliter prædeterminantem, aut prædefinientem; nec connexio, & determinatio causalis prædefinitionis, aut prædeterminationis constituit voluntatem creatam intrinsecè, & formaliter connexam, aut determinatam: Quia sub his muneribus non afficit formaliter intrinsecè voluntatem creatam, sed per inde se habet quodad istas denominationes formales intrinsecas, ac si uita non foret: Unde solum natura divina cum omnibus suis attributis, & actibus, ratione identitatis cum Verbo, vnitur immediate humanitati, formaliter sub munere illam suppositandi, & personandi, ita quod, si velis, fabebor ipsammet prædeterminationem, & prædefinitionem divinam, ratione identitatis cum Verbo, suppositare, & personare formaliter naturam humanam, & humanam voluntatem, reddendo illam formaliter personatam, & subsilientem; cum quo tamen nego, quod reddit illam intrinsecè connexam, aut determinatam formaliter ad actum prædefinitum: Tum quia munus suppositandi, & personandi, omnino præscindit à tali connexione, & determinatione, talisque connexio, & determinatio per accidens omnino se habet ad officium suppositandi, & personandi: Tum quia sibi munere connexionis, & determinationis ad extra cum effectu prædefinito non afficit formaliter voluntatem, nec naturam creatam. Et hæc quidem dixerim, non tam pro necessitate argumenti, quam pro explicanda obiter illa uione hypostatica abique confusione, aut permixtione naturarum, & potentiarum, & actuum, & actionum propriarum utriusque.

67. Ex quo iam infertur solution ad replicam, quam ex doctrina Illust. Godoy propugnantis, quod Verbum diuinum procedit ut Verbum etiam omnium contingentium, & futurorum, sic arguit: Verbum diuinum est per se Verbum representans omnes actus liberos humanitatis Christi: Sed, ut Verbum, est intrinsecum per uionem naturæ assumptæ: Ergo natura assumpta, pro priori ad suas operationes liberas, est per Verbum formaliter determinata ad liberam operationem, quam Verbum per se representat. Et virget: Quia Verbum, ut per se Verbum talis operationis liberæ humanitatis, est intrinsecè connexum cum tali libera operatione: Sed ut est Verbum omnium, quorum est Verbum, vnitur intrinsecè humanitati: Ergo ut conne-

xum intrinsecè cum tali operatione libera vnitur intrinsecè humanitati. Respondeo enim, admittendo libenter doctrinam Illust. Godoy, & concedendo maiorem, distinguendo tamen minorem: Ut Verbum est intrinsecum per uionem naturæ assumptæ formaliter sub natura representationis, nego minorem: Formaliter sub munere personandi, & suppositandi, concedo minorem, & nego consequentiam. Et ad urgentiam, concessa maiori, distinguo minorem: Ut est Verbum omnium, quorum est Verbum, vnitur intrinsecè humanitati formaliter sub munere representationi, nego minorem: Sub munere suppositandi, & personandi, concedo minorem, & nego consequentiam in sensu formalis: Quia certissimum est, Verbum afficere formaliter humanitatem, eam personando, & suppositando; falsissimum tamen quod eam formaliter afficiat sub munere representationis eorum, quorum est Verbum intentionale; alias humanitati communicaet formaliter immediate representationem omnium possibilium, & futurorum, & comprehensivam expressionem totius divinitatis, quo nihil absurdius ex cogitari potest: Cum autem Verbum sub munere personandi, & suppositandi prescindat ab esse Verbum expressivum horum, vel illorum contingentium, munusque representandi hæc potius, quam illa contingentia, ac proinde connexio intrinseca cum his præ alijs pure identice, materialiter, & per accidens se habeat ad munus suppositandi, & personandi, planè sequitur, quod humanitatem Christi, aut eius voluntatem non afficit formaliter, eam determinando, aut connectendo cum hac potius operatione contingentia, quam cum illa, nec eam formaliter intrinsecè determinando ad unum potius, quam ad oppositum, sicut nec eam afficit formaliter sub munere representationis, aut expressionis, constituen do illum formaliter representantem, aut exprimentem, imò nec eidem formaliter representando, aut exprimendo ea, quæ exprimit, aut representat intellectui paterno, sed sub hoc munere extrinsecè se habet formaliter respectu humanitatis, & solum materialiter, & identice ratione identitatis, quam habet cum munere personandi, & suppositandi, ei vnitur intrinsecè.

68. Ex quibus nulla potest fieri paritas ad qualitatem physicè prædeterminantem: Nam illa est formaliter connexio

nexio à priori cum consensu, v. g. & determinatio efficax cum illo à priori connexa, & alias vnitur informative, & inheſivè voluntati, tanquam proprio, & per se illius subiecto, cui vnicè destinata est: Debet ergò illi præstare formaliter intrinsecè totum suum effectum formalē, & consequenter debet constituere formaliter voluntatem intrinsecè determinatam, & intrinsecè connexam antecedenter, & à priori cum actu, ad quem est prædeterminatio. Ex quo probamus non relinquere voluntatem intrinsecè indifferentem, nec determinabilem per actum subsequentem, sed, incapacem, vt per illum determinetur, cum solum sit capax determinari quod indifferens supponitur, sicut solum est capax actuari realiter quod supponitur realiter poten-tiale, & realiter perfici, quod supponitur realiter perfectibile. Nulla ergò potest fieri paritas ex vniōne hypostatica divīng prædefinitionis, aut prædeterminationis cum natura humana ad qualitatem physice prædeterminantem.

QUÆSTIUNCULA ULTIMA.

QUALITER P.RÆDEFINITIO,
aut prædeterminatio entitatis in peccato
reperta, solum sit permisiva
peccati, eiusvè malitiæ?

DE hoc assumpto latè differui quæst. vlt. de Provident. vbi multis ostendi ab authoritate, & ratione, quod ex cursu positivo per se, sive præmoveente, aut prædeterminante physicè actum, & entitatem peccati, minimè sequitur Deum esse causam plusquam permisivam peccati, eiusvè malitiæ. Verūtamen, quia Doctissimus P. Ramirez in suo Tract. de Prædestinat. disp. 6. à cap. 3. nostram doctrinam impugnare conatur eisdem quoad substantiam argumentis, quibus in præfata quæstione satisfeci; aliter tamen, & sub obscuriori forma propositis; non inutilem iudicavi ea, quæ aliquam præferre videntur difficultatem, iterum exticare. Igitur in primis opponit ab authoritate omnes illos textus Sacré Scripturæ, & SS.PP. quibus prædicatur, Deum non esse Auth. iniquitatis: Odio habere iniquitatem; mala consilia; malam concupiscentiam; operaque mala non esse à Deo, sed ex nobis, idque non solum in

Tom. II.

generali, sed in particulari de homicidijs, adulterijs, latrocinijs, alijsque peccatis in specie afferunt PP. Ecclesiæ.

QUALITER INTELLIGENDA
sunt Scriptura, & PP. Testimonia, quæ
negant causalitatem Dei in
peccatum.

CÄTERUM his omnibus sa-tis, superque respondi vbi supra, à num. 55. contestans cum Sacra Scriptura, & PP. ea omnia Testimonia absolutè sumpta, & sine præcione entitatis à malitia, (quam præcione, nec PP. nec Scriptura in præfatis Textibus faciunt) verissima esse, absolutèque ab omnibus concedenda, sive loquantur de malo, & peccato in genere, sive de quibuslibet peccatis, & malis in specie, iuxta illam regulam Div. Thom. in 2. distin. 37. quæst. 2. in corpor. vbi ait: Et ideo quodcumque nomen deformitatem simili cum actu significat, sive in generali, sive in speciali, non potest diri, quod à Deo sit simpliciter; unde non potest dici, quod peccatum sit à Deo, ut homicidium, & aliquid huiusmodi, nisi cum hac additione, in quantum est actus, in quantum est ens. Ex qua regula manifestè constat omnia PP. ex Sacré Scripturæ Testimonia, quæ contra nos allegantur, simpliciter esse admittenda, vt verissima; quia loquuntur de malis, & peccatis simpliciter, & sine præcione entitatis à malitia, hoc est, sine illo addito: In quantū actus: In quantū ens, vt in omnibus illis videri licet; non enim assignant, nec possunt assignare contrarij testimonium aliquod Scripturæ, aut PP. in quo de malo morali, sive in genere, sive in specie, dicatur cum præcione, quod non est à Deo, vt Authore, in quantum actus, in quantum ens, quod entitatem, seu quod actualitatem, &c.

Ex quo nō leve argumentū potest sumi pro nostra sententia ab authoritate PP. nā vbiisque PP. loquuntur de aliquo obiecto, iam simpliciter, absolutè, & sine præciosine, iam præcisivè, & cum addito præscidente, & reduplicante vnam rationem, & non aliam in eodem obiecto, & cum vtriusque distinctione; Testimonia illa, in quibus loquuntur indistinctè simpliciter, & absolutè, interpretanda sunt per alia, in quibus loquuntur distinctè, præcisivè, & cum additō reduplicante, & distinguente: Nam hic modus loquendi est magis clarus, magis distinctus, & magis explicativus, vt per se patet;

ratioque ipsa expostulat, vt modus loquendi absolute, confuse, & in concreto explicari debeat per modum loquendi distincte, præcisivè, & cum distinctione inter abstractum, & substratum concreti, vt clariorem: Sed Testimonia PP. quæ in nostrum favorem allegantur, omnia loquuntur præcisivè, distincte, & clare discernendo in malo morali rationem entis, & rationem mali; substratum, & abstractum in concreto mali moralis; vt vidimus quæst. 19. à num. 7. & per totas illas duas quæstiones: Ergò Testimonia PP. quæ allegantur pro sententia contraria exponenda sunt per ea, quæ ex PP. pro nostra allegantur, non autem è contra: Ergò standum est sensui expresso, claro, distincto, & præcisivo, quem exprimunt Testimonia pro nobis allegata, alia vero, quæ indistincte, & sine præcisione loquuntur, ad hunc sensum trahenda, & explicanda sunt.

4. Verūtamen præfatus Auct. opponit, quod Calvinus, & sequaces, similibus præcisionibus distinguebant in malis moralibus entitatem à malitia, actum, & deformitatem, & cum hac præcisione asserabant solius entitatis, & actus Deum esse Auct. non vero malitiæ. Ad quod probandum affert ex Calvino, Theodoro Beza, & Philippo Melanchton, aliqua testimonia. Sed ad hæc iam respondi quæst. prefat. 20. copiosissime à num. 73. convincendo, Hæreticos inconstantes esse, pugnantia scribere, vno, eodemque ore forbere, & flare, ac prindè utrumque asseruisse in suis scriptis, minimèque damnari ab Ecclesia propter ea testimonia, in quibus cum præcisione attribuunt Deo, vt Authori, entitatem peccati, non vero malitiæ, aut pravitatem; sed propter ea, in quibus utrumque satis expressè Deo, vt Authori, adscribunt, loquutionibus evidentè blasphemis, quas reuli ex ipso Calvino extractas à Pat. Maximiliano Sandeo Batavo Jesuita, num. 75. Cuius tamen responsionis Pat. Ramirez non meminit, nec contra eam quidquam opponit. Solumque n. 88. ex mente PP. colligit seriem quandam plenium propositionum, quibus coparat seriem aliam propositionum, quas dicit colligi ex prædeterminatione ad materiale peccati, & post comparisonem, inferre conatur Thomistas contradictione loqui ad sensum SS. PP. Verūtamen nec in prima serie ponit PP. propositiones, vt in ipsis iacent, sed vt ipse traducit, eorum verba ordinando, additaque interponendo, pro

suo arbitrio; nec in secunda servat Tex- tum Thomistarum, sed vt ipse colligit ex ipsis, propositiones ad nutum format. Ex quo mirum non est, si contradictionem apparere faciat inter Thomistas, & PP. quam certè non ita faceret, nec apparen- tem, si PP. Testimonia, vt iacent, coordi- naret, Thomistarumque propositiones, non vt ipse sinistrè colligit, sed vt in ipsis reperiuntur numeraret.

5. Sed præterire non possum, quod in loquutionibus, quibus PP. & Thomis- tas supponit negantes Deum esse Au- thorem malorum; sic ait: *Patres specifica- tivum renunt, sicut & reduplicativum; prædeterminantes reduplicationem fugiunt; specificativum amplectuntur*, quasi Tho- mistæ solum negent Deum facere mala, reduplicativè vt mala, absolute tamen concedant, & amplectantur omnes pro- positiones afferentes Deum facere mala, specificativè sumptas, & sine reduplica- tione. Quod ferè in omni illa quæstione, sine contradictione Thomistis adscribit, & in eis supponit; sed non sine aliquali im- postura. Thomistæ enim, nec cum redu- plicatione, nec sine illa, nec reduplicativè, nec specificativè, Deum mala facere, ho- micidia, adulteria, latrocinia, aliaque hu- iusmodi per se causare, aut prædetermi- nare dicunt; nec illorum Deum Autho- rem faciunt, sed semper, sive reduplicetur, sive solum specificetur in obiecto malitia, aut deformitas, Deum tale obiectum ab- solutè, & simpliciter efficere negant, iuxta regulam assignatam à D. Th. Vnde non levius videtur impostura ipsis adscribere omnes propositiones afferentes sine præ- cisione, & reduplicatione, Deum Autho- rem esse malorum, Deum efficere mala moralia, vt adulteria, latrocinia, omnesque malas voluntates, & mala opera; cum ipsi, sicut PP. non solum reduplicationem fu- giant, sed etiam specificativum mali; non solumque negent Deum esse Authorem malorum, reduplicativè, vt malorum, sed etiam specificativè, absolute, & simpliciter, iuxta præfatam regulam Div. Thom. solumque cum præcisione, & reduplica- tione entitatis, & actus illorum Deum esse per se causam, & Authorem conce- dunt. Vide quæst. citat. à num. 67. Hac iniuria propulsata, ad argumenta, ex ratione petita, venia- mus.



DUO ARGUMENTA PAT.
Ramirez solvuntur.

6. Sic igitur arguit à n. 91. Deum prædeterminare materiale peccati, & esse causam per se illius est velle malè moraliter: Sed repugnat Deo velle malè moraliter: Ergo & prædeterminare materiale peccati, aut esse per se causam illius. Probat maiorem: Prædeterminare materiale peccati est velle malum moraliter inseparabilitè tale: Sed velle malum moraliter inseparabilitè tale, est velle malè moraliter: Ergò prædeterminare materiale peccati est velle malè peccati. Maiorem, inquit sibi certam esse, nihilominus eam probat. Prædeterminare materiale peccati est velle id, quod in peccato, prout distincto realiter, & formaliter à malitia morali, est malum moraliter inseparabilitè per malitiam moralem, tanquam per formam, que solum est mala quo, non mala quod: Sed velle id, quod per malitiam moralem, tanquam per formam, est malum moraliter inseparabilitè, est velle malum moraliter inseparabilitè: Ergò: Confirmat hoc ipsum, probatque postea minorem primi syllogismi. Quas probationes, & confirmationes prætermitto, quia per se corrunt, explicato primo syllogismo. Et tandem concludit, se non percipere quid proficiat distinctio illa prædeterminationis ad materiale, non autem ad formale? Nam dato, quod prædeterminare ad materiale non sit prædeterminare ad formale, semper remanet, quod Deus præterminans ad materiale, vult id, quod est malum moraliter, advertens esse tale inseparabilitè, ita ut in illis circumstantijs non possit non infici malitia morali. Vnde tendentia affectiva, & causativa illius materialis est tendentia in id, quod propinquatur malum moraliter connexivè; tendere autem in malum moraliter, cognitum ut tale connexivè, quomodo possit esse moraliter bonum?

7. Respondeo tamen, negando maiorem. Ad cuius probationem, vel nego maiorem: Quia materiale peccati per se est bonum à Deo participatum, minimè autem per se malum: Vel claritatis gratia, distinguo maiorem: Est velle malum moraliter, quantum ad malitiam, nego maiorem: Quantum ad id, quod denominatur malum inseparabilitè, subdistingo: Quod denominatur malum inseparabilitè ab intrinseco Dei volentis, vel rei volitè, nego suppositū: Inseparabi-

Tom. II.

litè malum ex causa secunda deficientē participante illud materiale, seu obiectum à Deo volitum, concedo maiorem, & minorem in sensu concessō. Et ad probationem maioris, dico, quod implicat in terminis manifestam contradictionem: Id quod in peccato, prout distincto realiter, vel formaliter à malitia morali, est malum moraliter inseparabilitè per malitiam moralem. Implicat enim manifestam contradictionem in terminis malum moraliter prout distinctum realiter formaliter à malitia morali, sicut bonum, prout distinctum realiter, aut formaliter, à bonitate. Sed hac implicatione prætermissa, adhuc subdistingo ly malum inseparabilitè: Quia entitas peccati, que est materialis in peccato, duplicitè dici potest inseparabilitè mala, nempe vel inseparabilitè ex capite entitatis volitè à Deo, aut ex Deo volente, ita quod inseparabilitas ex ipsam entitatem ab intrinseco proveniat, ex Deoque volente entitatem; vel inseparabilitè ex subiecto immediato, & proximo recipiente, & participante entitatem ex Deo volente causatam, & communicatam; nego igitur, quod entitas materialis in peccato sit primo modo inseparabilitè mala; quia solum secundo modo est inseparabilis à malitia, nempe ex eo, quod proximum susceptivum, & participativum illius est voluntas sub apprehensione inordinata, & defectuosa, & ideo non potest participare entitatem à Deo volitam, nisi cum defectu privativo restitudinis debitè, & exinde provenit inseparabilitas, seu quod idem est connexionem entitatis cum malitia: Deus igitur, dum prædeterminat talam entitatem, prævidendo voluntatem informatam apprehensione prava, & defectuosa, solum vult reducere illam de potentia ad actum, communicando illi totam actualitatem, cuius est capax, & quam ipsa sub illa forma participate potest; quod si voluntas non potest participare actualitatem, & entitatem, quam Deus vult illi communicare separabilitè à malitia, aut nisi cum defectu privativo restitudinis, hæc inseparabilitas, nec est ab intrinseco entitatis, nec ex Deo volente dare totam entitatem, & actualitatem, cuius sit capax voluntas sit constituta, nec Deo sic volenti tribuitur, aut imputatur, sed voluntati, tanquam subiecto deficientē participativo actualitatis, & entitatis. Vide que diximus pref. quæst. à num. 84. usque ad 92. explicando connexionem entitatis cum malitia.

Cccc 2.

Ex

Ex quibus tota vis , quam facit Pat. Ramirez in illo adverbio *inseparabiliter evanescit*.

8. Iam ad ponderationem , qua concludit se non percipere quid proficiat distinctio illa *materialis* , & *formalis* in peccato ? Dico , quod Deus prædeterminans ad materiale vult id , quod ex voluntate participante deficiēt , est , seu redditur malum moraliter , advertens esse tale inseparabilit̄ ex voluntate deficiēt illud participantē , ita ut in illis circumstantijs non posset non infici malitia morali ab ipsa voluntate pravè informatā apprehensione defectuosa : Vnde tendentia affectiva , & causativa ex parte Dei illius materialis , est tendentia in id , quod proponitur connexivè malum moraliter aliundē , seu connexione ex prava dispositione , & informatione voluntatis participantis proveniente : Hoc autem modo Deum velle materiale peccati , vel ita tendere in illud , nec est velle malum moraliter , minusque velle male moraliter ; quia Deus sanctissime , & rectissime potest velle , & sāpē vult causam secundam pravè informatam reducere ad actum , eique impertire totam actualitatem , & entitatem , quam participare potest , licet prævidendo , quod causa secunda sic pravè informatā illam non potest participare separabilit̄ à malitia , hoc est , sine defectu privativo restitutinīs debit̄ actui ; quia huiusmodi connexio , & inseparabilitas , nec est à Deo volita , nec ab ipso procedit , nec ipsi consequenter imputatur , nisi tantum permisive , eo quod non tenetur illam cavere , aut vitare in generali communicatione suę actualitatis , perfectionis , & entitatis , qua omnes causas secundas , sive recte , sive pravè informatas , ad actum reducit , secundum totum , quod ex Deo participare possunt de actualitate , perfectione essendi , & agendi , quidquid sit , an ex illarum prava dispositione in tali participatione sequatur malitia , atit privatio debit̄ perfectionis , quam Deus non vult , sed tantum permisive ad huiusmodi sequelam se habet .

9. Secundò opponit : Quia casu impossibili dato , quod Deus esset causa per se peccati , & malitię , non alio modo se haberet , ac per nos se habet prædeterminando entitatem : Ergo dum prædeterminat entitatem est causa per se malitię . Probat antecedens : Quia in eo casu Deus prædeterminaret positivè quidquid positivum est in peccato , & hoc tantum

positivè efficeret , & causaret , non autem privativum ; quia privativum non potest terminare actionem , aut efficiētiā positivam : Sed per nos , dum Deus prædeterminat , etiam causat positivè quidquid positivum est in peccato : Ergo tantum causat positivè quantum causaret , casu quo esset causa per se malitię . Cur ergo in eo casu esset causa per se malitię , & non in isto ? Nec valet dicere : Quod in illo casu impossibili eadem actio , quę produceret , & causaret positivè totam entitatem peccati , seu quidquid positivum est in peccato , esset virtualis , & interpretativa volitio , actio , & productio malitię , secūs autem in nostra sententia . Contra enim est : Nam ideo in illo casu impossibili Deus interpretativè , & virtualiter tenderet in malitiam , quia vere produceret , & per se causaret entitatem , cognoscens ei annexam esse malitiam : Sed eodem modo se habet in nostra sententia : Ergo .

10. Respondeo , non posse fingi Deum fore causam per se malitię , nisi pariter fingendo Deum fore causam per se defectus privativi in actu humano reperti , in quo eius malitia formaliter consistit . Nec posse hoc fingi , nisi pariter fingendo Deum fore causam deficiētem : Nam defectus privativus , ut talis , non causatur per se , nisi à causa deficiente , seu deficiēt operante ; in illo ergo casu , ideo Deus esset causa per se malitię , quia esset causa deficiens , agentisque deficiēt ; ita ut idem defectus , qui esset in actu humano positivè productio , & factio à Deo , præcoatineretur in Deo , ut in causa , & ex ipso ad talem actum emanaret : Hoc autem non ponimus in nostra sententia , sed Deus prædeterminat per modum causę purę efficientis totam entitatem , & actualitatem , quam participare potest causa secunda , nempē voluntas , ut pravè informata ; ita ut si voluntas capax esset participandi actum cum plenitudine perfectionis , & restitutinīs , quantum est ex Deo , minimè deficeret talis communicatio ; quia Deus , sicut est ipsa plenitudo essendi , absque omni defectu , ita est ipsa plenitudo agendi , & influendi ex parte sua ; vnde ipsius influentia solum limitatur magis , vel minus penes formam subiecti participantis illam : Cum igitur in subiecto participante ratione suę proprię formę est defectus debit̄ perfectionis , vel capacitatris , ex tali defectu causatur per se defectus in actu , vel effectu sequuto , non autem

ex Deo, in quo nullus præsupponitur defectus, nec in essendo, nec in agendo, quantum est ex parte sua. Videantur à nobis dicta *vbi supra à num. 10. vsque ad 20.* Ex quo in forma ad obiectionem, nego antecedens. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: In eo casu Deus positivè prædeterminaret, efficeret, & cau-saret quidquid positivum est in peccato, ut causa deficiens in essendo, vel in agendo ex parte sua, concedo maiorem: Ut purè efficiens, & nullo modo deficiens ex parte sua, nego maiorem, & distinguo minorem eodem modo, negoque consequentiam. Admittoque solutionem ibi datam. Ad cuius impugnationem, distinguo causalem eadem distinctione, quæ est fundamentum radicale disparitatis, & ad quod disparitas unius calus ab alio semper est reducenda.

11. Sed instat: Vel quod Deus concurreret deficienter consideret in eo, quod efficeret materiale ex affectu ad peccatum, vel in eo, quod efficeret materiale cum obligatione non prædeterminandi; vel demum in eo, quod concurreret ut alteri non subiectum? Non pri-mum: Quia licet affectus ad malitiam, & peccatum probet causalitatem per se in illam, non tamen requiritur ad illam per se causandam, alias omnis, qui pec-cat ageret ex affectu ad peccatum, & malitiam. Nec secundum: Quia restat nobis probare Deum de facto non obligari, ne prædeterminet ad materiale, aut esse liberum à tali obligatione non præ-determinandi materiale. Sicut enim non dicemus, quod si Deus de facto mentiretur, alio modo mentiretur, ac quando-mentiretur cum obligatione non men-tiendi; sic debet dici, quod si Deus de facto prædeterminat materiale peccati, non aliter predeterminat, ac in casu, in quo idem faceret sub obligatione non faciendi; quia si tunc haberet obligatio-nem non prædeterminandi, cur modo etiam illam non habet? Nec tertium: Nam esset incidere in falsam sententiam Anaxarchi dicentis, licere supremè potestati omnia, qua ab inferioribus sine turpitudine fieri non possunt, quia nulli superiori subiectur; contra quam Ansel-lib. 1. cur Deus homo, cap. 12. sic ait: quod dicitur, quia quod Deus vult iustum est, non est ita intelligendum, vt si Deus velit quodlibet inconveniens, iustum sit, quia ipse vult. Non enim sequitur, si Deus vult mentiri, iustum est mentiri: Sed po-tius Deum illum non esse; nam nequaquam

Tom. II.

poteſt velle mentiri, niſi voluntas, in qua corrupta eſt veritas: Ergo.

12. Sed respondeo, quod Deum concurrere deficienter in illo casu impos-sibili, non consideret fundamentaliter, aut à priori in primò, nec in secundò, nec in tertio capite ex tribus assignatis; sed in eo, quod præsupponeretur in Deo, seu ex parte Dei aliquis defectus intrinsecus perfectionis, aut rectitudinis in essendo, vel in agendo, aut aliqua corruptio bonitatis moralis; quia non potest esse cau-sa per se defectus rectitudinis debitæ illa causa, in qua non præcedit defectus ali-quis rectitudinis, & perfectionis moralis; nec potest esse causa per se malitia illa causa, in qua non præsupponitur corrup-ta ex parte bonitas. Quod apertè patet ex ipso textu Anselmi dicentis: *Nequaquam poteſt velle mentiri, niſi voluntas, in qua corrupta eſt veritas.* Sicut enim menda-cium opponitur veritati, ita malitia op-ponitur bonitati: Ergo sicut non potest esse causa per se mendacij, niſi voluntas, in qua corrupta sit veritas, ita non potest esse causa per se malitiae, niſi voluntas, in qua corrupta sit bonitas; in hoc ergo con-sideret quod Deus esset causa per se malitia in eo casu impossibili. In nostra vero sententia è contra accidit: Nam po-nimus causam primam, & causam secun-dam taliter se habentes, quod causa se-cunda, nempe voluntas informata ap-prehensione defectuosa, præsupponitur ante actum ut causa deficiens in essen-do, & in actu primo per corruptionem rectitudinis, & bonitatis ex parte appre-hensionis practicè proponentis defectuo-se, & pravè, in qua supponitur corrupta bonitas, licet corruptione nondum pro illo priori voluntaria, & libera. Causa vero prima nempe divina voluntas, sup-ponitur informata summa, & infinita Dei bonitate, secundum quam omnia vult, & operatur ad extra, & consequenter ex parte sua absque omni voluntatis corrup-tione, sed potius cum plenitudine bonitatis, illam communicans ad extra, se-cundum capacitatem causæ secundæ illam recipientis, & participantis. Unde si ac-tus, vel effectus oritur malus, aut defec-tuosus, hoc non procedit ex Deo, ut causa prima agente ex parte sua secun-dum plenitudinem bonitatis, sed ex cau-sa secunda participante divinam bonita-tem, actualitatem, & perfectionem defi-cienter, cum defectu nempe privativo integritatis, & bonitatis debitæ, sive cum malitia, propter defectum, & cor-

ruptionem bonitatis, qua laborat, ut informata apprehensione defectuosa, & inordinata. Vide *vbi suprà num. 12.* & *quæst. 11. num. 47.* & *in secundo Physicor. quæst. 23. per totam, & lib. 1. de Generat. quæst. 6. per totam, & in Metaph. quæst. 5. per totam.*

**TERTIA OBIECTIO CUM
instantijs enervatur. Exponiturque,
quænam Dei voluntas sit
regula morali-
tatis.**

13.

OBJICIT tertio argumentum illud commune à paritate præcepti, & consilij, quo Deus nequit præcipere, aut consulere totam entitatem peccati, nisi consulendo, aut præcipiendo ex consequenti malitiâ: Ergo idem dicendum est de prædeterminatione physica. Hoc argumentum mihi propolui *vbi suprà à num. 109. & num. 112.* dicebam: Reddo manifestam disparitatem; quia præceptum, suasio, aut consilium Dei sunt regula bonitatis moralis, ac proinde faciunt actum, quem præcipiunt moraliter bonum, & honestum; cum autem id, quod per se ponit in actu denominationem oppositam malitiæ, non præcindat, sed potius excludat malitiam, inde est, quod præceptum non potest præcipere totam entitatem actus, præcindendo à malitia. At in physica præmotione oppositum opposita de causa contingit: Quia prædetermination, cum sit causalitas physica Dei, solum est regula bonitatis physica, non autem bonitatis moralis, ut per se patet. Vnde solum habet per se facere entitatem, & actum, quem prædeterminat, physicè bonum; non autem honestum, & moraliter bonum, &c. Hanc disparitatem refert Pat. Ramirez *num. 131.* dicens, me solita resolutione manifestam appellare, quæ tamen sibi obscura satis esse testatur. Et in primis sic arguit: Nam ex ea solum sequitur, quod id, quod in actu directe præcipitur, reddatur moraliter bonum ex conformitate cum præcepto: Ergo si Deus solum præcipieret materiale actus, solum illud materiale redderetur moraliter bonum, non autem formale: Posset ergo tunc manere formalis malitia non præcepta, neque bona moraliter, licet materiale maneret præceptum, & moraliter bonum. Probat consequentiam: Quia non magis opponuntur inter se esse

prædeterminatum, & non esse prædeterminatum; esse bonum physicum, & non esse bonum physicum, quam esse conforme regulæ honestatis, & non esse conforme; esse præceptum, & non esse præceptum: Ergò si prima possunt sine contradictione verificari in eodem actu, pariter possunt verificari secunda. Item si compatitur actum secundum entitatem esse conformem prædeterminationi, aut divino beneplacito, quin sit illi conformis, quantum ad formale malitiæ; cur non peterit componi, quod sit conformis præcepto quantum ad entitatem, quin sit conformis præcepto, quantum ad formale malitiæ?

14. Sed ad hoc iam respondebam ibidem, negando suppositum, quod scilicet casu, quo Deus tantum præcipieret totam entitatem actus, maneret in illo actu formale malitiæ: Nam eo ipso tota entitas actus esset conformis divinae legi formaliter, ac per consequens tota illa esset formaliter moraliter bona, & ex hoc ipso formaliter incapa x malitiæ moralis: Falso ergo supponitur, quod præcepta præcisè tota entitate actus, maneret in actu formalis malitia; & hoc suppositum deberet probari, quod quidem minime probatur argumento proposito. Cui respondeo, concessò antecedenti, negando suppositum consequentis, nempe quod si solum præcipieret totum materiale actus restaret in actu illud formale malitiæ: Quia illud formale malitiæ quodammodo materiale denominaret formaliter malum? Non sanè materiale præceptum; quia materiale præceptum esset formaliter bonum ex conformitate cum sua regula, nempe cum præcepto; aliunde non restaret aliud materiale, quia supponimus totum materiale esse præceptum à Deo: Ergo implicat ibi manere formalem malitiam, vt potè cum non maneret in illo actu substractum materiale, quod moraliter maleficeret, aut denominaret. Et explicatur amplius: Nam si in actu esset tota entitas præcepta, nihil deficeret in actu de entitate præcepta: Sed eo ipso per illum actum plenè impleretur Dei lex, & præceptum: Ergo ille actus esset integrè, & plenè conformis divinae legi; quomodo autem maneret capax formalis malitiæ, sénz quod idem est formalis disconformitatis ad legem divinam? Etenim, si solum Deus præcipieret materiale: Ergo ponendo illud materiale voluntas integrè impleret præceptum: Ergo in illo materiali nihil deficeret de integratate

tate adimplendi præceptum: Vbi ergo esset locus malitia formalis, quæ in privatione integratatis, & rectitudinis præcepta consistit?

15. Unde ad probationem in contra, nego iterum suppositum in secundis propositionibus: quia in actu peccati stat optimè dari entitatem physicam, & totam istam entitatem physicam esse moraliter malam, sive substratum materiale affectum malitia morali: Quia nulla est contradic̄io in eo, quod bonum physicū afficiatur malitia morali, & denominetur moraliter malum ex causa secunda deficiente in genere moris participante illud bonum physicum; ac proinde in illo actu potest manere simul, & bonitas physica à Deo volita, & prædeterminata, & simul malitia moralis à Deo non volita, nec prædeterminata: Attamen si tota, & sola entitas actus sit præcepta, evidentè tota illa erit moraliter bona. Ex quo manifeste sequitur, eam esse substratum incapax malitia moralis; quia implicat quod substratum materiale adequate, & integrè moraliter bonum denominetur malum moraliter, aut sit capax malitia moralis: Negatur ergo suppositum, quod tunc casus posset manere in illo actu formale malitia moralis, siquidem directe, & contradictoriè opponuntur hæc duo: *Tale materiale est integrè, & adequate moraliter bonum, & idem materiale est moraliter malum.* En igitur manifestam disparitatem.

16. Sed iterum replicat: Deus est regula bonitatis, secundum quod recedit à malo morali, & accedit ad bonum morale: Sed Deus non minus recedit à malo morali, & accedit ad bonum morale, ut volens, quam ut præcipiens: Ergo si Deus, ut præcipiens entitatem actus, est regula honestatis actus, etiam ut volens entitatem actus erit regula entitatis actus. Probat minorem: Quia tamen infinitè Sanctus est Deus in volendo, quam in præcipiendo: Sed infinita sanctitas constituitur per summum recessum à malo morali, & per summum accessum ad bonum morale: Ergo Deus non minus recedit, &c.

17. Hæc replica tangit controversiam de regula moralitatis. Verumtamen in ea controversia, quidquid rarissimi dicant, communis ferè omnium sententia est Deum solum esse regulam moralitatis in quantum Legislatorem, sive in quantum aeterna lege dictat quid facendum, quid vitandum sit. Vel si mavis

talem regulam esse voluntatem divinam, credo quod nullus afferuit esse voluntatem divinam beneplaciti, creaturis omnino occultam, & ignotam, sed solam voluntatem signi, sive ut manifestam per præcepta, & consilia. Et ratio manifesta est: quia regula moralitatis debet esse nota moraliter operantibus; nam absque regula sibi nota implicat moraliter operari, sicut absque regula artis nota artifici, implicat artificialiter operari: Sed voluntas beneplaciti est de se omnino creaturis occulta: Ergo implicat eam esse regulam moralitatis, ut potè per quam nemo unquam scire potest quid Deus velit, quid nolit, quid sibi agendum sit, quid vitandum? Ex qua doctrina, apud omnes certa, distingo maiorem, quam ut certainam supponit: Deus est regula bonitatis, secundum quod recedit à malo morali, & accedit ad bonum morale, purè in essendo, aut in volendo voluntate beneplaciti, nego maiorem: In præcipiendo, aut consulendo, aut in volendo voluntate signi, concedo maiorem, & distingo minorem eodem modo. Ad cuius probationem fateor, quod Deus est infinitè Sanctus in volendo voluntate beneplaciti, sicut in præcipiendo, & consulendo creaturis intellectualibus, & quod in primo munere recedit summè à malo morali, & accedit ad bonum morale, loquendo ad intrà, & ex parte Dei volentis: Verumtamen, ut volens voluntate beneplaciti minimè est creaturis intellectualibus regula moralitatis, tūm ob rationem datum, quia nempè illa voluntas est per se ignota ipsis; tūm quia voluntate beneplaciti Deus innumera vult, quæ nec sunt bona, nec mala moraliter ex conformitate cum ipsa; vult enim Cœlorum existentiam, & Elementorum, generationes viventium, & brutorum, & alia innumera his similia, quæ bona quidem physica sunt, sed nec moraliter bona, nec moraliter mala, imò nec moralia, quantumvis conformia divino beneplacito. Ex quo etiam sequitur, quod voluntas beneplaciti, ex parte obiecti voliti, nec recedat, nec accedat per se ad bonum morale, sed per se præscindit in volitò à bonitate, vel malitia morali: Attamen Deus, ut præcipiens, aut consulens, in primis solum præcipit, & consulit per se creaturis intellectualibus, ipsis intimando suam legem, & voluntatem præceptivam: Deinde hoc pacto est propriè regula moralitatis; tūm quia per se manifestata, & intimata creaturæ intellectuali; tūm quia taliter illi

proposita, ut si illi voluntariè se conformet, benè moralitè, si ab illa voluntariè discordet, malè moralitè operabitur; & per conformitatem, vel disconformitatem voluntariam ad ipsam formalitè constituitur bonitas, vel malitia moralis. Vide ergò quanta sit disparitas ex una ad aliam, quantum ad esse regulam moralitatis creaturis intellectualibus.

18. Verùmramen insitit: Deum velle virtualitè me exerceri, sicut ipse vult, est regula honestatis mei exercitij, per me: Ergò Deum velle formalitè me exerceri, sicut ipse vult, est regula formalis honestatis mei exercitij. Probat antecedens: Quia præceptum, quod per me est regula honestatis exercitij præcepti, quamvis sit volitio formalis obligationis, non est volitio formalis, sed virtualis exercitij, imò nec volitio formalis obligationis erit, si consistat in imperio intellectuali, vt est communis sententia Thomistarum. Deindè probat consequiam: Quando id, quod minus coniungit meum exercitium ad divinum beneplacitum, est regula moralis honestatis; id quod magis, & fortius coniungit debet esse regula honestatis: Sed volitio formalis mei exercitij, sicut ipse vult, qualis est volitio prædeterminativa, magis, & fortius coniungit meum exercitium cum divino beneplacito, quam volitio virtualis, qualis est, quę in præcepto invenitur: Ergò.

19. In hac replica nihil invenio, nisi confusionem terminorum: Nam in primis nescio, quid significet, *Deum velle virtualitè me exerceri, sicut ipse vult?* Nam hic duas planè supponit volitiones, unam virtualem, dum dicit: *Deum velle virtualitè me exerceri*; aliam, dum addit: *Sicut ipse vult.* Vbi rogo an intelligat: *Sicut ipse vult virtualitè?* An intelligat: *Sicut ipse vult formalitè?* Si primum, facit sentum ineptissimum per reflexionem inutilem volitionis virtualis suprà se ipsam, ponendo se ipsam ex parte obiecti pro modo, & mensura sui ipsius; quod confusionem inexplicabilem involvit. Si secundum, explicet, quid intelligit per volitionem virtualem, & quid per formalem? Quid per velle formalitè? Quid per velle virtualitè? Innuit postea, quod per volitionem virtualem intelligit præceptum; & per volitionem formalem voluntatem beneplaciti; siquidem de præcepto, inquit, quod est volitio formalis obligationis, sed solum virtualis exercitij: *De volitione formalis,* inquit, quod est vo-

litione prædeterminativa, quę sanè est beneplacitū divinū. Si in hoc sensu loquiur, sensus erit idem, ac sic dicat: *Deum velle virtualitè per præceptum me exerceri, sicut ipse vult voluntate beneplaciti:* Sed hic sensus planè est ineptus; quia voluntas beneplaciti est mihi omnino occulta ante meum exercitium; & implicat manifestè Deum velle virtualitè per præceptum, hoc est, mihi præcipere, quod me exercet, sicut ipse vult voluntate beneplaciti, dum penitus ignoro, quid, aut quomodo ipse vult voluntate beneplaciti: Ergò sensus illius propositionis est falsus, vel nugatorius. Id explicatur clarissimo exemplo: Ponamus, superiorem præcipere subdito hoc modo: *Fac quod ego interius volo, te facere;* non manifestando antecedenter, quid interius vellit ipsum facere. Nonne huiusmodi præceptum esset nugatorium, nihilque re ipsa præcipiens, quia subditus nihil ponit sciret de voluntate interiori præcipientis? Ergò pariter in nostro casu, quandoquidem ego, ante meum exercitium, penitus nescio, quid Deus velit voluntate beneplaciti.

20. Et vrgetur: Quia dum Deus ita præciperet: *Iubeo te exerceri, sicut ego volo voluntate beneplaciti,* apponere mihi pro mensura, & regula exercitij liberi, voluntatem beneplaciti, quę omnino mihi occulta est pro priori ad meum exercitium: Sed chimericum est præceptum Dei mihi proponens pro regula, & mensura mei liberi exercitij voluntatem mihi penitus incognitam ante meum exercitium, vt per se patet; nam esset præcipere mihi, quod agerem secundum regulam mihi penitus ignotam: Ergò.

21. Ex quo in forma, distinguo antecedens: Deum velle virtualitè, voluntate signi, me exerceri, sicut ipse vult virtualitè voluntate signi, est regula honestatis mei exercitij per me, nego suppositum: Quod nempè Deus habeat voluntatem signi, ita reflectentem suprà se ipsam: Deum velle virtualitè, voluntate signi, me exerceri, sicut ipse vult formalitè, voluntate beneplaciti, est regula honestatis mei exercitij per me, nego duplex suppositum, nempè me id dixisse, & Deum ita velle virtualitè per præceptum, aut voluntatem signi, proponendo mihi pro regula, & mensura voluntatem formalem beneplaciti. Nec probatio antecedentis est vera, nec ad rem: Non est quidem vera; quia præceptum, quod per me est regula honestatis exercitij præ-

cepit

cepti, non est volitio directa, & formalis obligationis; quia solum est volitio formalis, & directa obiecti directe, & formaliter præcepti; Deus autem directe, & formaliter non præcipit me esse obligatum, sed me exerceri ieiunando, v. g. Vnde per præceptum voluntate signi, hoc secundum est, quod Deus directe, & formaliter vult, non primum: Falsum ergo est, quod præceptum sit formalis volitio obligationis, & solum virtualis, exercitij, cum potius sit formalis volitio exercitij, & ex consequenti inducat formalis obligationem ad ipsum exercitium. Deinde nec est ad rem: Nam dato, quod sit virtualis volitio exercitij, non inde probatur, quod velit virtualiter me exerceri, sicut ipse vult voluntate beneplaciti; imo hoc repugnat, vt monstratum manet, & id erat probandum, vt probaretur antecedens. Imo adhuc admissio, *Deum uille virtualiter me exerceri, sicut ipse vult*, falsum est, quod hoc sit regula honestatis: Quia per hoc præcisè nihil mihi præscribitur determinate agendum, vel exercendum; eo pacto, ac si superior subditu diceret: *Fac quod ego volo*, & nihil amplius, esset præceptum nugatorium, & minimè regula operandi respectu subditu. Solum ergo est regula moralis voluntas signi, qua Deus vult determinate aliquid a nobis fieri, vel exerceri, v. g. remittere iniurias, largiri eleemosynam, &c. minimè vero voluntas indefinitè præcipiens nos facere, quæ Deus vult indefinite, nihil determinando ex parte obiecti, quod Deus velit, aut quod facere debeamus.

22. Secundò instat: Quia in eo, quod dicebam: *Quod physica præmotio, cum sit causalitas physica Dei, solum est regula physicæ bonitatis, non autem regula honestatis moralis*, nihil invenitur, præter consonantiam vocum, & terminorum, causalitatis physicæ, & bonitatis physicæ; causalitatis moralis, & bonitatis moralis. Vnde sic arguit: Influxus voluntatis in actum pravum est physicus; & tamen per me causat malitiam moralem. Item, influxus, quo Deus prædeterminat actum bonum, est physicus; & tamen per illum Deus caritat per se bonitatem moralem illius. Item, influxus per præceptum, & consilium est moralis; & tamen influit in physicum, & morale actus: Ergo nec physicum sifit in physico, nec morale in morali: Ergo similiter regula physica per physicam productionem potest esse regula moralis. Ex quibus ergo princi-

pijs illa deducitur absolutissima proposi-
tio; causalitas per prædeterminationem,
cum sit physica, solum est regula bonitatis
physicæ? Cui similiter adiungere possem.
*Id, quod est physicum, non causat nisi pby-
sicum: Id, quod est substantiale, non cau-
sat nisi substantiale, &c.*

23. Sed quis non videat inversionem terminorum, cui hæc replica tantum innititur? Solum enim ego di-
xi, quod causalitas physica Dei, quæ
tantum est physica, non potest esse re-
gula honestatis moralis; & hoc quidem
fundatur in eo, quod regula honestatis
moralis, seu moralitatis, debet esse præ-
cognita ab operante moraliter; & ut præ-
cognita, regulare, & influere per mo-
dum regula in actum regulatum: Sicut
regula bonitatis artificialis debet esse præ-
cognita ab operante artificialiter, & ut
præcognita regulare, & influere in arte-
factum. Quæ doctrina, ut notissima apud
omnes, à me supponebatur absque spe-
ciali probatione. Cum autem influere
per modum regulæ præcognitæ in actum
moralem sit influere moraliter, proprie-
tatem regulæ moralitatis, seu ho-
nestatis moralis influere moraliter, eius-
que influxum esse causalitatem moralem.
E contra autem causalitatem purè physi-
cam Dei, qualis est physica præmotio,
solum esse posse regulam bonitatis phy-
sicæ, non vero moralis; quia videlicet
non influit, ut cognita ab operante, &
consequenter nec moraliter; & sic non
potest esse regula moralitatis, de cuius
ratione est regulare ut præcognitam, ac
per consequens solum movere moraliter;
quod quidem non est de ratione regulæ
physicæ bonitatis, ut etiam per se patet;
nam innumera sunt, quæ benè physice
operantur absque cognitione regule, imo
& absque omni cognitione, ut patet in
coelis, in elementis, & plantis. Non er-
go in ea doctrina de regula physicæ bo-
nitatis, & regula bonitatis moralis, est
pura consonantia vocum, & terminorum,
sed fundatissima, realisque, & clara dis-
paritas, quæ confundi quidem potest, &
obscurari, invertendo terminos meos,
sed aliter improbari non potest.

24. Vnde ad exempla in opposi-
tum, dico, quod influxus voluntatis in ac-
tum pravum est physicus, & moralis, &
causat malitiam moralem, non qua phy-
sicus, sed qua moralis; & nihilominus,
nego quod sit regula bonitatis, aut ma-
litiae moralis; quia non quilibet influxus
nec physicus, nec moralis, est regula

moralitatis, sed solum influxus mensurę regulantis media cognitione sui, non influxus regulatus abīque præcognitione cause influens: Voluntas enim influit moraliter in actum moralem, & tamen nemo dixit ipsam voluntatem esse regulam moralitatis, quia non influit tanquam regula præcognita suę operationis, aut media sui ipsius cognitione, sed ut regulata per aliam regulam præcognitam. Vnde contrarius confundit causam, sive causalitatem moralem, cum regula moralis; cum tamen ita confundi non debeat; nam licet regula moralis semper influat in actu regulato moraliter, non tamen quidquid influit moraliter, influit ut regula moralis, ut per se patet. Ad secundum exemplum, fateor quod influxus, quo Deus prædeterminat ad actum bonum, est physicus, & causat per se in actu bonitatem moralem illius; nego tamen, quod sit regula moralitatis; quia aliud est causare moralitatem, aliud esse regulam moralitatis. Vnde potest Deus causare physicè moralitatem actus boni per physicam præmotionem; quia ad hunc modum causandi non requiritur præcognitio causantis; nequit tamen per physicam præmotionem esse regulam moralitatis; quia regula moralitatis tantum potest regulare, ut obiectivè præcognita. Ad tertium, fateor etiam quod influxus moralis per præceptum influit in physicum, & morale actus; sed nego quod influat ut regula physicę bonitatis; quia tantum est regula moralitatis, non entitatis, eo quod tantum regulat ut præcognitum, non autem ut incognitum; vnde confunditur iterum causa moralitatis, cum regula moralitatis: Cum tamen certum sit, quod causa incognita, & purè physicè causans, potest causare moralitatem, non vero potest esse regula moralitatis, quę incognita præsupponitur.

25. Ex quo iam distinguo consequens: Ergo nec physicum per modum cause physicę sistit in physico, nec morale, per modum causę moralis, sistit in morali, transeat consequens: Per modum regulę, nego consequentiam, & alteram subillatam, quę evidenter est falsa, nempe quod regula physica per physicam productionem possit esse regula moralis: Nam regula physica per physicam productionem non est per se præcognita ab operante; implicat autem quod sit regula moralis, nisi ut præcognita ab operante. Ex quibus iam patet illam

meam propositionem absolutissimam, quod causalitas per prædeterminationem, cum sit physica, solum est regula bonitatis physicę, fundari in principijs certissimis, & claris, nempe in eo, quod regula moralitatis solum potest regulare obiectivę, & ut præcognita, solumque hoc pacto influere moraliter; quod non existit ad regulam bonitatis physicę. Ex quo iam infertur inepte protius opponi, quod alias id, quod est physicum, non causaret, nisi physicum, &c. Quia in illis propositionibus nulla sit mentio regulę, aut mensurę, & solum arguitur de causa. Confundere autem causam cum regula, & mensura est invertere meos terminos, & extra chorū saltare.

26. Demum insistit, eo quod dixerim, quod bonitas physica actus à Deo physicè causata, non excludit, nec dicit malitiam moralem; atque ideo physica prædeterminatione negativè præscindit à malitia morali. Contra quod inquirest An bonitas physica actus, prout prædeterminata à Deo, possit existere in rebus sine malitia formalis, vel non? Si potest. Ergo voluntas creata, prout determinata ad entitatem physicam actus pravi, in sensu composito potest non peccare. Quod nego. Si non potest existere sine malitia? Ergo ab ea non præscindit. Probat hanc consequentiam: Nam id, quod secundum aliquam rationem est inconiungibile cum defectu alterius, secundum eam rationem est determinatum ad coexistentiam illius: Sed id, quod est determinatum ad coexistentiam alterius, ex se non præscindit ab illo: Ergo si bonitas physica actus pravi, prædeterminata à Deo, est inconiungibilis cum defectu malitię, non præscindit à malitia: Ergo præcītio explicata erit irrisiōis præcītio. Si forte, inquit, recurram ad conceptus formales per intellectuales præcisiones, quid proderunt pro eluenda causalitate illius, quod per se sequitur ad materiales per se causatum.

27. Respondeo tamen, quod hæc bonitas physica actus, ut prædeterminata à Deo, non potest existere sine malitia formalis; ceterum hæc impossibilitas non est ex capite entitatis à Deo prædeterminata, sed ex capite voluntatis deficienti illam participantis, & recipientis; non enim est vera ista causalitas: Ideo bonitas à Deo prædeterminata non potest existere sine malitia morali, quia est bonitas à Deo summo bono prædeterminata. Quilibet communicata voluntati. Sed solum

lum ista est bona causalis: *Ideò bonitas à Deo prædeterminata non potest existere si ne malitia morali; quia voluntas, ut prævè disposita per pravam apprehensionem, non potest illam participare sine malitia morali.* Vndè nego consequentiam. Ad cuius probationem, quam dicit sibi clarissimam, concessa maiori, distinguo minorem: Id, quod est determinatum ab intrinseco sui ad coexistentiam alterius, ex se non præscindit ab illa, concedo minorem: Si solum sit determinatum aliunde, quam ab intrinseco sui, nego minorem, & consequentiam: Quia bonitas physica actus pravi à Deo prædeterminata, in quantum talis, non est ab intrinseco sui, nec determinata ad malitiam, nec incompossibilis cum defectu malitiae, sed tolum est ira determinata ad malitiam, & incompossibilis cum defectu malitiae ex voluntate pravè disposita, pravèque illam participante, & recipiente, nec sub illa prava dispositione potente illam recipere, aut participare, nisi pravè, & cum defectu privativo recrudens. Vndè optimè salvatur, quod bonitas illa physica, ut à Deo prædeterminata, ex se, & ab intrinseco præscindat à malitia, quæ ei adiungitur ab extrinseco, nempe à causa secunda pravè disposita.

28. Nec talis præciso est irratio præcisionis, cum inveniatur usurpata à SS. PP. à Div. Thom. sæpiissime, & communissime apud antiquos Theologos, vt ostendimus quest. 19. à num. 7. Nec est præcisè per recursum ad conceptus formales, sed per præcisionem obiectivam, vi cuius in actu pravo SS. PP. Div. Thom. & antiqui Theologi distinguunt, & quod in illo est de actione, de motu, & de entitate, & bonitate, ab eo, quod in illo est de malitia, defectu, & pravitate, aperte dicentes primum esse à Deo, secundum vero non, nisi à causa secunda deficiente: Quia licet in ipso actu pravo vtrumque suo modo identifieretur, & inseparabiliter contingatur; tamen in suis causis bonitas, actualitas, & perfectio invenitur divisa, & separata à malitia, defectu, & pravitate, nam in causa prima realiter continetur eminenter tota entitas, actualitas, & perfectio actus pravi, quin in ipsa continetur defectus, malitia, & pravitas: Nam hæc solum præcontinetur in voluntate, ut pravè informata, & disposita per apprehensionem practicam deficien-tem: Certissimum autem est quod cum

duæ cause concurrant ad eundem actum, vel effectum, quælibet illi communicat, influitque in ipsum quod in se præcontinet, minimè autem, quod in se non præcontinet nec formaliter, nec eminenter. Vndè causa prima, nempe Deus, cum nullo pacto pravitatem, aut malitiam præcontinet, non potest illam effectui, vel actui participare. E contra vero causa secunda. Et quidem, vt ex duabus causis concurrentibus ad eundem effectum, vel actum, una per se influat in illo vnam formalitatem, altera alteram, opus non est, vt contrarij existimant, quod illæ formalitates in effectu ipso realiter distinguantur, sed satis est, quod in causis contineantur cum reali distinctione, & separatione: Nam per hoc præcisè causa, quæ continet primam formalitatem præcisè, & non aliam, potest eam per se influere in effectum, & non potest per se influere aliam, quam non continet, quidquid sit an in effectu vtriusque causæ identificetur una cum alia, præsertim quando hæc identitas non præcontinetur, nec intenditur per se à causa prima. Quæ doctrina satis à nobis ostensa fuit, & rationibus, & exemplis ubi supra, & præsertim 2. Physicor. quest. 23.

29. Obiicit quarto: Causalitas physica Dei per physicam præmotionem esset inseparabilis à causalitate morali per suasionem actionis pravæ. Quod sic probat: Quia talis causalitas, seu præmotio est inseparabilis à manifestatione sui: Sed manifestatio præmotionis suaderet moraliter actum prædeterminatum: Ergo esset inseparabilis à suasione morali. Maior, inquit, est certa: Nam præmotio, si datur, est inseparabilis à manifestatione sui facta per Scripturam, vt à SS. PP. intellectam, ex qua ipsam validissimè probare conamur.

30. Singulare argumentum! In quo nego assumptum, vt per se falsum. Ad cuius probationem, nego maiorem: Quia quamvis detur physica præmotio, separabilis est evidenter à manifestatione sui; tūm in rusticis, & in omnibus, qui nec nomen physicæ præmotionis audierunt; tūm in omnibus etiam Theologis, qui illam negant, quibus certè non manifestatur, licet re ipsa detur, & licet re ipsa continetur in Scriptura, & apud SS. PP. quia hoc ipsi non agnoscent, sed potius negant: Est ergo separabilis evidenter à sui manifestatione actuali. Deinde, claritatis gratia, distinguo maiorem: Est

inseparabilis à manifestatione sui in generali, & conditionate, transeat maior: A manifestatione sui in particulari, & absolute, subdistinguo: A manifestatione sui per effectum, & à posteriori, transeat; à manifestatione sui in se ipsa, & à priori, sicut pro priori ad effectum illius, nego maiorem, & minorem, in sensu concessio: Quia evidens est quod manifestatio prædeterminationis ad actum *A*, in particulari habita à posteriori, ex eo, quod existit actus *A*, non est suasiva ad ipsum actum *A*, qui supponitur elicitus, & existens.

31. Item certum etiam est, quod manifestatio præmotionis in generali, & conditionate, vi cuius ex Scriptura, & SS. PP. probamus Deum præmoveare voluntatem ad omnes suos motus, & actus, quantum ad actualitatem, & bonitatem eorum, & quod quilibet actus, si existat, necessariò supponitur prædeterminatus à Deo, prædicto modo. Hæc inquam manifestatio, & notitia generalis conditio-nata minimè est suasiva ad talem actum. Primo: Quia ex illa solum potest proponi actus, ut physicè bonus, & ad summum ut conformis voluntati beneplaciti, sub conditione quod existat; hæc autem bonitas, & conformitas non est suasiva moraliter ad actum, nisi velis omnem bonitatem physicam, physicamque conformitatem cum voluntate beneplaciti, allicerere moraliter ad eius executionem, & consequenter omnia bona physica, quæ Deus manifestavit in Scripturis, non posse contingere, nisi ex eius beneplacito, & conformiter ad ipsum, ex ipsa Dei manifestatione, moraliter suaderi hominibus, ut ea velint, & exequantur, ac per consequens Deus ex tali manifestatione suadet hominibus, ut velint, & exequantur quilibet incendia, ut velint pestes, & bella, imò, ut velint omnes actus physicè bonos, quantumvis prohibitos, saltem externos; nam omnia ista bonitatem physicam habent, & consequenter conformitatem physicam cum divina voluntate, ex qua omnis bonitas physica descendit. Quis autem dicat omnia ista hominibus à Deo suaderi moraliter? Et quidem certissimum est generationem prolis, etiam à sacrilego actu ortam, esse

physicè bonam, & conformē physicè voluntati beneplaciti Dei, nisi velis prolem genitam, eo quod sit genita, & existens in rerum natura, non teneri grates re-pendere divinæ voluntati: Et tamen inde nemo dixit, Deum suadere moraliter quibuslibet obligatis voto castitatis, ut velint generare prolem: Absurdissima ergo est talis sequela.

32. Secundò: Quia prædicta manifestatio solum est conditionata, conditionate proponens, quod si actus eliciatur, erit conformis physicè voluntati di-vinæ, cum absoluta nescientia, an Deus velit, vel nolit voluntate beneplaciti talis actum elici, & id ipsum est etiam manifestum eodem modo de actu contra-rio: Sed notitia, aut manifestatio con-formitatis, aut bonitatis æquè convenien-tis actibus directè contraris, nullius est suasiva moraliter, ut per se notum est: Ergo. Tertiò: Quia cognitio actus, ut conformis voluntati bene-placiti, non potest existere pro signo libertatis ad illum actum; liquidem, ut alibi ostendi, sola cognitio bonitatis obiecti est quæ existit, & allicit pro signo libertatis proximæ ad ipsum actum, non autem cognitio reflexa ipsius actus, quæ actum respicit signatè pro obiecto. Ex quibus omnibus falsificantur ea omnia, quibus contrarium probare nititur præfa-tus Auth. eoque illa prætermittimus, remittendo Lectorem ad doctrinā ubi sup-à nobis traditam, ex qua lecta, & intel-lecta, argumenta huius Auth. facile solvi possunt, sicut & ea, quibus ad nostra fundamenta respondere nititur, retundi, & impugnari.

Prædicta verò nolti prætermittere, ne silentio videret dissimulare, quæ præ-laudatus Magister contra nostram doctri-nam congescit, sicuti & idem præstitimus ad obiecta aliorum duorum Compluten-sis Academiæ celebratissimorum Docto-rum, Castel, & Prado; nec enim, licet merus, & minimus Salmantinus Theolo-giæ Professor, SS. Doctoribus Complu-tensis in firmitate, & veritate doctrine, cedere debui; cedant tamen omnia dic-ta in honorem, & gloriam Omni-potentis Triados,

&c.

Omnia correctioni S. M. Ecclesiae, & Sapientium iudicio libenter submitto.

IN:

INDEX RERUM IN HOC SECUNDO TOMO CONTENTARVM.

A

- Absurdum quid sit, Quæst. 31. à num. 13. & Quæstiunc. 12. à num. 23.
- Adamus peccavit ex inconsideratione, & quomodo non fuit seductus, Quæst. 29. à num. 27.
- Adoptio quid sit, Quæst. 32. à num. 1. Deus plures filios adoptat, à numer. 2. Non potest eos adoptare per solum favorem extrinsecum, ad differentiam adoptionis humanæ, à num. 25. & 35. Iustus reprobus est filius Dei adoptivus, secùs peccator prædestinatus, à num. 36. & 39. An, & qualiter PP. veteris legis fuerunt filii Dei adoptivi, à num. 114.
- Accidens an possit existere per propriam existentiam absque inhærentia, an vero inhærentia actualis sit realiter indistincta ab eius connaturali existentia, Quæst. 21. à num. 86.
- Actio, & terminus quomodo differant, Quæst. 12. à num. 57.
- Accedia non datur in dæmonibus proprie sumpta, Quæst. 23. à num. 52.
- Actus voluntatis non potest esse primum volitum, Quæst. 17. à num. 39.
- Ambitio Angeli, explicatur Quæst. 26. à num. 6. & 12.
- Amor beatificus est necessarius etiam quoad exercitium, Quæst. 17. *per tot.* Non rectè probatur à priori ex cognitione reflexa ipsius, sed ex primo occurso directo voluntatis cum Deo sibi clare proposito, à num. 17. & 35. Cur in eo non poscit esse fastidium, Quæst. 16. à num. 12. & Quæst. 17. à num. 33. Est incompossibilis etiam cum peccato veniali, Quæst. 18. à num. 6.
- Amor amicitie, & concupiscentie differunt specificè, Quæst. 23. à num. 11.
- Moderari amorem propriæ excelentie non pertinet ad castitatem, sed ad humilitatem, sicut eius immoderatio ad superbiam, non ad luxuriam, Quæst. 23. à num. 12. Amor boni proprii ut ultimi finis quomodo sit peccatum, à num. 26. usque 31. Quomodo perverterat ordinem finis debiti, Quæst. 27. à num. 44. Est primum peccatum, &

causa aliorum, num. 54. Vnde possit dignosci amor sui ut ultimi finis, à num. 55.

Amor necessarius voluntatis non potest ab illa imperari, nec ordinari ad altiorrem finem, à num. 99. & 101. Amor directus beatitudinis naturalis obiectivæ, & amor reflexus beatitudinis formalis naturalis maximè differunt tripli notanda differentia, à num. 104. Primus non fuit in Angelo formale peccatum, sed solum secundus, à num. 108. Amor quo Angelus primo peccavit non fuit ex electione propriè tali cum collatione vnius boni, & alterius, Quæst. 29. à num. 57. Nec ex consilio, nec à casu, sed inconsideratus liberè, & privativè cum potestate considerandi, à num. 76.

Amor impossibilium, seu equalitatis cum Deo an possibilis sit in Angelo dilucatur, latè Quæst. 24. à num. 4.

Angeli non sunt composti, nec integraliter, nec essentialiter ex materia, & forma, sed formæ simplices per se subsistentes, Quæst. 19. à num. 2. Sunt ex natura rei incorruptibles, à num. 113. Quia in ipsis non est potentia passiva ad non esse, à num. 4. & 57. Exigentia Angeli ad sui conservationem explicatur à num. 9. & 69. Implicabit quod Angelus exigat durationem infinitam à parte post, à num. 20. Non est destruibilis alio modo quam per corruptionem, à num. 21. Eius animalatio non potest esse naturalis adhuc attenta inclinatione universalis, à num. 64.

Angeli non sunt de facto plures eiusdem speciei insimæ, Quæst. 20. à num. 2. & 174. latè. Idque repugnat ex natura rei attento ordine universi, à num. 11. Imò nec de potentia absoluta possunt dari, à num. 14. Angeli non habent causam nisi Deum, & eius ideas, & à neutro capite sortiri possunt plurimalitatem numericam, à num. 31. Quomodo individuantur in sua specie per aliquid loco materiæ se habens. Explicatur Textus difficilis Div. Thom. I. à num. 53. usque 63. Quomodo Angeli natura distinguuntur à sua singulitate radicali, vel formalí, à numer.

76. Quomodo in ipsis sit intelligendum genus, & differentia, à num. 83. Solum differunt penes diversos gradus perfectionis, & actualitatis inaequitate participantes ex primo ente, à num. 103. Eorum differentia consistit partim in positivo, partim in negativo, à num. 105. Eorum immultiplicabilitas non praejudicat divinae omnipotentiae, sed potius illam manifestat quod omnes Angeli specificè differant, à num. 170. An in eis differant suppositum, & natura, Quæst. 21. à num. 1. Vide *suppositum*.

Angelus necessario est semper in actu cognoscendi se ipsum, & Deum Authorem naturalem, Quæst. 22. à num. 2. Non potest ex arbitrio voluntatis mentem à se avertere, à num. 3. Non est vivens nisi vita intellectiva, à num. 4. Non potest distrahi à sui cognitione per obiectum. Extraneum quantumvis excellens, à num. 7. Cognoscit se ipsum comprehensivè, & ideo necessario sui Authorem semper intelligit, num. 9. Est speculum naturale in quo repræsentatur Deus tanquam causa in suo proprio effectu, num. 10. Se ipsum necessario, & sui Authorem amat semper in actu, à num. 11. Atali amore suspendi non potest nec à se, nec à Deo Authore naturali, à num. 13. Licet enim voluntas sit indiferens circa alia bona particularia, est tamen omnino determinata ad sui bonum universale quod est Deus, à num. 14. Necessario, & semper est libera electivè circa bona particularia, quod ita non esset si posset cessare ab amore boni universalis, num. 15. Eius intellectus semper gaudet iudicio pratico immutabili de se, siveque Authore semper amando, à num. 17. Non potest apprehendere practice sub ratione mali præfatum amorem, nec in eius exercitio fastidium, aut impedimentum maioris boni, à num. 20. usque 30. Quamvis possit reflexè apprehendere talē amorem ut malum, non posset ab eo desistere, num. 22. & 31. Nequit Deus illi talē amorem prohibere, adhuc ut Author supernaturalis, à num. 26. Angeli natura non potest esse indiferens circa primum intelligibile, & primum appetibile ab ipso, num. 32. & 33. Quomodo Angelus possit odio habere Deum simul cum amore naturali ipsius, à num. 34. & 38. Primum amor naturalis Ad-

geli erga Deum non est titulo dependentia ab ipso, sed quia est primum, & optimum intelligibile, & bonum universale, cuius participatione omnia sunt bona, à num. 36. Angelus dilectione naturali plus Deum, quam se ipsum diligit, num. 41. Angeli fuerunt creati in beatitudine naturali à primo suæ creationis instanti, à num. 43.

Angeli non possunt peccare directè contra legem, & finem naturalem, à num. 50. Ex vi suæ conditionis habent naturam firmem, & sanam, non verò debilem, nec infirmam, à num. 56. Prædictæ Angelorum impeccabilitati non contrariantur PP. asserentes omnem creaturam intellectualem esse peccabilem, à num. 59. Angelus lumine naturæ an, & quomodo cognoscat se esse peccabilem, à num. 63. & 66. An illi in puris naturalibus possit Deus aliquid præcipere positivè, à num. 70. An saltim supposito primo peccato contra legem supernaturalem possit peccare directè contra naturalem, à num. 78. usque 109. Eius operatio peccaminosa est secundum quid bona ex fine naturali, & simplicitè mala ex fine supernaturaliter pravo, à num. 102. & Quæst. 28. à num. 12. Imò, & eadem locutio secundum quid verax, & simplicitè mendax, Quæst. 22. à num. 104. Non potest mereri intra metas ordinis naturalis, fuit tamen liber ad omnia quibus lege naturali non constrigebatur, num. 110.

Angeli primum peccatum fuit superbia, Quæst. 23. à num. 2. per tot. Vide *Peccatum, Superbia*. Quo ordine amat inordinate se, suamque excellentiā, & sibi concupivit alias excellētias, & quis actus fuit primus in eius superbia, à num. 37. Non aliter peccare potuit, quam incipiendo à superbia, à num. 49. Non potuit appetere aequalitatem sui cum Deo, Quæst. 24. per tot. Nec formare mentaliter hanc hypotesim: *Si esset possibilis*, &c. à num. 35. & 40. Et quamvis posset illam fingere, non posset conditionatè illam appetere, à num. 41. Primo peccato non appetivit sibi unionem hypostaticam, Quæst. 25. à num. 3. per tot. Nec potuit primo peccare illam appetendo, à num. 10. Nec primo peccavit rebellando contra Christum, à num. 11. Nec appetendo principium, & potestatem tyrannicam super alios

alios, Quæst. 26. à num. 4. *per tot.* Inter Angeli peccata debet admitti ordo prioris, & posterioris, Quæst. 27. à num. 2. Primo peccavit, quia deserto fine supernaturali amavit pro ultimo fine suam naturalem felicitatem, à num. 13. *per tot.* Quo sensu dicatur peccasse ex malitia ad differentiam hominum qui peccavit ex infirmitate Quæst. 29. à num. 24.

Angelus non peccavit de facto in primo suæ creationis instanti, Quæst. 30. à num. 2. Omnes Angeli de facto creati fuerunt in gratia, à num. 6. Conciliatur Div. Thom. se cum ipso in hac sententia, à num. 7. Non potuit Angelus peccare in primo suæ creationis instanti, à num. 13. usque 47. Non appetivit primò beatitudinem in communi, à num. 60. Cur Angelus potuit peccare in secundo instanti, & non in primo, à num. 91. *latè.* Et num. 150. Quomodo ex prima intentione bona, & per illam potuit se applicare ad cogitationem defectuosam, & inconsideratam, & ista mediante ad pravum amorem finis indebiti, à num. 102. Potuit in primo instanti plures subordinatas habere circa finem, & ea quæ sunt ad finem, sed minimè peccare, à num. 156. Quomodo potuit se applicare in primo instanti, à num. 158. Non potuit peccare pure venialiter, à num. 162. Nec primo peccare peccato omissionis, à num. 169. Semel lapsus non habuit locum peccati, Quæst. 31. n. 1. Est inflexibilis ex natura rei in suis determinationibus deliberatis, à num. 3. *per tot.* Quia apprehendunt immobiliter obiecta, sicut nos prima principia, à num. 5. Non moventur poenis, nec flagellis ad mutandum deliberationem, à num. 8. & 15. & 18. Angelus non habet plures vires apprehensivas, nec plures appetitivas, quia est forma simplex, & inde inflexibilis, à n. 27. Non solum circa naturalia sed etiam circa supernaturalia, à num. 37. Quo sensu eius perseverantia in bono sit opus gratiæ, & obstinatio in malo poena culpe, à num. 39. Quomodo cum eadem potestate antecedenti ex parte actus primi post lapsum manent inflexibles ad oppositum, à num. 50. usque 69. Eorum deliberatio semper est libera, & inflexibilis ex natura rei, & culpa actualis, à num. 70. Non potuit retrahi ab amore inordinato finis debiti ex cognitione reflexa talis amo-

Tom. II.

ris, quia pravi, à num. 76. Liberè, & voluntariè nunquam considerat malitiam in suo amore, nec agnoscit reflexè suam culpam in singulari, benè vero involuntariè, & violentè cognitione, quæ est solum speculativa respectu culpe, sed practica ad tormentum, & poenam, à num. 81. Obstinatio Angeli in malo, quomodo ex eius nobilitate, & perfectione procedat, à num. 85. Quomodo eius peccatum processit ex plena, vel non plena deliberatione, à num. 88. An aliquando Angeli mutaverint deliberationem, prout innuitur in aliis Sacre Scripturæ Testimonijs, à num. 92. Variatis circumstantijs ex parte agibilis contingentis, variatur in Angelis electio, sed non flectitur sub eisdem circumstantijs, à num. 95. Licet Angelus sit inflexibilis ex natura rei in suo peccato, est tamen convertibilis à Deo de potentia aboluta, à num. 117. Malus non potest elicere ullam opus bonum moraliter nulla ex parte vitiatum, à num. 124. Ad differentiam hominis existentis in peccato, à num. 125. Angelus ratione propriæ nature, non est filius Dei adoptivus, Quæst. 32. à num. 5. Quomodo sit filius Dei per suam naturam, à numer. 51.

Anima intellectiva est immortalis, idque de fidè, Quæst. 19. à num. 30. Sinistra expositio Concilij Lateranensis impugnatur, à num. 34. usque 44. Si semel forma per se subsistens, non sit ex natura rei immortalis, nulla erit ratio, & authoritas probans immortalitatem animarum, nec Angelorum, à num. 46. usque 52.

Animæ rationalis individuatio per materiam, explicatur latè Quæst. 20. à numer. 109. usque 166.

Anima rationalis importet respectum realem transcendentalis ad materiam, & dependentiam ab illa, explicatur latè à num. 117. Quomodo multo commensurantur in diverso genere anima materiæ, & materia animæ, à num. 144.

Anima intellectiva est veluti Orizòn inter creaturas spirituales, & corporeas, de utrisque aliquid habens, à numer. 146. Quomodo hæc numero anima individuatur ab hac numero materia, à num. 161. Et quomodo possit variata materia eadem numero permanere, à num. 164.

Animæ separatae eo modo sunt inflexibles,

sicut Angeli ex natura rei , Quæst. 31. à num. 121.

Anima Christi Domin. de facto non cognovit omnia possibilia in particulari, bene vero in communi , Quæst. 33. à num. 1. Nec per scientiam infusam potuit , adhuc divinitus omnia cognoscere in particulari , à num. 4. *per totum*. Quo sensu dixerit Div. Thom. quod potuit omnia cognoscere , sed non omnia facere , à num. 7. Non potest cognoscere omnia collectivè per unam speciem , à numer. 10. Nec per plures numero finitas, aut infinitas , à num. 30. & 88. Opus erat lumine infinite intentio ad omnia cognoscenda , à numer. 46. Secùs ad cognoscenda omnia futura , à num. 48. An cognoverit omne præmium libi possibile , à num. 91. Non potuit comprehendere sui meritum , à num. 92. Comprehendit tamen suam potentiam intellectivam , sed non omnia intelligibilia , à num. 95.

Anselmus. Eius mens de peccato Angeli exponitur latè , Quæst. 27. à num. 76. & Quæst. 28. à num. 45. & Quæst. 30. à num. 39. & 48. usque 73.

Appetitus sciendi , quid futurum foret secundum providentiam miraculosam , & extraordinariam , non esset prudens in Beato , Quæst. 16. à num. 43. Sacare omnem appetitum , non est de eslenia beatitudinis , sed solum quietare primarium creature rationalis desiderium , à num. 40. Quomodo appetitus possit esse de obiecto impossibili , Quæst. 24. à num. 4. latè .

Appetitus conditionatus , vel semper est absolutus de aliquo obiecto , vel fundatur in absoluto , licet explicetur modo conditionato , à num. 42. Vis appetitiva proportionatur in omnibus apprehensivè , iuxta Div. Thom. cuius mens explicatur , & defenditur contra Herrera , eam propositionem absurdam , & falsam appellantem , Quæst. 31. num. 13.

Aristotelis authoritas defenditur contra eam labefactantes , Quæst. 20. à num. 40. Probat unitatem Dei , quia materia caret. *Ibidem*.

Avaritia non datur in Dæmonibus , propriè loquendo , Quæst. 23. à num. 52.

Augustini mens de lege , & gratia requisita ad posse , exponitur in Appendix , à num. 1. *latissimè*. An Augustinus videatur supponere posse in natu-

ra , atque doctrina , Quæstiunc. 4. *per totam*.

Auxilium quo , & auxilium sine quo , quo sensu distinguantur ab Augustino , Quæstiunc. 5. à num. 32.

Averroistè. Eorum argumentum quo sensu rude vocatur à Div. Thom. Quæst. 20. à num. 64.

B

Beatitudo supernaturalis in Dei visione consistens , eterno duratura est secundum fidem catholicam , Quæst. 16. à num. 2. Est destruibilis de potentia Dei absoluta , à num. 4. & 40. & 61. Ex natura rei est perpetua , & inamisibilis , non solum qua beatitudo , sed qua visio Dei est , à num. 6. *per tot.* Quid dicendum si miraculosè destruenda foret , & hoc revelaretur Beato , an tunc Beatus foret , à num. 51. Quomodo sit connexa cum sui eterna duratione , à num. 63. Ad illius securitatem nihil proficiunt cognitiones reflexæ de non futura destructione illius , adhuc miraculosè , à num. 67.

Beatitudo naturalis est innata Angelis , Quæst. 22. à num. 43. In quo consistat , à num. 44. In comparatione beatitudinis supernaturalis amissæ potius est in felicitas , quam simplicitè beatitudo , à num. 47. Alia formalis , alia obiectiva , explicatur Quæst. 27. à num. 103.

Beati ex vi visionis Dei necessitantur absolute ad amorem Dei super omnia , etiam quo ad exercitium , Quæst. 17. à num. 8. usque 17. In eis fruitio , & gaudium , & amor Dei eterno duratura sunt , idque est de fide , à numer. 1. An possint miraculosè cessare ab amore , & fruitione , à numer. 2. Si semel voluntas possit liberè pure omittere omnem actum , difficile probabitur voluntatem Beati necessitari , quo ad exercitium ad amorem Dei , à numer. 18.

Beato nequit præcipi omissionis amoris Dei , à num. 50. & 54.

Beatum hominem , non facit felicitas vnius diei , nec diuturni temporis , nisi sit eterna , Quæst. 16. à num. 46.

Beatos esse immunes ab omni peccato est de fide , Quæst. 18. à num. 1. Sunt ab intrinseco impeccabiles ex vi visionis Dei , à num. 3. Habent immobilitè sibi coniunctam primam regulam moralitatis , à num. 29. Cau , quo Deus yidenti Deum suspendet concursum ad

ad eius amorem , adhuc maneret impeccabilis , a num. 39. & 44. Secus dicendum si maneret eius voluntas expedita ad amanda bona particularia sine prævio amore Dei , a numer. 40. Si Beato imponeretur in eo casu præceptum , quid dicendum , a numer. 46.

C

Castel effata examinantur in Appendix; Quæstiuncul. 1. per totam , Quæstiuncul. 2. 3. & 4. per totas.

Causa prima cum secunda , non potest constituere vnam causam per se sine absurdo , Quæstiuncul. 12. a num. 28. Cur Verbum Divinum cum humanitate constituit vnam causam per se , sicut verò causa prima cum secunda , & quanta sit disparitas , a numer. 34. & 62.

Causa , & causalitas , & terminus , quomodo differant , a num. 57.

Charitas est prima , & principalissima virtus , & nihilominus odium Dei est ultimum via corruptionis , Quæst. 13. a num. 43. Repugnat quod amans Deum per charitatem immediatè , transeat ad odium ipsius , a num. 4.

~~X~~ Christus. Ut hic numero homo , non potuit esse Filius alterius Matris , quam Marię , & quomodo illi gratia facta fuit in eo , quod esset Filius eius , Quæst. 20. a num. 166.

Christianii , qui pertineant magis ad legem scriptam , quam ad legem gratię , Quæst. 32. num. 119. & Quæstiuncul. 5. a numer. 66.

Cognitio reflexa malitię formalis , vel peccati in primo amore finis indebiti , non potest ab ipso practicè retrahere , Quæst. 31. a num. 76. Sola cognitio directa de bonitate , vel malitia obiecti allicit , aut retrahit immediatè ab amore talis obiecti , non cognitio reflexa talis amoris , quę solum speculativa est , a num. 78. Est tamen practica ad tormentum , & tristitiam , a num. 83.

Comprehensio , importat adæquationem virtutis cognoscitivę , cum cognoscibilitate obiecti , Quæst. 33. a num. 42. Ex cognitione omnium possibilium extra Verbum sequeretur mediatè comprehensio Omnipotentię , a num. 52. Incomprehensibilis est collectio omnium possibilium per modum unius obiecti , a num. 55.

Concursus simultaneus an in Schola Societatis possit propriè appellari gratia
Tom. II.

per Christum , Quæstiuncul. 5. a num. 42.

Corruptibilitas ab intrinseco , quam potentiam passivam ex parte subiecti poscat , & in qua fundetur , Quæst. 16. a num. 17. & 22.

D

Decretum liberum , an & quo pacto possit deficere , vel non ex parte Dei , Quæstiuncul. 10. a num. 31.

Decretum indifferens an sit constitutivum nostrę libertatis , Quæstiunc. 11. per totam.

Deliberatio creature ratiionalis incipit tanquam a primo principio ab ultimo , & universalis fine proprij suppositi , Quæst. 27. a num. 8. Quodnam bonum debeat accipi pro fine universalis a creatura intellectuali , a num. 9. Si in hoc erret , errat in primo principio vite moralis , & spiritualis , numer. 10. Angelus de hoc non deliberavit in primo instanti , sed solum in secundo . Ibidem. Quomodo fuit liber , quo ad specificationem ad diversos fines , numer. 12.

Deliberatio , non potest incipere , nisi , vel ab amore ultimi finis debiti , vel ab amore ultimi finis indebiti , a num. 20. & 22.

Deliberatio Angeli peccantis , quomodo fuit plena , & defectuosa , Quæst. 31. a num. 38.

Deus , ut summum bonum , cur clarè visus necessitat voluntatem , sicut ut abstractivè cognitus per fidem , Quæst. 17. a num. 26. 31. & 48.

Deum esse unum tantum numero probetur legitimè , quia caret materia , Quæst. 20. à num. 39. & 42. Deus est infinitè participabilis intentivè , & extensivè , sed indè non infertur quod intra quamlibet speciem sit participabilis per infinita individua , Quæst. 20. à num. 69. Ut Author naturę respectu naturae elevatae non est ultimus finis simpliciter , sed solum secundum quid , Quæst. 22. à num. 89. Adoptat plures in filios , Quæst. 32. à num. 2. Non tamen per solum favorem extrinsecum , à num. 23.

Deemon. Quo pacto in eo maneat integræ beatitudo naturalis , Quæst. 22. à num. 45. Absolutè , & simpliciter est infoelicissimus ob omissionem beatitudinis supernaturalis , licet secundum quid beatus intra metas ordinis naturalis , à num. 47. Quomodo facit alii quid

quid quod est contra ordinem naturalem, & supernaturalem, non illud facit quia contra legem naturae, sed quatenus contra legem supernaturalem, Quæst. 22. à num. 92. In eis non datur aliud peccatum propriè tale, nisi superbia, & invidia, Quæst. 23. à num. 50. Dæmon semper perseverat peccans formaliter, & actualiter primo peccato, Quæst. 31. à num. 100. Nec excusat ob impotentiam ex eo peccato contractam, quia ea impotencia est voluntariè contracta, & voluntariè perseverans, & est impotencia consequens, à num. 103. Dæmon nullum opus morale potest efficere, à num. 124. Quomodo teneatur ad Deum converti, num. 130.

Dilectio Dei ut Authoris nature non est super omnia tam naturalia, quam supernaturalia, sed præcisè super omnia naturalia, Quæst. 22. à num. 89. Nec potest esse vera amicitia cum Deo, à num. 91. Est compatibilis cum aversione à Deo Autore supernaturali, num. 97.

Discursus practicus in Angelo malo ex fine naturali, & ex fine supernaturali pravo quomodo concurrant ad malum, Quæst. 22. à num. 93. Quomodo concurrant ad mendacium *ibidem*, & à num. 98. In pratico discursu non est procedere in infinitum penes actus intellectus, & voluntatis, sed sistitur in intellectu ut primo, Quæst. 29. à num. 33.

Distinctio formalis, & materialis, specifica, & numerica dilucidatur, Quæst. 20. à num. 19 & 86. Non omnis distinctio inter extrema dissimilia est specifica, nec omnis distinctio pure numerica est inter extrema omnino similia, à num. 22. & 86. latè. Repugnant duæ species omnino æquales, à num. 98. Sicut duæ diffinitiones obiectivæ omnino æquales *ibidem*.

Dona Dei sunt sine poenitentia, & quomodo, Quæst. 16. à num. 20.

E

Error propriè talis non potuit esse in Angelo ante primum peccatum, Quæst. 29. à num. 5. Nec circa supernaturalia, à num. 7. Non potuit esse nisi ex peccato prævio voluntatis *ibidem*, & à num. 9. & 15.

F

Filiatio adoptiva, explicatur Quæst 32. per tot. Filiatio in creatione fundata qualis sit, num. 52. Vide *Adoptio, Forma, Gratia*.

Forma simplex per se subsistens est incorruptibilis ex natura rei, Quæst. 19. à num. 23. Forma existens dependenter à subiecto non producitur, nec existit ut *quod*, sed tantum ut *quo in concreto*, & ideo est corruptibilis ad corruptionem concreti, à num. 24. Forma constituens filium adoptivum Dei est sola gratia habitualis, Quæst. 32. à num. 5. per tot. Non vero divinitas Spiritus Sancti, à num. 14. & 41. Nec actus, aut habitus charitatis, num. 15. & 58. Nec prædestinatio per se, à num. 39.

G

Gaudium, & fruitio de Deo in beatis est actus necessarius, Quæst. 16. à num. 55. Secus autem gaudium de ipsa visione Dei, à num. 57.

Gratia habitualis quomodo ex natura rei sit per se perpetua, vel amisibilis, & vita æterna, Quæst. 16. à num. 33. Gratia, & natura quam diversos motus habent, Quæst. 29. à num. 73. Gratia habitualis est forma adæquata filiationis adoptivæ, Quæst 32. à num. 5. per tot. Aliter est participatio naturæ divinæ, ac natura angelica, à num. 48. Quo pacto excludit formaliter peccatum in ratione malitiæ, & in ratione offensæ, à num. 61. usque 66. An constitutus potestatem ad actum præceptum obligante præcepto, à num. 67. latè. An posset coniungi cum peccato gravi casu quo revelaretur iusto perpetuo eius perseverantia in gratia, num. 89. Fundat per se ius connaturale ad visionem beatam, & ad gloriam, à num. 94.

Gratia requisita ad posse quo sensu plus obfit quam profit si non adiuyetur alia gratia *append. in advertentia*, à num. 1. Propositio damnata de gratia sufficienti perniciosa quantum differat à nostra doctrina, à num. 3. & 22. Non est idem obesse, ac perniciosum esse, num. 3. & 9. & 29. Gratia requisita ad posse non excedit formaliter gratiam legis, sed in illa includitur, à num. 15. De qua gratia dixit Augustinus frequentè, quod si deficiat lex plus obest, quam prodest, Quæstiunc. 2. per.

per tot. An gratia sufficiens requisita ad posse sit suprà gratiam legis , & doctrinæ , Quæstiunc. 3. *per tot.* & Quæstiunc. 4. à num. 19. De qua gratia fuerit concertatio Augustini cum Pelagio in lib. de Grat. Christi, Quæstiunc. 5. *per tot.* An Pelagius per gratiam intellexerit legem , & doctrinam ut tantum naturaliter cognitam, an etiam ut divinitus intimatam , à num. 3. Duplex tantum gratia requiritur simpliciter ad salutariter operandum , nempè gratia potestatis , & gratia actualis operationis , à num. 61. Gratia per Christum potissimum contra distinguitur à lege per gratiam efficacem , explicatur à num. 65. Gratia efficax in sensu theologico , in quo præcipue consistat , Quæstiunc. 7. *per tot.* Vires efficacissimæ gratiæ quid sint, *ibidem* à n. 17. Gratia efficaci quo pacto voluntas possit resistere , Quæstiunc. 8. *per tot.* Quo pacto illius receptionem impedire , Quæstiunc. 9. *per tot.* Defectus gratiæ , an imputetur Deo , & consequenter peccatum inde secutum , Quæstiunc. 10. *per tot.* Gratia ad salutem necessario non deficit nobis inculpabiliter , probatur contra Doct. Castel , Quæstiunc. 10. à num. 26. Deum denegare nobis gratiam , quomodo intelligendum est , à numer. 39.

H

Homo conditus cum integritate naturæ, posset peccare contra legem naturalem , secùs Angelus , Quæst. 22. à num. 76. Homo qualiter potuerit, vel non potuerit peccare in primo instanti usus rationis , Quæst. 30. à numer. 146. Homo existens in peccato potest elicere aliquod bonum opus morale, secùs dœmon post peccatum. Disparitas assignatur , Quæst. 31. à numer. 127.

I

Idea. In mente vnius artificis non sunt plures ideæ solo numero distinctæ , Quæst. 20. à num. 32. Nec in opere potest idea multiplicari, nisi applicando illam distinctæ materię , à num. 33.

Ignorantia. Non potuit esse in Angelo causa primi peccati , nec ante ipsum potuit esse privativa , Quæst. 29. à n. 4. Ignorantia negativa potest esse causa peccati , à num. 50.

Judicium practicum de singulare agibili

quomodo necessitet, vel non necessitat voluntatem , Quæst. 18. à num. 52. Impeccabilitas in beatis non est illis extrinseca , sed intrinseca , Quæst. 18. à num. 68. Si esset extrinseca , beati essent absolute , & proximè in suo ordine potentes peccare , à num. 69. Distinctio potentia physicae , & potentia moralis ad peccandum, necessitatis physicæ , & necessitatis moralis ad vitandum peccatum , impugnatur à n. 77. Impeccabilitas Angeli in primo instanti non tam est impeccabilitas Angeli , quam Dei , Quæst. 30. à num. 155.

Impulsus quam falsò dicatur , non habere contrarium , Quæst 19. à num. 14. Quid de impulsu sphærae pendentis duobus punctis , à num. 17. Si nullam contrarietatem , aut existentiam haberet , esset perpetuus motus. *Ibidem.*

Impotentia. Ad vitandum actum, quando excusset à culpa, quando non, quando est purè poenalis , excusat à culpa, quando vero est voluntaria , & consequens determinationem æternam non excusat à culpa , Quæst. 31. à num. 100. & à num. 50. & 111.

Intellectus in prima practica cognitione boni in communi , sive in visione clara summi boni in se ipso non pendet à voluntate quoad exercitium , Quæst. 16. à num. 37. Intellectus practicus. In eo frustra sunt dictamina negativa prohibitia malorum. Quando supponitur immutabiliter rectificatus in bono , Quæst. 18. à num. 60. Disparitas intellectus practici in beato , & in viatore valde notanda , à num. 62. Intellectus non solum practicus , sed etiam speculativus potest errare cognoscendo verum si inordinate illud cognoscat , Quæst. 27. à num. 109.

Inconsideratio semper requiritur ex parte intellectus ad peccandum , Quæst. 18. à num. 54. & Quæst. 29. à num. 10. usque 64. Huiusmodi inconsideratio non potest esse in beatis, *ibidem.* Ut præcedens peccatum solum est negativus defectus , ut contracta in peccato privativus , Quæst. 29. à num. 21. Inter illam , & peccatum non est mutua prioritas , à num. 33. De illa inconsideratione vide plura , usque ad num. 68.

Intentio bona quo pacto movere possit deficiente intellectum , & voluntatem ad malum, explicatur late Quæst. 3. à num. 120.

Individuatio formarum intra speciem sumitur à materia , nec potest sumi ab accidentibus, existentia , aut subsistenza , Quæst. 20. à num. 23. Ad veram scientiam pertinet inquirere principium , & originem individuationis , & distinctionis in rebus , à num. 25. & 38. Distinctum debet esse principium à quo sumitur species , & à quo pluritas numerica , num. 29. Quo sensu , vbi natura , & hypostasis differunt, natura sit multiplicabilis iuxta D.Thom. à num. 53.

Indifferentia intrinseca non tollitur formaliter nisi per determinationem intrinscam formaliter , & quo sensu verum sit , quod ab indifferenti ut indifferenti non exire actio determinata , Quæstiunc. 12. à num. 51.

Infinitas omnium possibilium , & infinitas Dei quomodo differant , & quomodo , aut cur illa non adæquet istam , Quæst. 33. à num. 58. & 65.

Incarnatio Verbi Divini ut promissa , & ut executa, importat diversissimos gradus respectu diversorum. In Append. Quæst. 3. à num. 43.

Instans primum angelicum quomodo mensuretur , Quæst. 30. à num. 58. Instans primum usus rationis in homine , explicatur à num. 146.

Invidia non fuit primum Angeli peccatum , Quæst. 23. à num. 45.

Ira proprie non datur in Dœmone , Quæst. 23. à num. 52.

L

Lex dici nequit perniciosa , adhuc cum hac conditione , si detur gratia. In Append. Quæst. 1. per tot. Est Dei beneficium , materia orationis , & gratiarum actionis , à num. 43. Quomodo plus ob sit , quam pro sit , nisi adiuvet gratia , exponitur latè ibidem , & Quæstiunc. 2. per tot. Lex naturalis solum prohibet per se malum directè tale contra finem naturalem , non verò mala contra finem supernaturalem debitum , Quæst. 22. à num. 106.

Libertas , in Beato , non minuitur per necessitatem amandi Deum , Quæst. 17. à num. 30.

Libertas iusti ad actum præceptum , urgente præcepto , an constituatur per gratiam , Quæst. 32. à num. 67. usque 88. Quomodo concilietur libertas iusti ad pecandum , cum revelatione de perseverantia perpetua in gratia , à numer. 89.

Libertas Angeli ad duos amores , vel sui sine subordinatione ad Deum , vel Dei ut finis sui , explicatur cl. ait Quæst. 29 a numer. 70. Qualiter fuerit in Angelo liber amor Dei in primo instanti , Quæst. 30. à num. 130. latè. Qualiter Angelus servat libertatem in amore finis pravi simili cum inflexibilitate illius , Quæst. 31. à num. 50. & 100.

Libertas nostra , an sit pure creata , Quæstiuncul. 11. per totam. An èquè concilietur cum qualitate prædeterminante , & cum actione divina , Quæstiunc. 12. per totam.

Liberum arbitrium in Beato immutabile est in amore summi boni , de quo vide dictum mirabile Div. Theresiæ , Quæst. 18. à num. 9. & 10.

Limitatio formæ intra speciem esse nequit , nisi a subiecto receptrivo , nec ullus actus limitatur , nisi recipiatur in potentia , Quæst. 20. à num. 34.

Limitatio duplex una , qua esse formæ limitatur per ipsam formam , alia qua ipsa forma limitatur per subiectum formæ. Primam habet Angelus , non secundam , à num. 44. & 71.

Luxuria spiritualis valde abusivè ponitur in Angelis , Quæst. 23. à num. 16. Propriè sumpta non datur in Dœmonibus. Ibidem.

Lumen gloriæ qualiter sit incorruptibile , Quæst. 16. à num. 27. & per tot.

M

Magnes in vi attractiva , quo pacto assimiletur bono attractivo voluntatis , Quæst. 17. à num. 17. & 28.

Materia. Quomodo genus sumatur a materia , Quæst. 20. à num. 168.

Materia per se ipsam individuatur , & differt numericè ab alia , à num. 167.

Maternitas Dei , quomodo fuit Gratia facta Beat. Mariæ , Quæst. 20. à nu. 168. Vide Christus.

Mens , quanto nobilior , & sapientior , tanto minus movetur poenis , aut flagellis ad flectendam deliberationem , tantoque minus flexibilis est , Quæst. 31. à num. 8. & 11.

Miraculum. An fieri possit in supremo ordine rerum supra exigentiam illius , Quæst. 17. à num. 3.

Movens applicatum mobili non resistenti , necessariò infert motum mobilis , Quæst. 17. à num. 16. Idque verum est etiam in causis liberis , à numer. 24.

N

N

Natura, & suppositum, quomodo differant in Angelis, & hominibus, Quæst. 21. per tot. Vide *Suppositum*.

O

Obstinatio Dæmonum, qno sensu sit poëha peccati, Quæst. 31. à num. 39. Quomodo ex naturali eorū nobilitate, & perfectione procedat, à nu. 85. Quo pacto est simūl poëna, & culpa, a num. 111. Est poena permissa, non positivè inficta, à num. 114.

Odium Dei, est vltimum peccatum via corruptionis, licet amor Dei sit prima virtus ordine perfectionis, Quæst. 23. à num. 43.

Omissio pura, & libera absque omni actu, an sit possibilis in Beato erga amorem Dei, Quæst. 17. a numer. 18.

P

Pars magis inclinatur in bonum totius, quam in proprium, Quæst. 22. a numer. 41.

Peccatum. Esse non potest sine aliqua ignorantia, vel errore intellectus, Quæst. 18. a num. 22. In omni peccato invenitur generalis deordinatio ab vltimo fine, quæ est contra charitatem, & vterius deordinatio specialis ab speciali regula in speciali materia, quæ constituunt speciale peccatum, Quæst. 23. a num. 38.

Peccatum primum Angeli fuit superbia specialiter dicta, Quæst. 23. a num. 2. per totam. Testimonia Sacré Scripturæ de superbia Angeli, exponuntur *ibidem*.

Primum Angeli peccatum fuit inordinatus sui ipsius amor, sed nihilominus non fuit luxuriæ, sed superbiæ, à numer. 8. Non fuit per modum omissionis, nec per modum fugæ, sed per modum amoris, & prosecutionis, à numer. 19. Non circa bona corporalia, sed circa spiritualia, à num. 20. Non fuit talis amor inordinatus ratione intentionis maioris, sed solum per defectum dibilitæ subordinationis, à num. 21. Et quia inhæsit proprio bono, vt vltimo fini, à num. 26.

Primum Angeli peccatum in privativo, & non in positivo consistit, a num. 31. & Quæst. 27. a num. 89. Qualis fuerit illa privatio, Quæst. 27. a num. 65. 91. & 98. & Quæst. 2. a num. 11.

Peccatum primum Angeli non fuit odium Dei, Quæst. 23. a num. 42. Nec invidiæ, a num. 45. Nec potuit esse aliud, quam superbia, a num. 49. In Angelo non potest esse luxuria, avaritia, accidia, ira, propriè loquendo, sed solum superbia, & invidia, a numer. 50. & 52.

Peccati primi Angelorum obiectum non fuit equalitas sui cum Deo, Quæst. 24. num. 2. per totam. Nec quia sibi appetivit unionem hypostaticam, Quæst. 25. a num. 3. per totam. Nec quia rebellavit contra Christum. *Ibidem*. Nec quia appetivit dominationem tytannicam super alios, Quæst. 26. per totam. Inter peccata Angeli debet admitti ordo prioris, & posterioris, Quæst. 27. a numer. 2. Sed quia appetivit propriam felicitatem, vt vltimum finem universalem sui, deserto fine superioris beatitudinis, a num. 13. Non ideo fuit peccatum omissionis, sed commissionis, a num. 40. & 44. Quia fuit amor perversus, pervertendo ordinem in amando propriam excellētiā, a numer. 45. Quomodo primum fuit generaliter contra charitatem, & specialiter contra humilitatem, a numer. 59. Qualis privatio fuerit constitutiva primi peccati in Angelo, a numer. 65. Illud primum peccatum fuit tale, non quia amor sui vt vltimi finis positivè, nec negativè, sed quia sui vt vltimi finis privativè, a num. 71.

Peccatum primum Angeli, non fuit quia displicuit, aut reculavit positivè beatitudinem supernaturalem, Quæst. 28. a num. 3. Nec quia appetivit beatitudinem determinatè supernaturalem, vt sic habendam viribus naturæ, a num. 18. Nec quia illam appetivit vt habendam sine viribus gratiæ, a num. 20. Nec quia illam voluit habere interpretativè viribus naturæ, a num. 22.

Per primum peccatum, nec in eo instanti, non appetivit efficaciter, adhuc secundariò beatitudinem supernaturalem distinctè tales, a num. 23.

Peccatum Angeli, non fuit preferendo positivè, & comparativè beatitudinem naturalem supernaturali, sed solum eam preferendo privativè, à num. 25. & 27. Fuit ergo primum peccatum Angeli, quia appetivit beatitudinem finalemque re ipsa erat supernaturalis, specificativè vt naturalem, sive vt habendam viribus naturæ. Et circa hoc explicatur mens Div. Thom. a numer.

mer. 29. Angelus primò peccavit, quia suo affectu contraxit beatitudinem finalem, simpliciter finalem, quæ solum erat supernaturalis, ad suam beatitudinem naturalem, quæ solum erat finalis secundum quid, a numer. 42. Non vero quia appetivit beatitudinem supernaturalem, ut habendam sine meritis, ex gratia tamen, a num. 49. Peccatum primum Angeli, non processit ex ignorantia, nec ex errore positivo, Quæst. 29. a num. 3. Fuit ex inconsideratione prævia, a numer. 10. Inter peccatum voluntatis, & inconsiderationem intellectus, non debet admitti mutua prioritas, sed est effugium difficultatis, & circulus vitiolus, à num. 39. late.

imum peccatum Angeli, non fuit regulatum per iudicium propriè tale regulans electionem, à num. 31.

ecatum Angeli, quomodo processit ex Peplena deliberatione, & ex defectuosa deliberatione, Quæst. 31. à num. 88.

Peccatum, & eius malitia in Angelo, quomodo fuerit supernaturalis, & non pure naturalis, Quæst. 28. à numer. 14.

Persona. Quomodo differat à natura, Quæst. 21. per tot. Vide *Suppositum*.

Perseverantia Angelorum bonorum, quo sensu sit opus gratiæ, vel præmium meriti, Quæst. 31. à num. 39.

Pia affectio voluntatis, licet non delibera-ta, libera tamen est, Quæst. 17. à num. 23.

Potentia physica, & potentia moralis, & earum distinctio relata ad peccatum exponitur, & impugnatur in Beatis, & in Christo, Quæst. 18. à num. 73.

Possibilium collectio, quomodo sit infinita, & incomprehensibilis, Quæst. 33. à numer. 55. Vide *Comprehensio*, & *Anima Christi*.

Pœna potest esse annexa culpe ex natura rei, Quæst. 31. à num. 46.

Pœna permitta, & non inficta, exponitur à num. 114.

Pœnitens, quo pacto velit se nō peccasse, Quæst. 24. à num. 32.

Doct. Prado effata impugnantur, Quæstiuncul. 4. à numer. 19. usque 35. & Quæstiuncul. 5. per totam.

Præceptum. Impositum Beato, cur non illum necessitaret, Quæst. 18. à numer. 48. Præceptum propriè tale non habuit Angelus in primo instanti de diligendo Deum, Quæst. 30. à numer. 124. usque 134. Quid

sit præceptum, quid lex, & quantum differant, à num. 127.

Præceptum propriè tale potuit imponi Angelo in primo instanti de aliquo opere in ordine ad finem, sed in tali instanti non obligaret coercivè sub culpa, nec sub pœna, à numer. 165.

Præcisio obiectiva inter rei prædicata, necessaria omnino est ad inquirendas proprias causas, & principia per se illius, & consequenter ad veram scientiam, Quæst. 20. à num. 28.

Prædeterminatio, aut præmotio ad materiale peccati, non infert Deum causare peccatum, Quæstiuncul. ultim. per totam.

Principia corruptibilitatis, explicantur in Quæst. 16. per totam.

Q

Qualitas physicè prædeterminans, an constituit actum primum, Quæstiuncul. 6. per totam. Esset forma impressa voluntati, per modum virtutis ad agendum, à num. 5. In illa non consistit gratia efficax, Quæstiunc. 7. a num. 17. Non ergo conciliatur cum libertate, ac actio divina prædeterminans, Quæst. 12. per tot.

R

Relationes Patris, & Filij, quomodo fundentur in natura communi, in qua fundantur etiam relationes similitudinis, & quomodo diverso modo fundentur relationes primi, & secundi generis, Quæst. 32. a num. 109. Quo sensu relationes secundi generis fundentur in actione, & passione, a num. 112.

Resistentia voluntatis contra gratiam, exponitur Quæstiuncul. 7. a num. 45. & Quæstiunc. 8. per tot.

S

Species duo omnino æquales, omnino repugnant, sicut solo numero disiunctæ, Quæst. 20. a num. 14. & a numer. 98. & per tot. Sicut duo numeri abstractivæ æquales. *Ibidem*.

Species creata repræsentans omnia possibilia divinitus repugnat, Quæst. 33. a num. 10. late. Sicut species omnium perfectissima, a num. 12. Et quia continet eminenter omnes species possibles, a num. 14. Et quia adæquaret potentiam intellectivam, a num. 15. Implicat species quidditativa Dei, quæ

non sit comprehensiva , & similiter possibilium , à num. 20. Repugnant pariter plures species numero finitæ , quæ repræsentent omnia possibilia , à num. 31. Species debet esse in eodem gradu immaterialitatis cum obiecto , à num. 39. Potest dati species repræsentans infinita individua , secùs infinitas species , à num. 78. Species entis ut sic , an repræsentet omnia possibilia , à num. 96.

Suppositum in actu primo , & natura non differunt pro recto in Angelis , Quæst. 21. à num. 8. Nec in substantijs materialibus completis , differt suppositum in actu primo à natura ut singulare , & individua , à num. 21. Mens Div. Thom. latè exponitur , à num. 27. usque 45. Modus superadditus naturæ ad constituendum suppositum in recto , est omnino frustraneus , à num. 70. Est inexplicabilis , à num. 51. Nec potest esse vlo modo terminus naturæ ut ponitur à Caietano , à num. 52. Ille modus nec existit per se , nec in alio ut subiecto , à num. 55. Non posset facere vnum cum natura , nec unitate simplicitatis , nec compositionis , à num. 56.

Suppositum in actu secundo tam in Angelis , quam in substantijs materialibus importat actualem subsistentiam realiter distinctam à natura , sed realiter indistinctam ab existentia propria substantię , à num. 58. Quomodo cum dictis salvatur optimè , quod in Christo ut homine suppositum , & persona realiter distinguatur à natura , à num. 60. Natura , ut in potentia naturali ad propriam existentiam , est suppositum in actu primo , secùs vero ut in potentia obedientiali ad existendum per existentiam Verbi , à num. 71. Veritas Mysterij de supposito divino in humilitate , quamvis de fide , potest alligari probabilitè sententię Div. Thom. à num. 74. In Christo iuxta D. Thom. non potest esse unicum suppositum , si sunt plura esse substantialia , ibidem. Cur hæretici putarunt in Christo esse duo supposita , & duas personas , num. 81. & 84. Quomodo suppositum , aut persona sit incomunicabilis alteri tanquam supposito , à num. 88. Quomodo per subsistentiam , & personalitatem Verbi suppleretur personalitas , & subsistentia creata , à num. 90.

Subsistentia non distinguitur realiter ab existentia propria substantię , & id con-

sonat doctrinę Div. Thom. Quæst. 26 à num. 92.

Superbia Angeli , & Textus Sacré Scripturę de ipsa exponuntur , Quæst. 23. a num. 2. & Quæst. 25. a num. 12. & Quæst. 27. a num. 13. & 34. & 95. Eius proprium obiectum a num. 29. Non fuit equalitas sui cum Deo , Quæst. 24. per tot. Nec vno hypostatica , aut nolle subiici Christo , Quæst. 25. Repugnat appetere per superbiam vniōnem hypostaticam , a num. 14.

Superbia per prius incurrit circa propriam excellentiam possessam , quam circa alias non possessas , dubias , & emendicabiles ab alijs , Quæst. 27. a num. 31. An superbia Angeli fuerit etiam de donis supernaturalibus , a n. 33. Quo sensu prima superbia Angeli fuit circa excellentiam possessam se in illa delectando , & circa non habitam illam appetendo , a num. 38. & 76. latè. Superbia Angeli non fuit quia directè amavit inordinatè beatitudinem obiectivam naturalem , sed quia inordinatè reflexè amavit beatitudinem suam formalem naturalem , a num. 108.

T

Theresia. Vide mirabile dictum illius pro impeccabilitate beatorum , Quæst. 18. a num. 10.

Temperantia , & intemperantia , sive moderatione , & immoderatione in affectibus voluntatis , in quo consistat , Quæst. 23. a num. 21. usque 25. & a num. 32.

Testamentum veteris legis , quomodo in eo solum dabatur spiritus servitutis in timore , & in novo testamento spiritus adoptionis , Quæst. 32. a num. 114. PP. veteris testamenti habuerunt spiritum adoptionis , sed non ex veteri testamento , sed est gratia per Christum , à nom. 118.

U

Velleitas circa impossibilia qualem affectum exprimat , Quæst. 24. per tot. Vide appetitus , & præsertim a num. 42.

Visio divinę essentię communicata Div. Paulo in raptu , an ex natura rei fuerit eterna , & an in illius amissione fuerit novum miraculum , Quæst. 16. a num. 35. Vide beatitudo. An in illo fuerit vera beatitudo , a num. 55.

Vita : Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vite in actu sibi ne-

necessariam ab intrinseco , & semper,
Quæst. 22. a num. 4.
Vita gratiæ non est formaliter per divinitatem Spiritus Sancti , & quomodo iusti vivunt spiritu Dei , explicatur Quæst. 32. a num. 41.
Vires efficacissimæ gratiæ , explicantur Quæstiunc. 7. a num. 17. latè.
Voluntas : Quo ordine afficiatur ad bonum , Quæst. 24. a num. 30. & Quæst. 27. a num. 2. Quo pacto posse resistere gratiæ efficaci , Quæstiunc. 8. per tot. Dei voluntas , qualiter sit regula moralitatis , Quæstiunc. ultima , a n. 13.
Voluntas beati necessario amat Deum clarè vitum , Quæst. 17. per tot. Non tamen necessario amat reflexè talem amorem , a num. 50. Ita se habet ad summum bonum clarè vitum , sicut ad bonum in communi in via , Quæst. 18. a num. 12. & 20.
Voluntas Angeli quomodo fuerit indifferens ad duos amores , bonum , & ma-

lum , Quæst. 29. a num. 70. Vide Amor. Voluntatis libertas ex indifferētia intellectus proponentis dependet tanquam ex causa necessaria , Quæst. 31. a num. 18. Sequitur , in modo volendi , modum apprehendendi , & proponendi , ibidem. Perseverante intellectu immobiliter in eadem propositione boni , non potest voluntas mutare electionem , a num. 19. Quamvis ante electionem possit in partem oppositam , a num. 20. Non variata dispositione subiectivè ex parte voluntatis , non variatur , nec apprehensio , practica de fine , nec voluntatis affectus , quia qualis unusquisque est , talis , & finis videtur ei , a num. 31.
Universi ordo mirabiliter explicatur a Div. Thom. Quæst 20. a num. 3. Ex universi ordine repugnat dari plures Angelos eiusdem speciei , a num. 11. Unio hypostatica potest appeti per superbiani , Quæst 25. a num. 14.

FINIS.



12 AUGUSTUS
1838

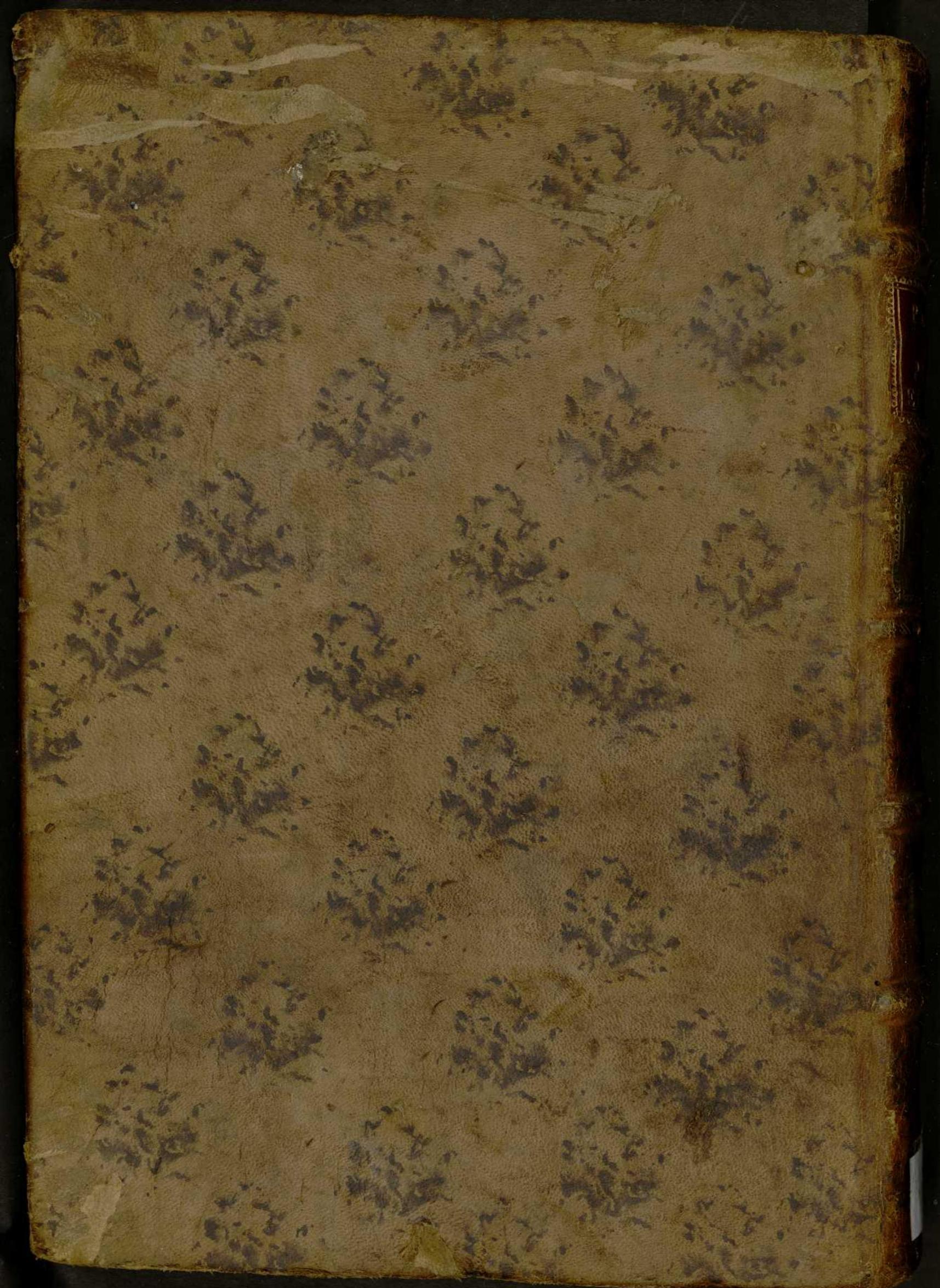
РЕЧИ ДАИ СІ
ДАЛАВІ

ESTANTE 2.^o

Tabla 5.^a

N.^o 3

12



20

62

PALANCO
DE
PECABILIT
ET IMPЕCA

TOM. II.

12662

12662